Российская ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью
Администрация губернатора Красноярского края
Институт востоковедения РАН
Центр философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований
Института философии СПбГУ
Институт истории и археологии Академии наук Монголии
Красноярский краевой краеведческий музей
Государственная универсальная научная библиотека Красноярского края

Буддизм Ваджраяны в России: На перекрестке культур

АЛМАЗНЫЙ ПУТЬ
Москва
2018

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

Редакционная коллегия: д-р культурологии А. М. Алексеев-Апраксин (Санкт-Петербург), канд. филос. наук А. О. Беляков (Хейхэ, КНР), канд. ист. наук Ю. И. Елихина (Санкт-Петербург), канд. филос. наук Б. И. Загумённов (Санкт-Петербург), канд. ист. наук Д. В. Иванов (Санкт-Петербург), канд. мед. наук Т. В. Каштанова (Томск), канд. ист. наук Б. У. Китинов (Москва), д-р ист. наук С.-Х. Д. Сыртыпова (Москва), канд. филос. наук А. М. Шустова (Москва)

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

Переводчики: С. Гуков (Волгоград), А. Егорова (Санкт-Петербург), П. Калачин (Вроцлав, Польша), О. Кривовяз (Санкт-Петербург), Е. Леонтьева (Москва), Е. Половникова (Вроцлав, Польша), Н. Чередниченко (Краснодар)

Б 90 **Буддизм Ваджраяны в России: На перекрестке культур.** Коллективная монография. Научное издание / Отв. ред. Е. В.Леонтьева; сост. В. М. Дронова. — М.: Алмазный путь, 2018. — 590 с.: илл.

ISBN 978-5-94303-054-3

В данной коллективной монографии представлены статьи, написанные на основе материалов V Международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России: На перекрестке культур». Конференция состоялась 14–17 ноября 2016 года в Красноярске. Выбор места проведения определялся тем, что именно в Красноярске, на Караульной горе, Администрация города выделила площадку для строительства буддийской ступы Просветления. Инаугурация Ступы прошла летом 2017 года. Это событие не только значимо, но и закономерно: ведь сибирские пространства России, с их богатой палитрой народов и обычаев, всегда были подлинным перекрестком культур.

Материалы конференции отражают взаимодействие буддизма и общества, культуры российских народов и буддийского искусства, буддизма и науки; рассматриваются вопросы истории, философии и практики буддизма, анализируются особенности переводов буддийских текстов с тибетского языка и санскрита.

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», 2018
© Е. В. Леонтьева, отв. ред., 2018
© В. М. Дронова, сост., 2018
© Коллектив авторов, 2018
© Централизованная религиозная организация Российская Ассоциация Буддистов Алмазного Пути Традиции Карма Кагью, 2018

ISBN 978-5-94303-054-3

Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association
Administration of Krasnoyarsk Region
Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences
Centre For Philosophical Comparative Studies and Social-Humanitarian Research at Institute of Philosophy of Saint-Petersburg State University
Institute of History and Archaeology of Mongolian Academy of Sciences
Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore
State Universal Scientific Library of Krasnoyarsk Region

Vajrayana Buddhism in Russia: At the Crossroads of Cultures

ALMAZNY PUT
Moscow
2018

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 philosophy, Professor A. S. Kolesnikov (St. Petersburg),
DSc in history, Professor N. L. Zhukovskaya (Moscow)

Executive Editor: PhD in history E. V. Leontyeva (St. Petersburg)

Editorial Board: DSc in cultural studies A. M. Alekseev-Apraksin (St. Petersburg), PhD S. A. Belyakov (Heihe, China), PhD in history Yu. I. Elihina (St. Petersburg), PhD in history D. V. Ivanov (St. Petersburg), PhD in medicine T. V. Kashtanova (Tomsk),
PhD in history B. U. Kitinov (Moscow), PhD A. M. Shustova (Moscow),
DSc in history S.-Kh. D. Syrtypova (Moscow), PhD B. I. Zagumyonnov (St. Petersburg)

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

Translators: N. Cherednichenko (Krasnodar), A. Egorova (St. Petersburg), S. Gukov (Volgograd), P. Kalachin (Wroclaw, Poland), O. Krivovyaz (St. Petersburg), E. Leontyeva (Moscow), E. Polovnikova (Wroclaw, Poland)

Vajrayana Buddhism in Russia: At the Crossroads of Cultures. A collective monograph. Scientific edition / executive editor E. V. Leontyeva; compiling editor V. M. Dronova. — Moscow: Almazny Put, 2018. — 590 pp.: ill.

The present collective monograph contains articles based on the materials of the 5th International Research and Practice Conference "Vajrayana Buddhism in Russia: At the Crossroads of Cultures". The conference took place on November, 14–17, 2016, in Krasnoyarsk. The choice of the place is explained by the fact that it is on the Karaul'naya hill in Krasnoyarsk that the City Administration allocated the site for building a Buddhist Stupa of Enlightenment. The inauguration of the Stupa was held in summer, 2017. This event is not only significant, but also natural: the Siberian spaces of Russia, with their wide palette of peoples and customs, have always been a true crossroads of cultures.

The materials of the conference reflect the interaction between Buddhism and society, Russian peoples' culture and Buddhist art, Buddhism and science; issues on history, philosophy and Buddhist practice are considered, peculiarities of translating Buddhist texts from Tibetan and Sanskrit are analysed.

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.

© "Almazny Put" Publishing House LLC, 2018
© E. V. Leontyeva, executive editor, 2018
© V. M. Dronova, compiling editor, 2018
© Collective of authors, 2018
© CRO "Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association", 2018

Содержание

Благодарности 17

Предисловие 21

Приветствия 26

Буддизм и общество

Алексеев-Апраксин А. М. Алмазный путь —
воззрение и методы трансперсональной мобильности 46

Ерофеев К. Б. Новые требования
к миссионерской деятельности 53

Китинов Б. У. Современный буддизм на Западе:
содержание, тенденции, уроки для России 61

Койбагаров А. Ш. Опыт взаимодействия и сотрудничества
буддийских организаций с государственными структурами
в новейшей истории России 68

Куваева Е. С. Институт религиозных специалистов
среди мирян на примере буддийских организаций
г. Екатеринбурга 75

Леонтьева Е. В. Практика медитационных ретритов
в традиции Кагью. Краткий обзор 80

Рафиков Р. Г. Общественное мнение о религиозной ситуации
в Красноярском крае на современном этапе 87

Шустова А. М. Историческая миссия России по сближению
с буддийским Востоком 104

История

Артемьева Н. Г. Новый буддийский храм XII–XIII вв. на территории Приморья ... 112

Беляков А. О. Буддийские храмы и культовые постройки на Дальнем Востоке России в XIX — начале XX века ... 122

Дацышен В. Г. Буддизм и тувинская государственность в XVIII — начале XX в. ... 132

Дворецкая А. П. Буддийский мир Тувы глазами путешественников (конец XIX — первая треть XX в.) ... 140

Дугаров Б. С. Прикосновение к Тибету: лики Миларайбы ... 146

Ермолин В. Ю. Значимые места традиции Карма Камцанг в Тибете ... 152

Омакаева Э. У. Первые шаги восстановления буддизма в Калмыкии [традиции Гелугпа] в постсоветский период: строительство хурулов и визиты буддийских священнослужителей ... 169

Орлова Е. Г. Юнхэгун — крупнейший храм тибетского буддизма в Пекине ... 177

Ряжев А. С. Буддийские хроники Т. Тобоева и В. Юмсунова как источники по истории вероисповедной политики российского «просвещенного абсолютизма» ... 185

Смертин Ю. Г. Буддизм Ваджраяны в средневековом Китае ... 191

Усманова Э. Р., Жумашев Р. М., Бедельбаева М. В. Ойратский монастырь Кызылкент (Кундолон-убаши-хит): природно-культурный ландшафт ... 197

Шатравский С. И. Тибетский буддизм в белорусском контексте: к проблеме идентификации организационной формы ... 206

Шиманская А. А. «Дэбтэр марпо» Кунги Дордже в контексте развития исторической мысли в Тибете ... 215

Щербакова Л. В. Ламаистские представления астраханских калмыков на рубеже XIX–XX вв. по описанию православных миссионеров (по материалам «Астраханских епархиальных ведомостей») ... 226

Текст — дискурс — перевод

Загумённов Б. И. Живое существо: структура и путь 234

Куслий О. Н. «Носящие имя змеи» 248

Пупышева Н. В. Особенность языка тибетской буддийской медицины 255

Стрелков А. М. Открытие наличия в «Секоддеше» и «Лагху-тантре» общего текстового блока и получение новых данных об отношении «Секоддеши» к «Мула-тантре» 260

Яковлев В. М. Adhyātma nirṇaya paṭala. О трудностях перевода «Калачакра-тантры» 267

Буддийская философия

Колесников А. С. Традиционная и современная буддийская мысль как потенциальный источник новых взглядов на природу ума и сознания 274

Куваев С. Ю. «Евангелие от Будды» и его апостолы 290

Куценко Б. О., Разорёнова А. М. Философская интерпретация Буддадхармы в работах М. Элиаде 297

Нутрихин Р. В. «Летательные аппараты» в буддийской мифологии 304

Пшибыславский А. Понятие изначального сознания в тибетской философии 311

Трофимова Е. А. Дзамбала в пантеоне тибетского буддизма 320

Буддизм в свете современного научного знания

Виноградов Ю. В. Обзор нейрофизиологических исследований медитации 326

Дмитриева Л. А., Кануников И. Е., Куперин Ю. А., Скабёлкин В. П., Сметанин Н. М. Изучение медитативных состояний с помощью корреляционной размерности реконструированных аттракторов ЭЭГ 332

Каштанова Т. В. Медитация Ваджраяны: естественнонаучные механизмы ... 343

Нешева Э. И., Нешев Н. Н. Применимость буддийских идей в квантовой физике и специальной теории относительности ... 352

Фридман Т. А. О значении внимательности в буддийских практиках ... 358

Ясин М. И. Исследование когнитивной и коммуникативной открытости буддистов ... 363

Буддийские артефакты и предметы искусства на территории РФ

Асалханова Е. В. Буддийская скульптура в коллекции Национального музея Усть-Ордынского Бурятского округа ... 370

Batyreva S. G. Local style of the old Kalmyk art ... 378

Гридинберг И. Н., Орехова Н. А. Защитные Будда-формы в коллекции Красноярского краевого краеведческого музея ... 384

Елихина Ю. И. Культ Вайшраваны в искусстве буддизма ... 392

Ерохин Б. Краткое описание основных буддийских достопримечательностей Сиккима ... 402

Иванов Д. В. История некоторых буддийских предметов из частного собрания великого князя Александра Михайловича после революции ... 413

Макарова Ю. С. О тханке «Пять Гобилха» из собрания Саратовского областного музея краеведения ... 418

Мельников В. Л. Буддистические ноты в творчестве Николая Гумилева, услышанные с помощью Николая Рериха ... 423

Миронова М. Ю. Образы Е. И. Рерих и Шри Рамакришны в буддийском контексте на картинах Н. К. Рериха ... 436

Огнева Е. Д. Тханка Калачакры из Долоннора: датировка и локализация ... 445

Орехова Н. А. Буддийская коллекция в собрании Красноярского краевого краеведческого музея: история комплектования ... 458

Перла Н. Ю., Станкунас М., Зудина В. Н. Традиция Кагью в Музее археологии, этнографии и истории Самарского государственного университета: итоги и перспективы работы по созданию коллекции 2006–2016 гг. 466

Сыртыпова С.-Х. Д. Иконография цугольского Ганджура 480

Фадеева А. Б. Передача тибетской художественной традиции карма-гадри в России 498

Неакадемические подходы

Гумерова Р. В. Где заканчивается психология 506

Дубич В. В. История Красноярского буддийского центра традиции Карма Кагью и история Гуру Падмасабхавы: неожиданные параллели 514

Аннотации. Об авторах

Аннотации 524

Об авторах 579

Table of Contents

Acknowledgements 19

Foreword 24

Greetings 36

Chapter I. Buddhism and Society

Alekseev-Apraksin A. M. The Diamond Way:
The view and methods of transpersonal mobility 46

Erofeyev K. B. New requirements to missionary activity 53

Kitinov B. U. Modern Buddhism in the West:
Substance, tendencies, lessons for Russia 61

Koibagarov A. Sh. An experience of interaction and collaboration of
Buddhist organisations with state structures
in recent history of Russia 68

Kuvayeva E. S. The institute of religious specialists among laypeople
on the example of Buddhist organisations of Yekaterinburg 75

Leontyeva E. V. The practice of meditation retreats in Kagyu
tradition: A short review 80

Rafikov R. G. Public opinion on the religious situation in
Krasnoyarskiy region on the modern stage 87

Shustova A. M. The historical mission of Russia in convergence
with Buddhist East 104

Chapter 2. History

Artemieva N. G. A new Buddhist temple of XII–XIII c. on the territory of Primorye ... 112

Belyakov A. O. Buddhist temples and cult buildings in the Far East of Russia in 19th — early 20th c. ... 122

Datsyshen V. G. Buddhism and the state organisation of Tyva in 18th — early 20th c. ... 132

Dvoretskaya A. P. The Buddhist world of Tuva through the eyes of travellers (end of XIX—the first third of XX c.) ... 140

Dugarov B. S. Touching Tibet: the faces of Milaraiba ... 146

Ermolin V. Y. Significant places of the Karma Kamtsang tradition in Tibet ... 152

Omakaeva E. U. The first steps of the restoration of [Gelugpa] Buddhism in Kalmykia in the post-Soviet period: the construction of khuruls and visits of Buddhist Teachers ... 169

Orlova E. G. Yonghegong—the biggest temple of Tibetan Buddhism in Beijing ... 177

Riazhev A. S. The Buddhist chronicles of T. Toboev and V. Yumsunov as sources on the history of the religious policy of Russian "enlightened absolutism" ... 185

Smertin Yu. G. Vajrayana Buddhism in Medieval China ... 191

Usmanova E. R., Zhumashev R. M., Bedelbayeva M. V. The Oirat monastery Kyzylkent (Kundolon-ubashi-hit): The natural-cultural landscape ... 197

Shatravskiy S. I. Tibetan Buddhism in Belarus: On the problem of identifying the organisation form ... 206

Shimanskaya A. A. Kunga Dorje's "Debter Marpo" in the context of development of historical thought in Tibet ... 215

Shcherbakova L. V. The Lamaist concepts of Astrakhan Kalmyks on the border of 19th–20th cc. as described by Orthodox missionaries (according to the materials of "Astrakhan Eparchy Bulletin") ... 226

Chapter 3. Text—Discourse—Translation

Zagumyonnov B. The Living Being: Structure and Path 234

Kusliy O. N. "Those with the snake's name" 248

Pupysheva N. V. Specific features of the language of Tibetan Buddhist medicine 255

Strelkov A. M. Discovering a common text block in the *Sekoddeśa* and the *Laghu-tantra* and getting new data on the relation of the *Sekoddeśa* to the *Mūla-tantra* 260

Yakovlev V. M. Adhyātma nirṇaya paṭala. About the difficulties of the "Kalachakra-tantra" translation 267

Chapter 4. Buddhist Philosophy

Kolesnikov A. S. Traditional and modern Buddhist thought as a potential source of new views on the nature of mind and consciousness 274

Kuvaev S. Yu. The Gospel of the Buddha and its apostles 290

Kutsenko B. O., Razoryonova A. M. (Moscow) Philosophical interpretation of the Buddha Dharma in the works of M. Eliade 297

Nutrikhin R. V. "Aircrafts" in Buddhist mythology 304

Przybysławski A. The notion of primordial consciousness in Tibetan philosophy 311

Trofimova E. A. Jambhala in the pantheon of Tibetan Buddhism 320

Chapter 5. Buddhism in the Light of Modern Scientific Knowledge

Vinogradov Yu. V. A review of neurophysiological researches into meditation 326

Dmitrieva L. A., Kanunikov I. E., Kuperin Yu. A., Skabelkin B. P., Smetanin N. M. A study of meditative states using the correlation dimensionality of reconstructed attractors of EEG 332

Kashtanova T. V. Vajrayana meditation: Natural science mechanisms 343

Nesheva E. I., Neshev N. N. Applicability of Buddhist ideas in quantum physics and the special theory of relativity 352

Fridman T. A. On the meaning of mindfulness in Buddhist practices 358

Yasin M. I. A research into Buddhists' cognitive and communicative openness 362

Chapter 6. Buddhist Artifacts and Objects of Art on the Territory of the Russian Federation

Asalkhanova E. V. Buddhist sculpture in the collection of National Museum of the Ust-Ordynsky Buryat Ocrug 370

Batyreva S. G. The local style of the old Kalmyk art 378

Gridinberg I. N., Orekhova N. A. Protecting Buddha-forms of the collection of Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore 384

Elikhina Yu. I. The Vaisravana cult in Buddhist art 392

Erokhin B. Summary of Buddhist attractions of Sikkim 402

Ivanov D. V. The after-revolution history of several Buddhist objects from great prince Alexander Mikhailovich's private collection 413

Makarova Yu. S. About the "Five Gobilhas" thangka from the collection of Saratov Regional Museum of Local Lore 418

Mel'nikov B. L. Buddhistic notes in Nikolay Gumilyov's oevure, heard with the help of Nicholas Roerich 423

Mironova M. Yu. Helena Roerich and Shri Ramakrishna's images in the Buddhist context in N. Roerich's paintings 436

Ogneva O. The Kalachakra thangka from Dolonnor: Dating and localization 445

Orekhova N. A. The Buddhist collection of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore: History of acquisition 458

Perla N. Yu., Stankunas M., Zudina V. N. Kagyu tradition at Archaeology, Ethnography and History Museum of Samara State University: Results and perspective of work on making the collection, 2006–2016 466

Syrtypova, Surun-Khanda D. The iconography of Tsugol's Kangyur 480

Fadeeva A. B. Transmission of the Karma Gardri artistic tradition in Russia 498

Chapter 7. Non-academic Approaches

Gumerova R. V. Where psychology ends 506

Dubich V. The history of the Krasnoyarsk Karma Kagyu Buddhist Centre: Unexpected analogies 514

Abstracts. About the Contributors

Abstracts 553

About the Contributors 585

Благодарности

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

Редакционная коллегия выражает глубокую благодарность А. Койбагарову, Ф. Дронову и В. Дроновой, А. Соколову, А. Метёлкину, Т. Захаренко (Санкт-Петербург), Е. Леонтьевой, С. Митюхину, М. Кочергину, А. Хлыновой, А. Хайрову (Москва); особую благодарность мы выражаем красноярским буддистам Алмазного пути: А. Поломошнову, И. Гридинберг, П. Молокоедову, И. Васильевой, О. Губановой, А. Королеву, О. Толбаковой, А. Сапиян, М. Немову, томскому буддисту В. Тютину, тувинским буддисткам Ч. Кара-Монгуш и Ш. Доржу и др. за оказание финансовой и организационной помощи в подготовке и проведении Пятой международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России: На перекрестке культур».

Мы выражаем огромную благодарность заместителю начальника Управления общественных связей Администрации губернатора Красноярского края, главному редактору журнала «Этно-Мир на Енисее» Р. Г. Рафикову, директору Государственной универсальной научной библиотеки Красноярского края Т. Л. Савельевой и заведующей отделом естественно-научной и технической литературы данной библиотеки И. К. Козыревской, директору Красноярского краевого краеведческого музея В. М. Ярошевской, и. о. заместителя директора музея И. А. Черкасову, заместителю директора по научной работе музея Л. Л. Карнауховой и ученому секретарю данного музея Н. А. Ореховой, а также профессору, доктору исторических наук, заведующему кафедрой всеобщей истории Гуманитарного института СФУ В. Г. Дацышену и многим другим красноярцам, оказавшим радушный прием и всяческое содействие организаторам конференции и ее участникам.

Глубокую благодарность выражаем директору Института востоковедения РАН В. П. Андросову, директору Центра философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований Института философии СПбГУ А. С. Колесникову, директору Института истории и археологии АН Монголии Чулууну Сампилдондову за их благородную и весомую поддержку в организации конференции.

Мы бесконечно благодарны составителю данной коллективной монографии В. М. Дроновой и глубоко признательны ответственному редактору Е. В. Леонтьевой, а также всем научным редакторам: доктору культурологии А. М. Алексееву-Апраксину (Санкт-Петербург), кандидату философских наук А. О. Белякову (Хейхэ, КНР), кандидату исторических наук Ю. И. Елихиной (Санкт-Петербург), кандидату философских наук Б. И. Загумённову (Санкт-Петербург), кандидату исторических наук Д. В. Иванову (Санкт-Петербург), кандидату медицинских наук Т. В. Каштановой (Томск), кандидату исторических наук Б. У. Китинову (Москва), доктору исторических наук С.-Х. Д. Сыртыповой (Москва), кандидату философских наук А. М. Шустовой (Москва).

Мы также благодарим команду высокопрофессиональных переводчиков: С. Гукова (Волгоград), А. Егорову (Санкт-Петербург), П. Калачина (Вроцлав, Польша), О. Кривовяз (Санкт-Петербург), Е. Леонтьеву (Москва), Е. Половникову (Вроцлав, Польша), Н. Чередниченко (Краснодар).

Acknowledgements

This publication was made possible due to private donations by Buddhists from the Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association.

The editorial board expresses sincere gratitude to volunteering Buddhists: A. Koibagarov, Ph. Dronov and V. Dronova, A. Sokolov, A. Metyolkin, T. Zakharenko (Saint-Petersburg); E. Leontyeva, S. Mityukhin, M. Kochergin, A. Khlynova, A. Khairov (Moscow). We are especially glad to express our gratitude to the Diamond Way Buddhists from Krasnoyarsk: A. Polomoshnov, I. Gridinberg, P. Molokoyedov, I. Vasilyeva, O. Gubanova, A. Korolyov, O. Tolbakova, A. Sapian, M. Nemov; as well as the Buddhist from Tomsk V. Tyutin and Buddhists from the Republic of Tyva Choduraa Kara-Mongush and Shonchalay Dorzhu and others for providing financial support and active participation in preparing and holding the 5th International Scientific and Practical Conference "Vajrayana Buddhism in Russia: At the Crossroads of Cultures".

We express deep gratitude to R. G. Rafikov, Deputy Head of Public Relations Department, the Administration of Krasnoyarsk Region, editor-in-chief of "Etno-mir na Yenisee"("Ethnic World of Yenisei region") magazine; T. L. Savelyeva, Head of State Universal Scientific Library of Krasnoyarsk Region, and I. K. Kozyrevskaya, Head of this library's Department of Literature on Natural Sciences and Technics; V. M. Yaroshevskaya, Director of Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore; I. A. Cherkasov, acting as Deputy Director of this museum; L. L. Karnaukhova, Deputy Director on academic affairs, and N. A. Orekhova, academic secretary of the museum; V. G. Datsyshen, Professor, DSc in History, Head of Department of General History at Humanitarian Institute of SFU, as well as many other Krasnoyarsk citizens who warmly welcomed and eagerly cooperated with the organizers of the conference and its participants.

We express our profound gratitude to V. P. Androsov, Head of Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences (RAS); A. S. Kolesnikov, Head of the Centre for Philosophical Comparative Studies and Social-Humanitarian Research of Institute of Philosophy, Saint-Petersburg University; Chuluun Sampildondov, Head of Institute of History and Archaeology of Academy of Sciences of Mongolia, for their noble and remarkable support in organising the conference.

We are sincerely thankful to the compiler of this collective monograph V. M. Dronova and express our heartfelt gratitude to its editor-in-chief E. V. Leontyeva, as well as all its scientific editors: A. M. Alekseev-Apraksin, DSc in cultural studies (Saint-Petersburg), A. O. Belyakov, PhD (Heihe, PRC), Y. I. Elikhina, PhD in history (Saint-Petersburg), D. V. Ivanov, PhD in history (Saint-Petersburg), T. V. Kashtanova, PhD in medicine (Tomsk), B. U. Kitinov, PhD in history (Moscow), A. M. Shustova, PhD (Moscow), S.-Kh. D. Syrtypova, DSc in history (Moscow), B. I. Zagumyonnov, PhD (Saint-Petersburg).

We also thank the team of highly professional translators: N. Cherednichenko (Krasnodar), A. Egorova (Saint-Petersburg), S. Gukov (Volgograd), P. Kalachin (Wroclaw, Poland), O. Krivoviaz (Saint-Petersburg), E. Leontyeva (Moscow), E. Polovnikova (Wroclaw, Poland).

Предисловие

Буддизм официально занимает свое значимое место в богатом религиозном и культурном пространстве России с XVII в. Исследователя, погружающегося в изучение темы российского буддизма, поражает обширность того, что было создано с тех пор ламами и учеными Забайкалья, Тувы и Нижнего Поволжья в таких областях, как образование, переводы и книгопечатание, обрядовость, театральное и изобразительное искусство, медицина. Российская буддология, которая до первой трети XX в. тесно взаимодействовала с буддистами, обогатила не только отечественную, но и мировую науку. Какими факторами определяются подобные процессы? Какие возможности открывает это взаимодействие сегодня? Что способен дать науке и культуре современный буддизм? Ответы на этот и многие другие вопросы ищет, начиная с 2008 г., Международная научно-практическая конференция «Буддизм Ваджраяны в России».

Пятая такая конференция прошла 14–17 ноября 2016 г. в Красноярске; она называлась «На перекрестке культур». Выбор места проведения определило то, что именно в Красноярске, на Караульной горе, администрация города выделила площадку для строительства буддийской ступы, открытие которой состоялось в июле 2017 г. Это событие не только значимо, но и закономерно: ведь сибирские пространства России, с их богатой палитрой народов и обычаев, всегда были подлинным перекрестком культур.

На пленарном заседании были рассмотрены вопросы по теме «Буддизм и общество». Доклады касались особенностей жизни религиозных сообществ в ракурсе новой законодательной реальности «пакета Яровой», широкими мазками была описана религиозная ситуация в Красноярском крае Р. Г. Рафиковым — религиоведом и высокопоставленным чиновником из администрации губернатора Красноярского края, и вместе с этим — искренним другом буддийской общины, немало поспособствовавшим успеху конференции и реализации международного проекта Ступы Просветления, построенной к Универсиаде 2018 г. О достижимом идеале отношений власти и религиозных организаций и практике гармоничного сотрудничества было рассказано на примере деятельности Российской ассоциации буддистов Алмазного пути.

Как и на предыдущих конференциях, содержательной была секция «История», в которой были представлены доклады о буддийских культурах в Приморье, Бурятии, Калмыкии, Туве, Монголии, Китае и Тибете, а также обзоры буддийских традиций, которые сегодня укореняются в Красноярске, Астраханской области и Беларуси. Отдельно следует отметить доклад А. А. Шиманской «„Дэбтэр Марпо“ Кунги Дордже в контексте развития исторической мысли в Тибете»: в нем автор представила исторический труд выдающегося средневекового мастера, впервые переведенный с тибетского языка на русский.

В секции «Практика» освещались главным образом вопросы, актуальные для современных организаций буддизма Карма Кагью. Они касались разных аспектов жизни и практики буддистов-мирян.

Немногочисленная в этом году секция «Текст — дискурс — перевод» сосредоточилась прежде всего на тантрических текстах и особенностях их перевода с тибетского и санскрита.

Секция «Философия» показала, насколько разнообразными могут быть подходы к интерпретации аспектов буддийской доктрины в современном мире. Большой интерес представляет доклад доктора философских наук А. С. Колесникова «Традиционная и современная буддийская мысль как потенциальный источник новых взглядов на природу ума и сознания».

Замечательные открытия принесла на этот раз секция «Буддизм в свете современного научного знания». В числе прочих докладов были представлены два исследования, посвященные влиянию буддийской практики (медитационной и неформальной) на деятельность мозга и на эмоциональное состояние человека: «Изучение медитативных состояний с помощью корреляционной размерности реконструированных аттракторов ЭЭГ» кандидата физико-математических наук Л. А. Дмитриевой и ее коллег и «Исследование когнитивной и коммуникативной открытости буддистов» кандидата социологических наук М. И. Ясина. Хочется надеяться, что эти работы знаменуют собой начало процесса серьезного изучения современной наукой такого на первый взгляд далекого от нее явления, как традиционная буддийская тренировка ума.

В рамках конференции «Буддизм Ваджраяны в России: На перекрестке культур» состоялись два заседания круглого стола под общим названием «Буддийские артефакты и предметы искусства на территории России». Здесь были представлены обзоры экспозиций нескольких российских

музеев и частных коллекций, а также новые находки, сделанные, в частности, на территории Красноярского края.

Редакция коллективной монографии выражает благодарность всем участникам и гостям конференции. Нет сомнений в том, что такой взаимообмен приносит пользу и ученым, и представителям буддийских объединений. Редакция надеется на дальнейшее плодотворное сотрудничество.

А. Ш. Койбагаров, Е. В. Леонтьева

Foreword

Buddhism has been officially taking its significant place in the rich religious and cultural space of Russia since the 17th century. The researcher immersed in the study of the subject of Russian Buddhism becomes amazed by the vastness of what has been created since then by the lamas and scientists of Transbaikalia, Tyva and the Lower Volga region in such areas as education, translation and book-printing, ritual, theatrical and visual arts, medicine. Russian Buddhist studies, which had closely interacted with Buddhists until the 1st third of the 20th century, had enriched not only domestic but also the world science. What factors determine such processes? What opportunities does this interaction open today? What can modern Buddhism give to science and culture? Answers to this and many other questions are being searched, starting in 2008, by the International Scientific and Practical Conference "Vajrayana Buddhism in Russia".

The 5th conference was held on November, 14–17, 2016, in Krasnoyarsk. It was called "At the Crossroads of Cultures". The choice of the venue was determined by the fact that it was in Krasnoyarsk, on the Karaul'naya hill, that the City Administration allocated a site for the construction of a Buddhist stupa, the opening of which took place in July, 2017. This event is not only significant, but also natural: after all, the Siberian spaces of Russia, with their rich palette of peoples and customs, have always been a genuine crossroads of cultures.

During a plenary session, questions on the topic "Buddhism and society" were considered. The reports concerned peculiarities of the life of religious communities in the context of the new legislative reality of the "Yarovaya package", and the religious situation in Krasnoyarsk Region was described in wide strokes by R.G. Rafikov—a religious studies scholar and a high rank official from the Administration of Krasnoyarsk Region, and along with that, a sincere friend of the Buddhist community, who contributed a lot to the success of the conference and to the realization of the international project of the Stupa of Enlightenment that had been built by the Universiade'2018. On the example of the activity of the Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association, it was told about the reachable ideal of relations between the authorities and religious organisations, as well as about the practice of harmonious collaboration.

As at previous conferences, the *History* section was very informative, in which reports were presented on Buddhist cultures in Primorye, Buryatia,

Kalmykia, Tyva, Mongolia, China and Tibet, as well as reviews of Buddhist traditions that now take root in Krasnoyarsk, Astrakhan Region and Belarus. Separately, we should note the report by A. A. Shimanskaya "Kunga Dorje's 'Debter Marpo' in the context of the development of historical thought in Tibet": here the author presented the historical work of an outstanding medieval master, for the first time translated from Tibetan into Russian.

The *Practice* section covered mainly the issues relevant to modern organisations of Karma Kagyu. They dealt with various aspects of the life and practice of Buddhist laymen.

Being smaller this year, the *Text—Discourse—Translation* section focused primarily on tantric texts and features of their translation from Tibetan and Sanskrit.

The *Philosophy* section showed how diverse the approaches to interpretation of aspects of Buddhist doctrine in the modern world can be. Of great interest is the report of A. S. Kolesnikov, DSc in philosophy, "Traditional and modern Buddhist thought as a potential source of new views on the nature of mind and consciousness".

The *Buddhism In The Light Of Modern Scientific Knowledge* section brought wonderful discoveries this time. Among other reports, two studies were dedicated to the influence of Buddhist practice (meditative and informal) on brain activity and on emotional state of a person: "Studying meditative states using the correlation dimension of reconstructed EEG attractors" by L. A. Dmitrieva, PhD in physics and mathematics, and her colleagues, and "A study of Buddhists' cognitive and communicative openness" by M. I. Yasin, PhD in sociology. It is to be hoped that these works mark the beginning of a process of serious study by contemporary science of such a seemingly remote phenomenon as the traditional Buddhist training of mind.

Within the framework of the conference "Vajrayana Buddhism in Russia: At the Crossroads of Cultures", two roundtable meetings were held under the general title "Buddhist artifacts and art objects on the territory of Russia". There were reviews of expositions of several Russian museums and private collections, as well as new findings made, in particular, on the territory of Krasnoyarsk Region.

The editors of the collective monograph express their gratitude to all the participants and guests of the conference. There is no doubt that from such exchanges benefit both scientists and representatives of Buddhist associations. The editorial board hopes for further fruitful cooperation.

A. Sh. Koibagarov, E. V. Leontyeva

Приветствия

Р. Г. Рафиков,
кандидат исторических наук, заместитель начальника Управления общественных связей администрации губернатора Красноярского края, главный редактор журнала «Этно-Мир на Енисее»:

— Доброе утро, уважаемые друзья. Сегодня мы проводим очень интересную, очень важную и презентабельную международную конференцию, посвященную проблемам и вопросам буддизма в Красноярском крае, в Российской Федерации и за пределами Российской Федерации. Я очень рад приветствовать вас на территории Красноярского края от имени администрации губернатора Красноярского края и желаю вам плодотворной, конструктивной работы. Я думаю, что в течение трех дней у нас будет о чем поговорить, ведь тематика конференции очень обширная. И, будучи управленцем-прагматиком, я выражаю пожелание, чтобы ваши научные изыскания имели выход и на практическую составляющую всей нашей жизни и деятельности. Потому что, как говорилось в одном из знаковых фильмов периода перестройки: «Зачем дорога, если она не ведет к храму?» Зачем научная конференция, если она не дает какие-то рекомендации, посылы всему обществу, в том числе и власти, институтам гражданского общества, представителям различных национальностей, которые считают себя этническими буддистами, и в целом всем людям, которые интересуются этой проблематикой? Еще раз я поздравляю вас со столь знаменательным событием. По крайней мере для Красноярского края это действительно событие. И давайте сейчас приступим к работе в рамках конференции на нашей красноярской земле, нашу научно-практическую конференцию теперь можно объявить открытой. В завершение, чтобы воодушевить вас, позвольте зачитать сочиненную мною экспромтом веселую «сибирскую частушку»:

Нынче день рождения у супруги Яны,
Я ж — на конференции буддизма Ваджраяны.

Т. С. Савельева,
директор Государственной универсальной научной библиотеки Красноярского края:

— Добрый день, уважаемые гости нашего края, нашего города. Мне очень приятно, что вы выбрали нашу библиотеку для проведения конференции, потому что, действительно, библиотека сегодня, по крайней мере в Красноярском крае и в городе Красноярске, — то место, где собираются самые разные люди. Они различаются по возрасту, полу, уровню образования и по вероисповеданию и встречаются на площадке нашей библиотеки, обсуждают различные проблемы: мировые, семейные, очень крупные и очень маленькие; читают стихи; познают новое. И конечно же, мы с удовольствием всегда принимаем их. Я надеюсь, что материалы вашей конференции, так же как и материалы предыдущей конференции, попадут в фонды нашей библиотеки. Потому что мы, может быть, перестанем заниматься наукой и вообще уйдем из жизни, а то, что мы оставили на бумаге, останется навсегда в нашей библиотеке для всех будущих поколений. Я думаю, что у вас будет возможность посмотреть наш прекрасный город, и мы готовы показать вам все, что есть в нашей библиотеке. Мы будем рады видеть вас все эти дни. Я желаю вам доброго здоровья и всего самого лучшего!

И. А. Черкасов,
и. о. заместителя директора Красноярского краевого краеведческого музея:

— Я рад поприветствовать участников этой конференции на красноярской земле. Сегодня, как многие знают, православные отмечают праздник Покрова Пресвятой Богородицы и к этому дню всегда ждут снега. И у нас сегодня выпал снег, так что сегодня у нас погода замечательная, самая лучшая, какая должна быть. И сегодня еще один праздник красноярский и даже всероссийский — сегодня, 14 октября, у нас ежегодно отмечают день рождения Прасковьи Федоровны Суриковой. Это женщина, которая подарила миру величайшего русского художника — Василия Ивановича Сурикова. В. И. Суриков — русский национальный гений и при этом человек, который хорошо знал и любил культуру других народов, в том числе коренных народов Сибири, и который говорил, как художник, о красоте. Говоря о красоте, он рассуждал: вот есть понятие «античная красота». А что греки вкладывали в это понятие? Это значит гармония черт лица — не определенный тип, а гармония именно черт лица. И такую античную, греческую красоту можно найти в остяке (остяками тогда называли хантов). Сибирь — это место, где всегда были люди разных национальностей, разных вероисповеданий. Сейчас говорят о толерантности, но есть такая вещь, без которой толерантность невозможна, — это знание. Поэтому чем больше мы знаем о других культурах — православной, католической, мусульманской, иудейской, буддийской, тем больше шансов достичь толерантности. То, что конференция «Буддизм Ваджраяны в России» проводится здесь, на красноярской земле, — это огромный шаг в достижении того, что можно назвать толерантностью, дружбой народов, диалогом культур и т. д.

Я приветствую конференцию не только от себя лично, но и от Красноярского краевого краеведческого музея. Музей этот был создан в 1889 г., а уже через несколько лет в его фондах оказываются первые предметы буддийской коллекции. И сейчас эта коллекция обширна. Об этом расскажет сотрудница нашего музея канд. ист. наук Н. А. Орехова в ходе конференции. Наш краеведческий музей хранит культуру разных народов, проживающих на территории края, предметы буддийской культуры в том числе.

Сейчас в научной жизни красноярцев очень напряженное время. Только вчера закрылся Сибирский исторический форум, который был посвящен экономическому развитию Сибири, и на нем обсуждали важность вопросов культуры, вопросов религиозного образования, религиозного разнообразия, потому что это то, что очень важно для всего процесса развития страны. Был там и один из наших гостей — это директор Санкт-Петербургского института истории РАН Николай Николаевич Смирнов. Он, говоря о 1917 годе, заметил, что тогда произошла церковная революция,

причем в понятие «церковная революция» он вкладывал не только понятие христианской церкви, но и религии в целом: 1917-й год изменил положение не только христианства, но и ислама, буддизма. И Николай Николаевич просил меня передать подарок от Сибирского исторического форума — уникальное издание, посвященное истории Санкт-Петербургского института истории РАН, — библиотеке Сибирского федерального университета, что я и рад сделать сейчас через присутствующего здесь заведующего кафедрой этого университета Владимира Григорьевича Дацышена.

Е. В. Леонтьева,
кандидат исторических наук, преподаватель кафедры регионоведения Института стран Востока, главный редактор журнала «Буддизм.ru», учитель Алмазного пути, Москва:

— Дорогие коллеги, большое спасибо, что вы прибыли на эту конференцию, потому что это для нас всегда возможность обменяться какими-то очень важными вопросами. И сейчас я просто обозначу несколько вещей, которые произошли благодаря нашим научным конференциям «Буддизм Ваджраяны в России» и научным круглым столам, посвященным буддизму. Я должна была сделать еще доклад на пленарном заседании об опыте взаимодействия буддийских центров Карма Кагью с образовательными учреждениями, но, может быть, я скажу сейчас несколько слов и об этом, чтобы не говорить дважды.

В 2010 году началась адаптация проекта Министерства науки и образования, который называется «11.18» — это основа религиозных культур и светской этики. Конечно, здесь могут быть разные мнения о том, насколько нужно преподавание религии именно в школах, начиная с 4-го класса. По крайней мере адаптация проекта прошла успешно, после этого были созданы данные модули. И 1 сентября — в 2012 и в 2013 гг. — этот проект (курс, цикл) начал преподаваться уже в школах. Но еще с 2010 г. или даже с 2009 г. наш московский центр Алмазного пути первым стал сотрудничать с Министерством науки и образования, а позже и Иркутский центр. Затем, я знаю, в Красноярском буддийском центре тоже началось такое сотрудничество. Были заключены договоры между буддийскими центрами Алмазного пути и институтами повышения квалификации работников образования, на основе которых буддийские центры приняли участие в процессе повышения квалификации работников образования. И в результате около 300 учителей разных регионов побывали в буддийских центрах, на буддийских выставках, ознакомились с жизнью буддийских культур и с основами буддизма, послушали лекции по истории и философии буддизма. В этом участвовали такие города, как Иркутск, Красноярск, Томск, Волгоград, Самара, Тольятти и Москва. В Москве

по инициативе Московской городской думы проходили встречи буддистов со школьниками под названием «Диалог культур». В рамках этого проекта дети, подростки, учащиеся старших классов приходили в наши центры, где им читали лекции, проводили для них мастер-классы по буддийскому изобразительному искусству и т. д. То есть у нас уже происходит такое практическое тесное взаимодействие, чему мы очень рады. Я надеюсь, что на этой конференции появятся какие-то планы дальнейшего благотворного сотрудничества. Большое спасибо.

Б. У. Китинов,
кандидат исторических наук, доцент Российского университета дружбы народов, Посланник культуры Монголии в РФ, член рабочей группы по стратегии развития воспитания в РФ при Минобрнауки РФ, член Методического объединения по учебному курсу ОРКСЭ Минобрнауки РФ, Москва:

— Я рад приветствовать всех участников конференции и хотел бы сказать, что данная конференция проводится каждые два года на хорошем, высоком научном и организационном уровне, поэтому она становится все более и более авторитетной. В буддизме одна из основных идей — это идея движения. И конференция движется, она набирает обороты. Нам удается находить новые пути, возможности и горизонты. Я со своей стороны всегда рад сотрудничать с организаторами этого мероприятия и уверен, что дальнейшее развитие конференции сможет продвигать науку в тех направлениях, в которых, возможно, официально наука не всегда может двигаться, так как несколько огра-

ничена в своих возможностях. А вот настоящая конференция как раз предлагает возможности без каких-либо ограничений, без каких-либо условностей. Я надеюсь, что это направление сохранится, и думаю, что мы сможем совместно продвигать его и в дальнейшем. Спасибо.

В. Г. Дацышен,
доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой всеобщей истории Гуманитарного института Сибирского федерального университета (Красноярск):

— Уважаемые коллеги! Очень приятно видеть так много гостей в нашем городе Красноярске. Я надеюсь, что ваш приезд не ограничится только участием в работе конференции, что вы много узнаете по истории нашего региона, наладите связи. В свою очередь, я надеюсь, что в рамках сегодняшней экскурсии будет возможность встретиться с вами на территории Сибирского федерального университета и осветить некоторые интересные для вас вопросы по истории города и по современной ситуации. Пожалуйста, я готов сегодня в конце экскурсии это сделать. Спасибо большое, что вы приехали; будем надеяться, что установленные связи помогут в дальнейшем развиваться в вашем направлении — оно очень перспективное, в том числе и для нашего региона.

А. М. Шустова,
кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра индийских исследований ИВ РАН, руководитель лектория «Новая мысль» при ИВ РАН, главный редактор альманаха «Серебряная чаша», Москва:

— Здравствуйте, дорогие коллеги! У меня приветствие от директора Института востоковедения РАН — Валерия Павловича Андросова:

«От имени Института востоковедения РАН сердечно приветствую проведение Пятой Международной научно-практической конференции „Буддизм Ваджраяны в России: на перекрестке культур“.

Отрадно осознавать, что очередной буддийский форум проводится в городе Красноярске — крупнейшем культурно-образовательном и научном центре Сибири, имеющем богатую и древнюю историю.

Учение Ваджраяны является сердцевиной философии Махаяны. Изучение его в России уже имеет свою традицию, нацеленную на самый широкий междисциплинарный обмен, синтез теоретических исследований и практического опыта. Такой подход находится в русле самых прогрессивных тенденций современной науки.

Идеи буддизма, несмотря на свою тысячелетнюю историю, являются актуальными и в веке двадцать первом, когда делаются попытки расшатать основы государства, культуры, самого человеческого бытия. Духовность буддизма еще не до конца осознана, и его традиции уже не могут быть достоянием узкого круга лиц.

Подлинная природа ума и сознания — Просветление. Для того, кто следует Алмазному пути, современное состояние мира дает много возможностей для глубоких внутренних размышлений, для постижения истины, присущей природе Будды. Только видя совершенство в несовершенстве мира, можно обрести точку опоры в ускоряющемся потоке явлений и событий. Очищенный ум приводит к правильному пониманию и правильному действию.

Применение научного подхода к тому, о чем раньше было не принято даже рассуждать, — черта нашего времени. Учение Ваджраяны здесь не исключение и может хорошо послужить в деле понимания как собственно природы человеческого ума и сознания — чем все активнее стала заниматься современная наука, — так и в практическом плане дать ориентиры в духовной практике отдельного человека.

Уверен, что эта конференция пройдет на высоком научном уровне и станет важным вкладом в развитие буддологии, а также в развитие социологии, образования и междисциплинарных областей знания, изучающих природу человека».

А. М. Алексеев-Апраксин,
доктор культурологии, доцент Института философии СПбГУ, Санкт-Петербург:

— Я поздравляю нас с тем, что продолжается и радует своим постоянством в этом непостоянном мире, — вот уже Пятый международный научно-практический форум, который нас балует новыми встречами, интересными местами, возникающими связями и, что приятно, — непременно выходящими в свет коллективными монографиями, в которых обобщается опыт наших встреч. Большое спасибо за это оргкомитету и координаторам конференции. Большое спасибо Российской ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью и Красноярскому буддийскому центру Алмазного пути за теплый прием, заботу и блестящую организацию этого мероприятия. Спасибо Администрации Красноярского края за поддержку и деятельное участие в проведении конференции. Спасибо гостеприимной Государственной универсальной научной библиотеке Красноярского края и Красноярскому краевому краеведческому музею. Очень приятно было услышать привет и от директора института Востоковедения РАН В.П.Андросова. Хочется особо поблагодарить

Центр философской компаративистики Санкт-Петербургского государственного университета, который я здесь тоже представляю. Отдельное спасибо Институту истории и археологии АН Монголии, с которым, я надеюсь, мы будем развивать наше сотрудничество.

Наша нынешняя конференция имеет подзаголовок «На перекрестке культур». Мне представляется это положение «на перекрестке», то есть ощущение себя в центре, очень важным, потому что это положение позволяет нам как-то рефлексировать этот культурный синтез. Выход «на перекресток» — это всегда наблюдение за смешением разного. Это очень ценно и для общества, и для культуры, и для политики, и для экономики. Несомненный интерес открывается «на перекрестке» и для научных исследований. Потому что исследования, рождающиеся из компаративистики, несмотря на свою специфичность и многообразие в тематике, в различии подходов, в авторских позициях, свидетельствуют как минимум о двух видах сопутствующих им научных открытиях. Первое — это выявление общих, универсальных знаний, которые в разных культурах были выведены независимо друг от друга, из разного культурного опыта, в разное время, у разных народов, в разных культурных пространствах, — и они были открыты и были востребованны этими разными народами. Второй момент — это выявление культурных несовпадений, что позволяет открыть те стороны реальности, о которых мы, возможно, до встречи этого «разного» даже не подозревали, не обращали на это внимания. В этом смысле всех нас, кто занимается этими исследованиями «на перекрестке культур», я могу поздравить. Мы движемся по верному академическому пути, и у нас нет никаких проблем ни с актуальностью, ни с новизной.

В заключение, пользуясь случаем, я хотел бы передать всем вам многообразные благопожелания от профессора Дмитрия Леонидовича Спивака и профессора Дэндэра Бодарча — руководителей кафедры по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики культур и межрелигиозного диалога ЮНЕСКО, которая недавно переехала из московского офиса в штаб-квартиру в Париже. Они продолжают интересоваться нашими встречами, благодарят нас за сотрудничество с ЮНЕСКО и очень признательны за то, что мы осуществляем работу, которая совпадает с основной деятельностью ЮНЕСКО. Спасибо.

С.-Х. Д. Сыртыпова,
доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института проблем экологии и эволюции им. А. Н. Северцова РАН, Москва:

— Здравствуйте, уважаемые хозяева, гостеприимно принявшие нас с теплом, с истинным сибирским благодушием, мы это почувствовали

вчера. Большое спасибо организаторам. Я не первый раз участвую в мероприятиях, которые устраивает Российская ассоциация буддистов школы Карма Кагью, и каждый раз вы удивляете своим высоким уровнем и какой-нибудь новинкой. Вот и этот кочевой характер ваших научных конференций о Ваджраяне мне кажется очень полезным. Это такая прекрасная находка, что буддисты разных регионов могут почувствовать себя не забытыми, охваченными в процессе общего буддийского движения. Проживая в Москве, этнически я представляю Бурятию. В конце сентября в Китае состоялся четвертый буддийский форум, организованный китайской ветвью Махаяны. Там собралось очень много представителей из разных стран — практически весь буддийский мир. На этот форум были приглашены и представители науки. И это очень полезно, потому что в современном мире информационный поток идет настолько плотно, что в этом потоке просто тонешь и достучаться до человека становится очень сложно. И в таких конференциях, как наша нынешняя конференция по Ваджраяне, — в таких вот теплых, точечных, кочующих мероприятиях очень нужно устанавливать и поддерживать связи друг с другом, при этом объединяя и духовенство, и ученых, и мирян. Поэтому спасибо вам всем большое.

Я хотела бы для Красноярской краевой государственной научной библиотеки, которая тоже участвует в этом замечательном мероприятии, передать одну из последних книг, которая вышла у бурятских коллег. Одним из авторов этой книги являюсь и я. Огромное всем спасибо.

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, учитель Алмазного пути, Санкт-Петербург:

— Я рад приветствовать всех участников и гостей этой конференции и очень благодарен Рашиту Гиззатовичу Рафикову, нашему старому другу. Еще в начале 1990-х было несколько славных дьяконов и священников — Кураев, Плотников, Александр Блогин, которые определили Карма Кагью как необуддийскую, не тоталитарную, но «деструктивную» секту. Соответственно, это было первое такое «научное» исследование Карма Кагью. И мы приняли эстафету из их рук и тоже начали исследования — начали изучать сами себя и создали эту конференцию. Наша конференция действительно не похожа на другие конференции. То есть разные религиозные организации тоже делают такие конференции, но основная задача этих конференций — хвалить самих себя и «опускать» своих врагов.

У нас же конференция с самого начала задумывалсь как строго научная и была таковой, то есть совершенно не ангажированной, для того чтобы действительно понять — кто же мы такие, какая мы такая «секта» или что там деструктивного, и что там «нео» и как мы можем быть, прежде всего, известны научному сообществу, всему обществу, власти. А с другой стороны — нужно было выяснить, как мы должны меняться для того, чтобы быть более понятными, более полезными и помогать всем живым существам, что является целью всех буддийских сект.

И вот у нас уже пятая конференция за восемь лет. Восемь — это очень хорошая символическая цифра в буддизме. Мы действительно вышли на такой уровень, что нам помогают все главные институты в России. Нам помогают (или сотрудничают с нами) все главные музеи страны. Мы работаем совместно со всеми администрациями регионов и городов, где мы проводим наши конференции. И у нас с последним законодательным пакетом — «законом Яровой» нет разногласий. Что бы ни говорили, как бы ни общались с обществом религиозные организации — это все называется миссионерством. Тем не менее у нас нет глобальных миссионерских планов. Мы не хотим сделать ни ученых буддистами, ни все население России буддийским. Но мы совершенно уверены, что буддийские ценности нужны и важны для современного мира, для современной России. Они показывают пример миролюбивого, терпимого, дружелюбного отношения к чужим, другим взглядам и другому миропониманию, если это только не создает угрозу жизни и свободе людей. Мы думаем, что изучение и исследование буддизма в целом и в частности буддийской медитации научными методами будет способствовать улучшению здоровья людей — и физического, и психического. Мы хотим, чтобы все богатства, накопленные буддийским учением, буддийской культурой, культурой буддийских народов, были известны миру и этим миром использовались. Спасибо за внимание.

Greetings

R. G. Rafikov,
PhD in History, Deputy Head of Public Relations Department, Administration of Krasnoyarsk Region, editor-in-chief of "Etno-mir na Yenisee" (Ethno-world of Yenisei region) magazine:

'Good morning, dear friends. Today we are holding a very interesting and important international conference dedicated to problems and issues of Buddhism in Krasnoyarsk Region, the Russian Federation and abroad. I'm happy to greet you in Krasnoyarsk Region on behalf of the regional Administration and wish you fruitful work. I suppose that there will be a lot of things to discuss during these three days since there's such a vast range of conference topics. Being a pragmatic executive, I express my wish that our scientific findings should have practical application in our lives and activity. Quoting one of symbolic films of the Perestroika period, I can say, "What for is the road if it doesn't lead to a temple?" What for is the conference if it doesn't bring any recommendations or messages to the society including the authorities, civil society institutions, representatives of different nationalities which consider themselves ethnic Buddhists, and in general to all people interested in this topic? I congratulate you once more with this symbolic event. It is really an outstanding event at least for Krasnoyarsk Region. Let's start our work at the conference on the Krasnoyarsk ground. Our scientific conference has begun. Let me encourage you with a merry ad-lib in a style of a "Siberian couplet":

"Today is the birthday of my wife named Yana,
But I'll stay at the conference on Vajrayana".'

T. S. Savelyeva,
Head of State Universal Scientific Library of Krasnoyarsk Region:

'Good afternoon, dear guests of our region and our city. It's an honour that you chose our library to hold the conference because nowadays it's the place

where different people gather; at least it is so in Krasnoyarsk Region and in Krasnoyarsk city. They differ in age, gender, education and confession but they get together in our library to discuss different big or small, world or family issues, they recite poetry, learn something new... And of course we welcome all of them. I hope that the materials of your conference as well as the materials of the previous one will get into our library funds. We might stop pursuing scientific studies or even pass away but the knowledge left on paper will stay permanently in our library for the future generations. I think that you will have a chance to see our beautiful city and we are ready to show you everything we have in our library. We will be happy to meet you all these days. I wish you good health and all the best!'

I. A. Cherkasov,
Acting Deputy Director of Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore:

'I'm glad to greet the participants of this conference on the Krasnoyarsk land. As many of you know, today Orthodox Christians celebrate the Feast of the Deposition of the Mantle of Our Lady when it is expected to be snowing. Today it was snowing, so the weather is wonderful, as it should be. And today, October, 14, is yet another local or even all-Russia holiday when we celebrate the birthday of Praskovya Fyodorovna Surikova. This woman gave birth to the great Russian artist Vasily Ivanovich Surikov. He was a Russian national genius and a man who knew and loved culture of other peoples including indigenous peoples of Siberia, and who artistically spoke about beauty. Speaking about beauty, he mentioned the notion of "classical beauty". What did Greeks mean by this? This means harmony of facial features, not a certain type but harmony of facial features. Such classical, Greek beauty can be found in Ostyaks (the former name of Khanty people). Siberia was always a multiethnic and multiconfessional place. Nowadays we talk a lot about tolerance but it's not possible without one thing—without knowledge. Therefore the more we know about other cultures, be it Orthodox, Catholic, Muslim, Judaic or Buddhist, the more chances we have to come to tolerance. The fact that the conference "Vajrayana Buddhism in Russia" is held here on the Krasnoyarsk ground is a big step in achieving what we call tolerance, national cohesion, dialog of cultures, etc.

I greet the conference not only personally but also on behalf of Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore. The museum was founded in 1889, and after few years, the first items of the Buddhist collection appeared in its funds. At the moment this collection is extensive. Our employee N. A. Orekhova, PhD in history, will tell us about it at the conference. Our museum of Local Lore preserves the culture of different peoples inhabiting the territory of the region and keeps items of the Buddhist culture.

Nowadays we are in a very intense period in the scientific life of Krasnoyarsk. Just yesterday the Siberian Historical Forum finished. It was dedicated

to economic development of Siberia. Issues of culture, religious education and religious diversity were discussed within its framework because it's very important for the development of the whole country. One of our guests participated in it—Nikolai Nikolayevich Smirnov, Director of Saint-Petersburg Institute of History of RAS. Speaking about 1917, he mentioned that it was the year when the church revolution happened. By the "church revolution" he meant changes not only in the Christian church but in religion as a whole. The year 1917 changed the state of affairs not only in Christianity but also in Islam and Buddhism. Nikolai Nikolayevich asked me to hand over a present from the Siberian Historical Forum to the library of the Siberian Federal University. It's a unique publication dedicated to the history of Saint-Petersburg Institute of History of RAS. I'm happy to give it to Vladimir Grigoryevich Datsyshen, the Head of a Department of this University.'

E. V. Leontyeva,
PhD in history, lecturer at Department of Regional Studies (Institute of Oriental Studies), editor-in-chief of "Buddhism.ru" magazine, Diamond Way teacher, Moscow:

'Dear colleagues, thank you very much for attending the conference because it is always a chance for some important exchange. And now I will just specify a few things which happened thanks to our scientific conferences "Vajrayana Buddhism in Russia" and round-table meetings dedicated to Buddhism. I am supposed to give a talk at the plenary session on experience of cooperation between Karma Kagyu Buddhist centres and educational institutions but maybe I will also tell a few words about this now to avoid talking about this twice.

2010 was the year when the adaptation of the project called "11.18" introduced by the Ministry of Education and Science started. It concerns the basics of religious cultures and secular ethics. Of course, there can be different opinions on how much it is needed to teach religions at schools starting from the 4th grade. At least the adaptation of the project went well, after which these modules were created. In 2012 and 2013, on September 01, this project (course, cycle) started to be taught at schools. But already in 2010 or even 2009 our Moscow Diamond Way centre became the first one to cooperate with the Ministry of Education and Science, and later our Irkutsk centre joined. I know that later on, the Krasnoyarsk Buddhist centre started such cooperation. Diamond Way Buddhist centres concluded agreements with some Advanced Training Institutions for Educators. They became the basis on which Buddhist centres participated in the process of advanced training of educators. As the result, around 300 teachers from different regions visited Buddhist centres and exhibitions, got acquainted with the life of Buddhist cultures and the basics of Buddhism and listened to lectures on history and philosophy of Buddhism. The following cities partici-

pated in this: Irkutsk, Krasnoyarsk, Tomsk, Volgograd, Samara, Togliatti and Moscow. In Moscow, meetings of Buddhists and school children named "The Dialogue of Cultures" were held upon the initiative of the Moscow City Duma. Within the framework of this project, children, teenagers and senior school children visited our centres where we gave talks, held workshops on Buddhist art, etc. It means we already have such practical close cooperation which pleases us a lot. I hope that at this conference some plans of further fruitful cooperation will appear. Thank you very much.'

B. U. Kitinov,
PhD in history, associate professor at Peoples' Friendship University of Russia, Cultural Envoy of Mongolia in the Russian Federation, member of working group on development strategy for education in the Russian Federation at Ministry of Education and Science, member of Methodical Association on ORKSE educational course at Ministry of Education and Science, Moscow:

'I'm glad to greet all the participants of the conference and would like to say that it is held every second year at a high scientific and organisational level; that's why it becomes more and more reputable. One of the main ideas in Buddhism is the idea of movement. And the conference is moving; it gains momentum. We manage to find new ways, opportunities and horizons. I'm always ready to work with the organizers of this event, being sure that further development

of the conference can advance the science in such fields where the official science is not always able to move on because its possibilities are somehow restricted. So, the present conference gives such opportunities without restrictions or formalities. I hope that this direction will be preserved and think that together we will manage to continue promoting it. Thank you.'

V. G. Datsyshen,
DSc in history, professor, head of Department of World History at Humanitarian Institute of Siberian Federal University, Krasnoyarsk:

'Dear colleagues! It's a pleasure to see how many guests are visiting Krasnoyarsk. I hope that your visit will not be limited to participating in the conference and you will learn a lot about the history of our region and establish connections. I hope that during today's guided tour I will have a chance to meet you at Siberian Federal University and throw light on some issues of the city's history and modern situation. I'm ready to do this in the end of this guided tour today. Thank you very much for your visit. Let's hope that the established connections will help further development in our direction. It is very promising, for our region as well.'

A. M. Shustova,
PhD, senior research associate, Centre for Indian Studies of Institute of Oriental Studies of RAS, head of "Novaya Mysl" lecture hall at Institute of Oriental Studies of RAS, editor-in-chief of "Serebryanaya Chasha" almanac, Moscow:

'Good afternoon, dear colleagues. I brought you greetings from Valery Pavlovich Androsov, Head of the Institute of Oriental Studies of RAS:

"On behalf of the Institute of Oriental Studies of RAS I extend my warm greetings to the Fifth International Scientific and Practical Conference 'Vajrayana Buddhism in Russia: At the Crossroads of Cultures'.

"It is gratifying to realize that yet another Buddhist forum is being held in Krasnoyarsk city—the biggest cultural, educational and scientific centre in Siberia with its rich and long history.

"The Vajrayana teaching is the core of Mahayana philosophy. Its studies in Russia have their own tradition aimed at the widest interdisciplinary exchange, synthesis between theoretical research and practical experience. Such approach is congruent with the most progressive tendencies in modern science.

"Despite having thousand years of history, Buddhist ideas are still relevant in the 21st century when we witness attempts to undermine the basic

principles of the state, of culture and of human existence itself. Spirituality of Buddhism is not fully grasped yet; Buddhist traditions can't belong to a limited circle.

"The real nature of mind and consciousness is Enlightenment. For a follower of the Diamond Way, the current state of the world gives a lot of opportunities for deep contemplation, for realization of the truth inherent to the Buddha nature. Only seeing perfection in the imperfect world, one can obtain a reference point in the ever accelerating stream of phenomena and events. The purified mind leads to the right understanding and right action.

"Our time is characterized by application of the scientific approach towards something that was not even discussed in the past. The Vajrayana teaching is not an exception here and it may bring us closer to understanding the nature of human mind and consciousness (modern science gets more and more involved into this) and give practical reference points for the spiritual practice of an individual.

"I'm sure that this conference will be held according to the high scientific standards, becoming an important contribution to the development of Buddhist studies as well as sociology, education and interdisciplinary fields of knowledge exploring the human nature".'

A. M. Alekseev-Apraksin,
DSc in cultural studies, associate professor at Philosophy Institute of St. Petersburg State University (Saint-Petersburg):

'I congratulate us with the event which goes on and pleases us with its continuity in this world of impermanence. It is already the 5th International Scientific and Practical Forum. It spoils us with new meetings, interesting places, appearing connections, and pleases us by publishing multi-author monographs which generalize experience of our meetings. I am very grateful for this to the organizers and coordinators of the conference. Thanks a lot to the Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association and Krasnoyarsk Diamond Way Buddhist Centre for the warm welcome, care and brilliant organisation of this event. Thanks to the Administration of Krasnoyarsk Region for their support and active involvement in holding the conference. Thanks to the hospitable State Universal Scientific Library of Krasnoyarsk Region and Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore. It was very pleasant to hear greetings from the Head of the Institute of Oriental Studies of RAS, V. P. Androsov. I'd like to express special gratitude towards the Centre for Philosophical Comparative Studies, Saint-Petersburg State University, which I represent here as well. Special thanks to the Institute of History and Archaeology of Mongolian Academy of Sciences with which we will hopefully develop our cooperation.

This conference's subtitle is "At the Crossroads of Cultures". I believe that imagining oneself at a crossroads as if being in the centre is very important because this position allows one to reflect on this cultural synthesis. Coming out at the crossroads always leads to observation of a mixture of different aspects. This is very valuable for the society, culture, politics and economy. Such a "crossroads" becomes interesting for scientific researchers too, because researches appearing from comparative studies are not only unique and various in topics, approaches and authors' viewpoints. They tell about at least two scientific discoveries. The first one is uncovering general, universal knowledge which appeared separately in different cultures based on different cultural experience, in different periods, in different nations and in different cultural spaces. They were discovered and used by these different nations. The second one is uncovering cultural discrepancies. This allows us to open such aspects of reality of which we probably have had no idea or haven't paid attention to. Having this in mind, I can congratulate everyone who is involved in such a research "at the crossroads of cultures". We are walking the right academic path dealing with new and unique things.

Finally, I'd like to use the chance and send to all of you many good wishes from professor Dmitry Leonidovich Spivak and professor Dender Bodarch, the head of UNESCO Department of Comparative Studies of Spiritual Traditions, Cultural Specifics and Inter-Religious Dialogue which moved from its Moscow office to the headquarters in Paris. They still show their interest in our meetings, thank us for cooperating with UNESCO and express gratitude for implementing the work which corresponds to the main activity of UNESCO. Thank you.'

S.-Kh. D. Syrtypova,
DSc in history, leading research associate at A. N. Severtsov Institute of Ecology and Evolution, Moscow:

'Hello, dear hosts, you gave us such hospitable and warm reception and welcomed us with truly Siberian kindness! We felt this yesterday. Thanks a lot to the organizers. It's not the first time that I participate in events held by the Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association. Every time I'm surprised by the high standards of organisation and some new features added. This nomadic style of your scientific conferences on Vajrayana also seems very fruitful. It's an amazing idea to help Buddhists of different regions feel not forgotten but included into the process of a common Buddhist movement. Living in Moscow, I'm an ethnical representative of Buryatia. In the end of September, the 4th Buddhist forum organised by the Chinese branch of Mahayana was held. Great amount of representatives of different countries, almost the whole Buddhist world, gathered together. Scientific representatives were also invited to that forum. This is very beneficial because in the modern world, the stream of

information is so dense that we are sinking in it, and reaching a person becomes really hard. At such conferences like our Vajrayana conference, at such warm, nomadic events, it is necessary to establish and maintain our connections that unite clergy, scientists and laypersons. Therefore thanks a lot to all of you.

I'd like to give one of the latest books published by Buryatian colleagues to the State Krasnoyarsk Scientific Library which also participates in our wonderful event. I'm one of its contributing authors. Thank you very much to all.'

A. Sh. Koibagarov,
President of Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association, member of expert council of Moscow State Duma Committee on Public Associations and Religious Organisations, Diamond Way teacher, Saint-Petersburg:

'I'm glad to greet all the participants and guests of this conference and express my gratitude to our old friend Rashit Gizzatovich Rafikov. Already in the beginning of the 90's there were several fine deacons and priests (Kurayev, Plotnikov, Alexander Blogin) who defined Karma Kagyu as a Neo-Buddhist, non-totalitarian but "destructive" sect. So it was the first "scientific" research of Karma Kagyu. We took up the torch from them and also started researching. We started exploring ourselves and created this conference. It really differs from other conferences. I mean, different religious organisations also hold similar events but their main aim is to praise themselves and put their enemies down. Our conference is initially intended as scientific, i.e. completely non-biased so that we can really understand who we are, which kind of "sect" we are, what is destructive and "neo" in it and first of all how the scientific community, society and authorities can get to know us. On the other hand, we need to find out what changes must be made in order to be understandable, more useful and helpful to all sentient beings which is the goal of all Buddhist sects.

So, here we have a fifth conference in eight years. Eight is a very good symbolic number in Buddhism. We really reached the level when we get help from all main institutions in Russia. The main museums of the country help us (or cooperate with us). We work together with all regional and city administrations where we hold our conferences. And we don't have any contradictions as to the latest legislative package, the "Yarovaya law". No matter what religious organisations say or how they interact with the society, all this will be called missionary activities. Nevertheless, we don't have global missionary plans. We want neither scientists nor all population of Russia convert into Buddhism. But we are completely sure that Buddhist values are necessary and important for the modern world, for modern Russia. They show an example of peaceful, tolerant and amicable attitude towards foreign or different worldviews if this doesn't endanger people's life and freedom. We consider that study and research

of Buddhism in general and Buddhist meditation in particular using scientific methods will promote improvements in people's physical and mental health. We wish that all richness of the Buddhist teaching and the Buddhist culture, cultures of Buddhist peoples, would be available to the world and be used by it. Thank you for your time.'

Буддизм и общество

1

Buddhism and Society

Алексеев-Апраксин А. М.
Санкт-Петербург

Алмазный путь – воззрение и методы трансперсональной мобильности

В современной научной литературе найдется немало работ, в которых проводится сравнение буддийской и западной философии. Значительную историю имеет и изучение взаимного влияния буддийского и западного искусства. Не обделены вниманием исследователей пересечения этической и эстетической мысли Востока и Запада. В последние десятилетия снискала популярность фиксация совпадений буддийской онтологии с новейшими естественнонаучными теориями (теорией суперструн, голографической структуры Вселенной, квантовой физикой и т. п.). Однако не меньшие перспективы следует признать и за исследованиями повсеместно происходящей трансформации культурной реальности. Актуальность изучения данной сферы сегодня обусловлена глобальными культурными диффузиями, информационной избыточностью и возрастанием разного рода мобильности. Анализу понятия «путь» (в восточной и западной мысли) и мобильности как актуальной современной практики и посвящена данная статья.

«Путь» — это чрезвычайно важная и распространенная категория и на Востоке, и на Западе. Обращенная к миру и человеку, она часто используется для описания процессов, разворачивающихся во времени. Как «путь» нередко осмысляется и жизнь человека. Впрочем, следует отметить, что на Востоке данное понятие и употребляется чаще, и трактуется шире, чем на Западе. Вообще, чем бы ни занимались люди на Востоке, они нередко это свое занятие толкуют как путь. Например, люди, специализирующиеся на заваривании чая, говорят о «пути чая», воины — говорят о «пути воина», каллиграфы — о «пути кисти и туши». В западном мире понятие «жизненный путь» тоже распространено, но применяем мы его как фигуру ретроспективную, чаще в исторических описаниях. Мы можем сказать о творческом пути композитора или художника прошлого, но никто не скажет: «Я иду по пути гитариста» или «Я иду по пути медра-

ботника». То есть на Востоке это понятие схватывает другую реальность. Человек, идущий по пути, использует то, с чем имеет дело, не только для совершенствования в профессии, но также для познания себя и мира в целом. Да и достигнутое мастерство он трактует не как собственное достижение, а как следствие выбранного пути.

В отношении буддизма можно сказать, что путь — это его ключевое понятие. Четвертая и самая вдохновляющая из Благородных истин — это истина пути. Человеческое существование в целом интерпретируется в буддизме как развертывание во времени бесконечного потока событий. Их более или менее рефлексивное переживание и есть жизнь, неизбежно становящаяся с возрастанием внимания, осознанности и самосознания (сравните *манасикара* и *сати**) практикой того или иного пути. На это понимание опирались многие восточные философы. Не составляют исключения и систематизаторы учения Будды, заложившие основы классификации Учения (Дхармы) согласно Янам, что на санскрите и пали означает не только «путь, движение», но и «средство передвижения». Отсюда и названия двух основных направлений буддизма — Махаяна и Хинаяна (Большой и Малый путь-колесница), а также прочих путей и уровней достижения пробуждения: шравака-яна (путь ученичества), пратьекабуддха-яна, бодхисаттва-яна, эка-яна (единый путь) и др. Мало того, полагая практику Дхармы высшей формой осознанной жизни, буддисты говорят, что «Дхарма — это путь, который завершает все пути».

Что же это за путь, если человек просто сидит, прикрыв глаза, сосредоточившись, допустим, на своем дыхании? Возможно, сторонний наблюдатель может подумать, что человек просто дремлет, тогда как он в этот момент мобилен, осуществляя путь к Освобождению. Воодушевляясь опытом предшественников, он движется, ориентируясь на данные ими инструкции и составленные «карты трансперсональной местности». Отметим, что путешествие, в котором пребывает медитирующий, внеличностно, но он знает, что преодолеть намеченный путь ему придется самому. Никто за него это не сделает. Впрочем, в распоряжении у буддиста имеются проверенные транспортные средства — медитационные практики, такие как *шаматха* (безмятежная сосредоточенность ума) и *випашьяна*

* *Манасикара* и *сати* — два различаемых в буддизме вида внимания. Манасикара — это обычное, непроизвольное внимание (направленное на конкретный или абстрактный объект), подкрепленное интересом и эмоциональным стимулом. Сати — «осознавание», «бодрствование», не вовлеченное внимание, дарующее способность «посмотреть» на процесс восприятия со стороны. То есть нет «скучного кино», есть «кино, которое мне скучно смотреть», нет «страшного человека», есть «человек, при встрече с которым я испытываю страх». Если работа рассудка (манаса) может быть сведена к комбинированию известного, то сати предполагает саморефлексию и способность целенаправленно себя изменять.

(вопрошание и глубинное прозрение, позволяющее распознать сознание и проникнуть в суть происходящего). «Топливом» для этого транспорта служит мотивация — на благо всех живых существ. Причем чем сильнее эта мотивация, тем выше скорость постижения практикующего. Такое описание, возможно, звучит необычно, однако в различных буддийских традициях названные и другие медитации символически выражаются не иначе как «преодоление пути». Например, практикуя випашьяну согласно Махаси Саядо, медитирующий «проходит» через шестнадцать осознаний относительно воспринимаемого и себя самого*. Шаматха также изображается как прохождение этапов пути. На хорошо известной тибетской картине девять этапов обретения осознающего спокойствия представлены в виде девяти сцен. Участники каждой из них — человек, а также слон (символизирующий его ум) и обезьяна (его возбужденность, порожденная привязанностью к мыслям и эмоциям). Вначале этого пути человек не поспевает за слоном ума, ведомым обезьяной, но постепенно берет его под свой контроль и в конце концов оседлывает его. И далее, совмещая безмятежность обретенного шаматхи и практику прозрения випашьяны, он отрывается от тропы и летит в восторге постижения, рассекая сочувствием и мудростью покровы страстей и двойственное восприятие реальности (рис. 1).

Ваджраяна, как известно, — это движение по пути особому. Словами западных лам — это «скоростная трасса», по которой, опережая друг друга, движутся «молниеподобные колесницы» тантр, Махамудры и Дзогчен. Специфика Ваджраяны состоит в наличии методов прямой связи практикующего с его внутренней изначальной природой Будды. Трактуя цель буддийской практики — состояние пробуждения — как основу пути, Ваджраяна снискала себе имя «колесница осуществления», в отличие от Махаяны и Тхеравады, именуемыми «причинными колесницами». Таким образом, маршрут трансперсональной мобильности в Ваджраяне определяется как «основа, путь и плод», а специфика практики осуществления именуется «путь доверия», «путь средств» и «путь глубинного видения».

Разумеется, трансперсональная мобильность не исключает другие виды мобильности, в том числе и пространственную, тем более что Ваджраяна распространилась среди тибетцев и монголов — народов кочевых, номадических. С путешествиями связано и распространение учений Ваджраяны в Центральную Азию и на Дальний Восток. Начиная с VII в.

* Знание: 1) о теле и уме; 2) о причине и следствии; 3) о трех признаках (непостоянство, отсутствие удовлетворения и отсутствие эго); 4) о возникновении и исчезновении; 5) о прозрении распада; 6) о причинах страха; 7) страдания; 8) отвращения; 9) о жажде спасения; 10) о повторном созерцании; 11) о спокойствии; 12) о согласованности; 13) о смене рода; 14) о пути; 15) о достижении нирваны; 16) о необходимости пересмотра.

Рис. 1

на протяжении более чем пяти столетий буддийские учителя, такие как Гуру Ринпоче, Атиша и другие, совершили немало героических путешествий для переноса через Гималаи буддийской Дхармы из Индии в Тибет. Например, легендарный Марпа, основатель тибетской линии Кагью, в XI в. путешествовал в Индию трижды, каждый раз принося с собой множество текстов и передачу практик трансперсональной мобильности — Махамудры. Следует также отметить, что главные держатели линии Кагью, Кармапы, проводили в пути очень много времени, и путешествия их нередко осуществлялись большими группами, Великими паломническими кочевьями* — о чем нам сообщает многочисленная историческая и житийная литература.

С традицией путешествий связан и перенос традиций Алмазного пути на Запад. Широко распространивший линию передачи Карма Кагью Оле Нидал, как известно, находится в непрерывном кругосветном путешествии уже около сорока лет. Кроме того, люди, получившие от Оле Нидала право обучать методам Алмазного пути, осуществляют эту деятельность в статусе «путешествующих учителей». Данный тип западных подвижников всегда в пути, что не только покрывает функциональную потребность растущей транснациональной сети буддийских центров, но и является частью их работы с собственным умом. В частности, номадический образ

* В войлочных передвижных поселениях никогда не стихала культурная жизнь, в них, в частности, возник один из основных стилей тибетской живописи — карма-гадри, название которого произведено от слов «Кармапа» и «га» («гар»), что означает «путешествие», а также «дри» — «рисование».

жизни позволяет им сократить круг привязанностей и делает жизнь самих «пут-учителей» более осознанной. Ведь, постоянно находясь в пути, человек вырывается из поведенческих стереотипов, которые в обычной жизни способны незаметно клишировать сознание. Помимо преодоления бесконечной череды автоматизмов, данный образ жизни несет множество следствий, помогающих им в практике Дхармы. Хотя, полагаю, никто не стал бы спорить с утверждением, что «настоящий путешественник способен путешествовать, не выходя из своего собственного дома». Впрочем, разносторонняя мобильность современных номадов Алмазного пути является не только попыткой соответствовать стилю Марпа Кагью, которую Оле Нидал с воодушевлением распространяет. Мобильность для современного человека ценна и соблазнительна сама по себе.

Можно с уверенностью утверждать, что уже более полувека в западном мире наблюдается культ мобильности. Она была воспета Федерико Феллини (Фильм «Дорога», 1954 г.), Джеком Керуаком (книга «В дороге», 1951 г.) и другими не менее знаменитыми вдохновителями культурной революции. Уильям Берроуз писал, что с их подачи в дорогу отправился миллион юнцов. «Отчуждение, неудовлетворенность, нежелание сидеть на месте — все это уже вызрело, но именно Керуак указал путь». Ставший культовым писателем у молодежи 1960–80-х годов Герман Гессе многих очаровал особым путем — «паломничеством в страну Востока». И молодежь откликнулась и увидела мир иным. Она жаждала нового опыта, впечатлений, и это стремление, как известно, не прошло бесследно. С течением непродолжительного времени мобильность получила признание, институировалась, стала одной из ярких примет современности и одним из необходимых условий глобального социокультурного развития. Сегодня мобильность прочно ассоциируется со свободой. Это также маркер успешности. Мобильность также претендует на роль стратификационного критерия. Говоря словами Зигмунда Баумана, на первое место среди вожделенных ценностей сегодня выдвигается свобода передвижения, «этот вечно дефицитный и неравномерно распределяемый товар быстро превращается в главный фактор расслоения нашей позднесовременной или постсовременной эпохи» [Бауман, 2004, 11].

Однако не только ценность пространственной мобильности была воспета на Западе. В работах многих мыслителей получили развитие идеи Питирима Сорокина о возможностях социальной мобильности, о мобильности в экономической, политической и профессиональной сферах, о мобильности горизонтальной и вертикальной. Эти идеи и сейчас не теряют актуальности, активно применяясь в различных социокультурных областях — от менеджмента транснациональных компаний до разработки личных карьерных стратегий. Размышляя о происходящем как о «мобильном повороте», Дж. Урри создал классификацию мобильности,

в которой нашли место: миграции людей; физические перемещения потребительских объектов; воображаемые путешествия (осуществляемые благодаря фильмам, книгам, телевидению и т. п.); виртуальные и коммуникационные путешествия (осуществляемые благодаря интернету) [Урри, 2012, 153, 135–136]. Глубокий анализ мобильности осуществлялся также французскими философами Ж. Делезом и Ф. Гваттари [Делез, Гваттари, 2010; 2005]. В их «номадологии» обращается внимание на то, что человек, общество, культура всегда изменчивы, всегда находятся в процессе становления. Кроме того, они утверждали, что человек свободен в выборе социокультурных ролей и в то же время обременен ответственностью за свой выбор. Согласно их теории, «мобильность в глобальном современном мире не прихоть, выживает мобильный, и мобильность имеет ценность сродни критерию естественного отбора» [Круталевич, 2016, 71].

Следует отметить, что тема мобильности, прохождения «пути-дороги» не обделена вниманием и в русской (народной и классической) литературе. Однако мобильность в нашем, по большей части западном, понимании подразумевает лишь пространственные, символические, социальные, виртуальные путешествия. Встреча же с буддизмом дополняет этот перечень «вертикалью», мобильностью трансцендентной и трансперсональной.

Проведенный очерк маркировок понятия «путь» и существующих на Западе и Востоке практик мобильности позволяет сделать ряд обобщений и выводов:

1. Мобильность (наряду с возрастающей информационной оснащенностью и технологическими прорывами) — ключевое понятие, позволяющее приблизиться к пониманию современного глобального мира и его ближайших перспектив.
2. Мобильность — не как метафора, но как мировоззрение и образ жизни — основополагающий концепт восточной философии и буддийской метафизики.
3. Кросс-культурное сопоставление мировоззренческой парадигмы «путь» с многочисленными аспектами осуществляемой человечеством мобильности позволяет: во-первых, выдвинуть гипотезу, что это одна из универсальных рефлексивных практик; во-вторых, свидетельствовать, что понимание мобильности на Западе и Востоке различны, но имеющиеся знания не противоречат, а взаимодополняют друг друга; в-третьих, отметить, что буддийское понимание мобильности расширяет представления о мобильности на Западе, добавляя к изученным и воспетым видам мобильности новые трансцендентные и трансперональные перспективы развития личности.

Литература

1. Бауман, 2004 — Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Пер. с англ. М.: Весь мир, 2004. 188 с.
2. Делез, Гваттари, 2010 — Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Тысяча плато / пер. Я. И. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория, «Астрель», 2010. 895 с.
3. Делез, Гваттари, 2005 — Делез Ж., Гваттари Ф. Машина войны. Трактат о номадологии / пер. с фр. НК. 2005. № 2 (92). С. 183–187.
4. Круталевич, 2016 — Круталевич А. Н. Исследования современных субкультур: эвристические возможности структурно-аналитического подхода (на примере изучения субкультуры «автостоп») / Дисс. ... канд. культурологии. СПб., СПбГУ, 2016. 156 с.
5. Урри, 2012 — Урри Дж. Мобильности / Пер. с англ. А. В. Лазарева, вступ. статья Н. А. Харламова. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2012. 576 с.

Ерофеев К. Б.
Санкт-Петербург

Новые требования к миссионерской деятельности

Последние несколько месяцев в России и за рубежом активно обсуждаются так называемые антимиссионерские поправки в действующее законодательство в рамках так называемого пакета Яровой. Целью настоящего материала является исследование указанных новаций с правовой точки зрения.

Следует отметить, что данные поправки внесены Федеральным законом от 06.07.2016 № 374-ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон „О противодействии терроризму“ и отдельные законодательные акты Российской Федерации в части установления дополнительных мер противодействия терроризму и обеспечения общественной безопасности» (далее — «Закон») [Закон, 2016].

Вышеуказанный Закон предусматривает внесение изменений и дополнений во многие нормативно-правовые акты, но в рамках нашего материала мы ограничимся изменениями и дополнениями в Федеральный закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (далее — «Закон о свободе совести») [Закон, 1997].

Обращает на себя внимание в первую очередь то, что миссионерская деятельность религиозных объединений рассматривается в одном законопроекте с такими серьезными видами преступлений, как терроризм и экстремизм, без всякого сомнения, представляющих огромную общественную опасность.

Некоторые положения нового Закона могут быть однозначно поддержаны. В частности, п. 3 ст. 17 Закона о свободе совести изложен в следующей редакции: «3. Литература, печатные, аудио- и видеоматериалы, выпускаемые религиозной организацией, а также распространяемые в рамках осуществления от ее имени миссионерской деятельности, должны иметь маркировку с официальным полным наименованием данной религиозной организации». Данное положение представляется обоснованным,

так как граждане имеют право на объективную и полную информацию о религиозной организации (прежде всего, ее вероисповедании), которая распространяет продукцию религиозного назначения.

В стране распространяется огромное количество религиозной литературы, аудиозаписей, видеофильмов, которые не содержат объективной информации об их производителях и распространителях. Кроме того (Закон этот пробел в действующем законодательстве пока не восполнил), отсутствуют строгие дефиниции продукции религиозного назначения (в частности, религиозной литературы). Приведу два примера. Очевидно, что Библия является священной книгой для христиан. При этом Библия может быть издана и распространяться нерелигиозной организацией (например, образовательным учреждением) для учебных целей. Либо книга воспоминаний о духовной стороне жизни известного политического деятеля может рассматриваться и как общественно-политическая, и как религиозная литература. При этом религиозные организации, распространяющие свою продукцию в миссионерских целях, теперь обязывают указывать полную информацию о себе.

П. 2 ст. 20 Закона о свободе совести изложен в следующей редакции: «2. Религиозные организации имеют исключительное право приглашать иностранных граждан в целях осуществления профессиональной религиозной деятельности, в том числе миссионерской деятельности, по трудовому или гражданско-правовому договору с данными организациями». Не вдаваясь в подробности, отметим, что до настоящего времени имеют место многочисленные нарушения в миграционной практике в связи с осуществлением иностранными миссионерами своей профессиональной деятельности. Данная категория иностранных граждан пребывает в Российской Федерации, как правило, по любым визам (коммерческим, туристическим, культурно-просветительским, гостевым и т. д.), но только не по приглашениям религиозных организаций и, соответственно, визам «религиозные дела». Часто эта практика связана с меньшей забюрократизированностью процедуры, а также отсутствием серьезного контроля за данной деятельностью. При этом миссионеры из восточных регионов, пользуясь слабостью государственного контроля, допускают серьезные нарушения действующего законодательства. По всей видимости, Закон призван способствовать устранению указанных нарушений.

Наибольшую дискуссию в обществе и профессиональном сообществе вызывает введенная Законом дополнительная Глава III.1 в Закон о свободе совести, получившая наименование «Миссионерская деятельность».

Отметим, что за последние два десятилетия это далеко не первая попытка регламентировать деятельность миссионеров, прежде всего иностранных. Однако ни одно из предложений не было доведено до серьезного рассмотрения в высшем законодательном органе страны. Настоящий Закон был одобрен обеими палатами Федерального собрания Российской

Федерации в самые сжатые сроки. Это дало критикам Закона возможность не без оснований указать на непроработанность ряда его положений и недостаточное обсуждение законопроекта гражданским обществом и в профессиональной среде.

Закон о свободе совести дополнен ст. 24.1, которая определяет содержание миссионерской деятельности. П. 1 указанной статьи под миссионерской деятельностью признает деятельность религиозного объединения, направленную на распространение информации о своем вероучении среди лиц, не являющихся участниками (членами, последователями) данного религиозного объединения, в целях вовлечения указанных лиц в состав участников (членов, последователей) религиозного объединения, осуществляемую непосредственно религиозными объединениями либо уполномоченными ими гражданами и (или) юридическими лицами публично, при помощи средств массовой информации, информационно-телекоммуникационной сети интернет либо другими законными способами.

Данное определение прежде всего устанавливает, что миссионерская деятельность определяется известным вмешательством государства («признается») в деятельность религиозных объединений и их представителей. Полномочия и пределы вмешательства государства в данную сферу, их соотнесение с конституционными положениями*, видимо, будут более детально регламентироваться ведомственными нормативно-правовыми актами, устанавливаться судебной практикой, в том числе, весьма вероятно, Конституционного суда Российской Федерации.

Некоторые понятия, используемые в данной статье Закона о свободе совести, нуждаются в правовой дефиниции, в частности, «вовлечение в религиозные объединения», «последователи религиозного объединения».

Требования о публичном характере миссионерской деятельности разумны, но не охватывают сферу миссионерской деятельности частного порядка («один на один»), которая, как правило, наиболее распространена (вспомним хождение представителей религиозных организаций по квартирам либо обращения к гражданам прямо на улице). Предположу, что миссионеры, заведомо ставящие своей целью нарушение антиэкстремистского законодательства, вряд ли станут обращаться к гражданам с трибун концертных залов или посредством телевизионных каналов. Такая деструктивная деятельность ведется и будет вестись в непубличной сфере, что делает применение положений Закона невозможным. Объектом

* Ст. 28 Конституции Российской Федерации устанавливает, 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» [Собрание, 1993].

судебной практики станут непростые вопросы отделения публичных обращений от частных в сети интернет, например, в частной переписке по электронной почте.

Как указывает Закон, миссионерская деятельность должна осуществляться от имени религиозного объединения (то есть религиозной организации либо религиозной группы). При этом не учитывается вероятность пропаганды религиозных идей, которые впоследствии могут оказать значительное влияние на общество, поначалу одним человеком, не представляющим конкретного религиозного объединения. История знает немало таких примеров — в частности, основатель протестантизма Мартин Лютен, пропагандист раскола протопоп Аввакум, основатель саентологии Л. Рон Хаббард.

Непростым представляется ответ на вопрос, является ли миссионерской деятельностью публичный рассказ об общих для многих религий и конфессий вероисповедных положениях (например, о покаянии, необходимости жертвовать на благотворительность, посте и др.).

П. п. 2, 3 ст. 24.1 Закона о свободе совести устанавливают места, где миссионерская деятельность может беспрепятственно осуществляться, а также места, где она запрещена. Обращает на себя внимание запрет осуществления миссионерской деятельности в жилых помещениях, за исключением случаев, предусмотренных частью 2 статьи 16 настоящего Федерального закона (проведение богослужений, религиозных обрядов и церемоний). Следует отметить, что в силу ограниченности доступа посторонних в принадлежащие гражданам на праве собственности жилые помещения и существующих конституционных гарантий права на неприкосновенность частной жизни контроль за осуществлением миссионерской деятельности в жилых помещениях представляется затруднительным. Кроме того, осуществление миссионерской деятельности часто тесно переплетается с религиозными обрядами. В частности, разрешенный Законом о свободе совести религиозный обряд крещения в жилом помещении может сопровождаться проповедью (по сути миссионерской) в присутствии родственников, в том числе и неверующих, что может уже являться нарушением положений нового Закона. Предполагаю, что данная новация направлена против представителей религиозных объединений, посещающих квартиры и жилые дома граждан в целях своей миссии. При этом разговор, носящий характер миссионерского, осуществляется преимущественно не в жилом помещении (в квартире), а в местах общего пользования многоквартирного дома, прилегающих к многоквартирному дому помещениях и территориях, которые могут и не являться жилыми.

С положениями п. 4 ст. 24.1 Закона о свободе совести трудно не согласиться. Провозглашаемый данной статьей запрет на деятельность религиозного объединения по распространению информации о своем вероучении в принадлежащих другому религиозному объединению помещениях,

зданиях и сооружениях, а также на земельных участках, на которых расположены такие здания и сооружения, без письменного согласия руководящего органа соответствующего религиозного объединения представляется абсолютно оправданным. Богословские диспуты, конференции, встречи, разрешенные и поддержанные различными религиозными объединениями, в том числе и теми, в помещениях которых эти мероприятия происходят, могут принести большую пользу в деле взаимопонимания, взаимоуважения, толерантности. Между тем бесцеремонная миссия в помещении другой религиозной организации может привести почти исключительно к конфликту. Как не вспомнить здесь народную поговорку о своем уставе и чужом монастыре.

Ст. 24.2 Закона о свободе совести устанавливает порядок осуществления миссионерской деятельности. Согласно п. 1 указанной статьи граждане, осуществляющие миссионерскую деятельность от имени религиозной группы, обязаны иметь при себе решение общего собрания религиозной группы о предоставлении им соответствующих полномочий с указанием реквизитов письменного подтверждения получения и регистрации уведомления о создании и начале деятельности указанной религиозной группы, выданного территориальным органом федерального органа государственной регистрации.

Миссионерскую деятельность от имени религиозной организации вправе осуществлять руководитель религиозной организации, член ее коллегиального органа и (или) священнослужитель религиозной организации.

Иные граждане и юридические лица вправе осуществлять миссионерскую деятельность от имени религиозной организации при наличии у них документа, выданного руководящим органом религиозной организации и подтверждающего полномочие на осуществление миссионерской деятельности от имени религиозной организации. В данном документе должны быть указаны реквизиты документа, подтверждающего факт внесения записи о религиозной организации в единый государственный реестр юридических лиц и выданного федеральным органом государственной регистрации или его территориальным органом.

Предполагаю, что полезным будет иметь при себе надлежащим образом заверенные (нотариально либо печатью самой религиозной организации) свидетельство о государственной регистрации, устав, протокол (приказ) об избрании (назначении) лица, осуществляющего миссионерскую деятельность, возможно, основы вероучения. Отмечу, что закон не содержит данного требования, но мне оно представляется логичным.

Для иностранных граждан и лиц без гражданства, законно находящихся на территории Российской Федерации, устанавливаются дополнительные ограничения:

1) от имени религиозной группы указанные лица могут осуществлять миссионерскую деятельность только на территории субъекта Российской Федерации, в котором расположен территориальный орган федерального органа государственной регистрации, выдавший письменное подтверждение получения и регистрации уведомления о создании и начале деятельности указанной религиозной группы;
2) от имени религиозной организации они могут это делать только на территории субъекта или территориях субъектов Российской Федерации в соответствии с территориальной сферой деятельности указанной религиозной организации;
3) иностранные граждане, въехавшие на территорию Российской Федерации по приглашению религиозной организации, вправе осуществлять миссионерскую деятельность только от имени указанной религиозной организации на территории субъекта или территориях субъектов Российской Федерации в соответствии с территориальной сферой ее деятельности;
4) во всех случаях иностранный гражданин либо лицо без гражданства должны иметь при себе документ, выданный руководящим органом религиозной организации (группы) и подтверждающий полномочие на осуществление миссионерской деятельности от имени религиозной организации (группы).

В средствах массовой информации и в профессиональной среде озвучивалось мнение, что Закон направлен прежде всего на более детальную регламентацию и ограничение деятельности иностранных миссионеров, деятельность которых входит в противоречие с действующим законодательством. Трудно не согласиться с тем, что такая проблема имеет место. При этом деятельность эмиссаров запрещенных на территории Российской Федерации исламистских псевдорелигиозных организаций и им подобных лиц должна жестко пресекаться. Однако данные ограничения не должны быть причиной запрета деятельности иностранных миссионеров, которые являются объектом критики лишь по причине внутрицерковных и внутриконфессиональных споров и конфликтов, политических предпочтений. В последнее время приходится слышать критику деятельности иностранных миссионеров по причине пропаганды ими «западных ценностей» или их удаленности от «традиционной церкви». С моей точки зрения, такого рода критика может осуществляться в публичном пространстве, но не может являться причиной применения ограничительных мер в рамках Закона.

П. п. 5–7 указанной статьи устанавливают условия недопустимости миссионерской деятельности, если такая деятельность носит экстремистский характер, направлена на разрушение семьи, нарушение общественной безопасности и общественного порядка, посягает на личность, права

и свободы граждан, склоняет к самоубийству и т. д. Данные положения корреспондируются с условиями ст. 14 Закона о свободе совести о приостановлении деятельности религиозного объединения, ликвидации религиозной организации и запрета на деятельность религиозного объединения в случае нарушения ими законодательства.

Нарушения законодательства о свободе совести предусматривают административную ответственность. В соответствии с п. п. 3, 4 ст. 5.26 Кодекса Российской Федерации об административных правонарушениях от 30.12.2001 г. № 195-ФЗ осуществление религиозной организацией деятельности без указания своего официального полного наименования, в том числе выпуск или распространение в рамках миссионерской деятельности литературы, печатных, аудио- и видеоматериалов без маркировки с указанным наименованием или с неполной либо заведомо ложной маркировкой, влечет наложение административного штрафа в размере от тридцати тысяч до пятидесяти тысяч рублей с конфискацией литературы, печатных, аудио- и видеоматериалов, а осуществление миссионерской деятельности с нарушением требований законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и религиозных объединениях — влечет наложение административного штрафа на граждан в размере от пяти тысяч до пятидесяти тысяч рублей; на юридических лиц — от ста тысяч до одного миллиона рублей [Кодекс, 2002].

Начинающая складываться уже в первые месяцы после принятия Закона судебная практика позволяет предположить, что государство будет внимательно относиться к возможным нарушениям законодательства о миссионерской деятельности.

Литература

1. Закон, 2016 — Федеральным законом от 06.07.2016 № 374-ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон „О противодействии терроризму“ и отдельные законодательные акты Российской Федерации в части установления дополнительных мер противодействия терроризму и обеспечения общественной безопасности» // Официальный интернет-портал правовой информации. URL: www.pravo.gov.ru. 7.07.2016 г.; Российская газета. № 149. 8.07.2016 г. ; Собрание законодательства Российской Федерации. № 28. 11.07.2016. Ст. 4558.
2. Закон, 1997 — Федеральный закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Российская газета. № 190. 1.10.1997; Собрание законодательства Российской Федерации. № 39. 29.09.1997. Ст. 4465.
3. Собрание, 1993 — Собрание законодательства Российской Федерации. № 31. 1993. Ст. 4398.

4. Кодекс, 2002 — Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях // Российская газета. № 256. 31.12.2001.; Собрание законодательства Российской Федерации. № 1 (часть I). 7.01.2002. Ст. 1; Парламентская газета. №№ 2–5. 5.01.2002.

Китинов Б. У.
Москва

Современный буддизм на Западе: содержание, тенденции, уроки для России

Буддизм становится некой «мягкой силой» *(soft power)* — определенным концептом и механизмом, позволяющим использовать поливариативность и полисемантичность символов и ценностей культуры и цивилизации не только для того государства, где он играет определенную роль, но и для того, которое видит в нем возможности для реализации государственных интересов. В политической и исторической науке изучение возможностей культурных (в том числе религиозных) рычагов для достижения определенных целей получило свое развитие в трудах Дж. Ная, Г. Моргентау, К. Кнорра. По их мнению, государство должно в своей политике исходить из использования не только военных и экономических методов и технологий, но также иных, способствующих «вызывать симпатию» к нему. «Мягкое могущество возникает, когда страна привлекает своей культурой, политическими идеалами и программами», — подчеркивает Дж. Най [Най, 2004]. В своей книге он анализирует внешнюю политику США с точки зрения использования «мягкой силы» и отмечает урон, нанесенный Америке и вообще странам Запада войной на Среднем Востоке. Также он изучает возможности «мягкой силы» Японии и Китая [Nye, 2004]. В опубликованной спустя два года книге Курта Кэмпбелла и Майкла О'Хэнлона «Жесткая сила: новая политика национальной безопасности» [Campbell, O'Hanlon, 2006] авторы исследуют в целом те же вопросы, что и Дж. Най, с бóльшим акцентом на китайскую и исламскую угрозы сохранению могущества США. По их мнению, администрации США следует сочетать «мягкую» и «жесткую» силы в зависимости от контента событий и процессов, региональных специфик.

Таким образом, «мягкая сила» противопоставляется и одновременно выступает дополнением к «жесткой силе», куда включают военные, политические, экономические и иные способы давления. «Факторы,

определяющие сегодня потенциал нации-государства, имеют ярко выраженное культурное измерение», — отмечает И. Семененко [Семененко, 2007]. По мнению В. Таранцова, «мягкая сила» — это один из важнейших инструментов обеспечения безопасности государства [Таранцов, 2006]. А. А. Казанцев и В. Н. Меркушев к «мягкой» силе относят имидж (бренд), репутацию страны, ее внешний и внутренний образ [Казанцев, Меркушев, 2008]. В. М. Капицын, выделяя космополитический компонент «мягкой силы», подчеркивает, что он «не только маскирует истинные материальные интересы и военные приготовления, но и способствует подрыву цивилизационной идентификации, делению культур на „сильные“ (не управляемые извне) и „слабые“ (управляемые извне)» [Капицын, 2009, 76]. Если А. Казанцев и В. Меркушев исследуют необходимость развития Россией своей «мягкой силы» в ближайшем окружении — на территории постсоветского пространства, то В. Капицын пишет об угрозе воздействия такой силы со стороны Запада.

По нашему мнению, А. Казанцев и В. Меркушев не совсем правы, утверждая, что феномен «мягкой силы» стал актуален в эпоху постиндустриального мира, изменившего системы коммуникаций и получения информации. Например, Дж. Най отмечал эффективность образов Америки еще применительно к первой половине XX в., значимые проявления китайской «мягкой силы» в отношении своих соседей можно проследить едва ли не с глубокой древности. Как правильно пишет В. Капицын, «образ „мягкой силы“ исходит из восточных учений, в частности даосизма» [Капицын, 2009, 71].

События последних двух десятилетий XX в. и первых полутора десятилетий нового века определили новые акценты в теории и практике разных государств в сфере идеологии и духовности. Очевидно, что культурно-цивилизационные дискурсы, где религии отводится значительная роль, получили новые семантические толкования в системе обществоведческих наук. По мнению ученых, резко возросло значение символов культурной идентификации; таким образом, «культура и различные виды культурной идентификации (которые на самом широком уровне являются идентификацией цивилизации) определяют модели сплоченности, дезинтеграции и конфликта» [Хантингтон, 2003, 15]. Следует согласиться с тем мнением, что, «по сути, *идентичность — это защитный механизм*, оберегающий личность в контактах с другими людьми. Она помогает нам быть и оставаться теми, кем (как мы думаем) мы являемся или стремимся стать. Мы будем защищать свою идентичность, подчеркивая ее отдельные аспекты и обращаясь к нашей цивилизации, идеальной картине культуры» [Фреде, 2012, 18].

Ревитализационные процессы охватили практически все религии и все сообщества и оказывают возрастающее влияние на процессы самых разных уровней в разных странах и континентах. Значимых успехов достиг буддизм.

Так, руководство КНР акцентирует особый уровень отношений с буддийскими странами Юго-Восточной Азии — Вьетнамом, Камбоджей, Лаосом, Мьянмой (Бирмой) и Таиландом, а также с Японией, Монголией и другими странами с буддийской культурой. Во время официальных визитов китайские лидеры стремятся продемонстрировать уважительное отношение к местным буддийским святыням, оказывают поддержку соответствующим научным исследованиям и религиозной системе образования. Важной составной частью такой дипломатии является предоставление возможности зарубежным буддистам поклоняться сакральным объектам, находящимся в КНР; посещение буддийских памятников входит в программы визита политических деятелей.

В Индии проводятся конференции и форумы по буддизму, в том числе совместно с другими государствами. Так, в честь 2 600-летия Просветления Будды в г. Канди (Шри-Ланка) в марте 2011 г. прошла международная буддийская конференция, организованная совместно индийской и шри-ланкийской сторонами. В конце ноября того же 2011 г. в Дели при поддержке правительства Индии прошел первый Глобальный буддийский конгресс, в нем участвовали около 900 экспертов и буддийских наставников из 46 стран.

Значительные успехи в укреплении буддизмом своего влияния на Западе получают там соответствующую оценку и реакцию.

Общеизвестно, что в странах Запада, в частности в США, буддизм имеет определенное распространение и влияние, причем известный вклад внесли не только мигранты из стран Восточной и Юго-Восточной Азии, но и представители России [Геше Вангьял, 1994]. Буддизм был и находится в фокусе многих исторических, антропологических, психологических и иных исследований американских ученых [Prebish, Tanaka, 1998; Psychoanalysis, 2003]. К одним из последних исследований следует отнести большой социологический опрос по вопросу знакомства американцев с буддизмом, который провели там в 2003 г. Выяснилось, что 55 % американцев обладают определенной информацией о буддистах и буддизме, при этом они соотносили с этой религией такие понятия, как «толерантность» или «мир» [Wuthnow, Cage, 2004]. Достаточно позитивное отношение к этой религии и носителям этого учения, при том что в США не так уж и много буддистов, определили следующий вопрос для социологов: «Почему буддисты настолько хороши?» [Tweed, 2008].

По мнению ученых, огромную роль в проецировании в массовом сознании восприятия буддистов как людей медитирующих и в целом позитивных играют СМИ; однако такой процесс имеет и обратную сторону: общины верующих фактически вынуждены подстраиваться под некие соответствующие ожидания новообращенных (то есть расширяя практику медитаций, неких религиозных действ и т. п.). В принципе такое положительное отношение к буддизму и буддистам ожидаемо: еще в середине

XX в. отмечалась тенденция к определенному «обмирщению» буддизма, когда его «преображали» под потребности западного общества; можно сказать, шла определенная «ориентализация» буддизма, если использовать это понятие Э. Саида. Изыскания в сфере современного состояния буддизма в США и вообще на Западе продолжаются [Bhushan et. al., 2009; Hickey, 2010].

В мае 2015 г. в Вашингтоне в Белом доме состоялась первая в истории буддийская конференция с участием представителей администрации Б. Обамы, где обсуждались также аспекты возросшей социальной и политической активности буддистов США [First Conference]. Уже через год, в апреле — мае 2016 г. президент США Б. Обама и губернатор Калифорнии впервые в истории поздравили буддистов США с важным праздником — Весаком, отмечаемым как день рождения, Просветления и паринирваны Будды. Как отметил Б. Обама, в своих молитвах буддисты отражают добродетели мудрости, отваги и сострадания, что вносит свой вклад в наши общие представления о культурном и религиозном разнообразии. По мнению некоторых буддийских лидеров США, цель встречи в Белом доме и повышенное внимание американских политиков к буддизму — это попытка начать общий разговор о том, как буддисты, в частности, могут повлиять на создание политической идентичности, не акцентируя специфические политические позиции или лоббируя их [Boorstein, 2015].

Также очевидно, что Запад стремится не допустить близких контактов между Россией и буддийским миром. Между тем буддизм имеет влияние в таких странах, как КНР, Япония, Таиланд, Республика Корея, Шри Ланка, Сингапур, Вьетнам и др., которые обладают большим экономическим, культурным и иным потенциалом и в целом настроены позитивно в отношении нашей страны. Практически все страны АСЕАН входят в круг индо-буддийской цивилизации, и если бы вопросу буддизма уделяли должное внимание, то форум Россия — АСЕАН в Сочи в мае 2016 г., вероятно, имел бы более значимые последствия [На саммите, 2016].

В целом же следует говорить о проблеме формирования идентичности (гражданской, национальной) как крайне актуальной для нашей страны [Перегудов, 2011]; «глобализация выравнивает многие элементы жизни, но проблема идентичности остается» [Акимов, Яковлев, 2014, 111]. Отказ от коммунистических идей и коллективистских начал обозначил задачу не столько поиска «национальной идеи» или «новой идеологии», сколько изучения, кроме идеолого-психологического базиса общества, его институциональных основ в связи с поиском перспектив развития общества и государства. Под институциональными основами автор понимает цивилизационную идентичность, структурирующую экономику, социальные и рыночные отношения: культуру и духовность в самом широком смысле этого слова. «Этика, не техника, является эссенцией цивилизации»

[Lipson, 1993, 287]. Б. Ерасов отмечал, что цивилизационная идентичность связана с мировыми религиями [Ерасов, 2001, 124]. По В. И. Пантину, цивилизационная идентичность включает представления человека о своей принадлежности к той или иной культурно-цивилизационной общности, к ее ценностям и поведенческим моделям, социальным институтам и отношениям [Пантин, 2008, 29]. Как считают авторы первого тома издания по политической идентичности, «идентичность всегда имеет культурную природу» [Политическая идентичность, 2011, 114]. Буддизм является составной частью русской (российской) цивилизации, русского менталитета и идентичности. Актуализация ее роли во внутренней и внешней политике представляется назревшей и требующей разрешения задачей. Отмеченное тем более важно, что в прежние века Россия традиционно высоко ценилась в буддийских сообществах разных стран мира, и теперь, в условиях развития новых международных отношений, потенциал «мягкой силы» буддизма имеет существенное значение.

Литература

1. Акимов, Яковлев, 2014 — Акимов Л. В., Яковлев А. И. Цивилизации — многогранный инструмент исследования общества // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2014. № 1.
2. Геше Вангьял, 1994 — Геше Вангьял. Драгоценная лестница / пер. с англ. Б. Китинова. Элиста, 1994.
3. Ерасов, 2001 — Ерасов Б. С. Структура глобализации: взаимодействие, столкновение или крушение цивилизаций? // Диалог и взаимодействие цивилизаций Востока и Запада: альтернативы на XXI век. М., 2001.
4. Казанцев, Меркушев, 2008 — Казанцев А. А., Меркушев В. Н. Россия и постсоветское пространство: перспективы использования «мягкой силы» // Полис. 2008. № 2.
5. Капицын, 2007 — Капицын В. М. Космополитизм — компонент «мягкой силы» и глобального правления // Обозреватель — Observer. 2009. № 10.
6. Най, 2004 — Най Дж. «Мягкая» сила и американо-европейские отношения // Свободная мысль — XXI [Электронный ресурс]. 2004. № 10. URL: http://webcache.googleusercontent.com/search?q cache:wciHyWl76zUJ:www.situation.ru/app/j_art_1165.htm+дж.+най+мягкая+сила&cd 1&hl ru&ct clnk&gl ru.
7. На саммите, 2016 — На саммите в Сочи Россия предложила объединить потенциал Евразийского экономического союза и Ассоциации государств Юго-Восточной Азии [Электронный ресурс]. 24.05.2016. URL: http://www.souzveche.ru/articles/politics/31023.

8. Пантин, 2008 — Пантин В. И. Политическая и цивилизационная самоидентификация современного российского общества в условиях глобализации// Полис. 2008. № 3.
9. Перегудов, 2011 — Перегудов С. П. Консолидация государства, идентичность и представительское правление // Идентичность как предмет политического анализа. М., 2011.
10. Политическая идентичность, 2011 — Политическая идентичность и политика идентичности / в 2 т. Т. 1. Идентичность как категория политической науки. М., 2011.
11. Семененко, 2007 — Семененко И. Культура, общество и образ России // Неприкосновенный запас [Электронный ресурс]. 2007. № 1. URL: http://magazines.russ.ru/nz/2007/1/se5.html.
12. Таранцов, 2006 — Таранцов В. Имидж политического лидера и национальная безопасность страны. М., 2006.
13. Фреде, 2012 — Фреде Э. де. Культура, цивилизация, идентичность // Полис. Политические исследования. 2012. № 5.
14. Хантингтон, 2003 — Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.
15. Bhushan et al., 2009 — Bhushan, Nalini, Jay L. Garfield, and Abraham Zablocki, eds. TransBuddhism: Transmission, Translation, Transformation. Amherst: University of Massachusetts Press, 2009.
16. Boorstein, 2015 — Boorstein, Michelle. A political awakening for Buddhists? 125 U.S. Buddhist leaders to meet at the White House // Washington Post [Электронный ресурс]. 12.05.2015. URL: https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2015/05/12/125-u-s-buddhist-leaders-to-meet-at-the-white-house.
17. Campbell, O'Hanlon, 2006 — Campbell, Kurt M., O'Hanlon, Michael E. Hard Power: The New Politics of National Security. New York, 2006.
18. First Conference — First White House—Buddhist Leaders Conference [Электронный ресурс]. URL: http://sgi-usa-washingtondc.org/whconf_1.html.
19. Hickey, 2010 — Hickey, Wakoh Shannon. Two Buddhisms, three Buddhisms, and racism // Journal of Global Buddhism. 2010. #11. Pp. 1–25.
20. Lipson, 1993 — Lipson, Leslie. The Ethical crises of Civilization. Moral Meltdown or Advance? CA: SAGE Publications, 1993.
21. Nye, 2004 — Nye, Joseph S. Soft Power. The Means to Success in World Politics. New York: Public Affairs, 2004.
22. Prebish, Tanaka, 1998 — Prebish, Charles S., and Kenneth Tanaka, eds. The Faces of Buddhism in America. Berkeley: University of California Press, 1998.
23. Psychoanalysis, 2003 — Psychoanalysis and Buddhism: An Unfolding Dialogue / ed. by Jeremy D. Safran. Boston: Wisdom Publications, 2003.

24. Tweed, 2008 — Tweed, Thomas A. Why are Buddhists so nice? Media representations of Buddhism and Islam in the United States since 1945 // Material Religion. 2008. 4 (1). Pp. 91–93.
25. Wuthnow, Cadge, 2004 — Wuthnow, Robert, and Wendy Cadge. Buddhists and Buddhism in the United States: The Scope of influence // Journal for the Scientific Study of Religion. 2004. 43 (3). Pp. 363–380.

Койбагаров А. Ш.
Санкт-Петербург

Опыт взаимодействия и сотрудничества буддийских организаций с государственными структурами в новейшей истории России

Начнем с вопроса: зачем религиозные организации взаимодействуют с государством и обществом? Ведь существуют религиозные группы (или общины, сообщества), которые никак не сотрудничают с государством и даже, более того, враждебны такому контакту, считают его ненужным, лишающим группу благословения, пятнающим образ и миссию религии. В Российской ассоциации буддистов Алмазного пути мы осознали этот выбор в самом начале, когда решали, будем мы взаимодействовать с государством или не будем. Мы поняли, что этот вопрос равнозначен вопросу: существуем мы только для себя или также для внешнего окружения и насколько большими мы собираемся быть.

Когда в 1989 г. возник первый центр Карма Кагью в постсоветской истории России (в Санкт-Петербурге), наша идея была очень ограниченной: целью нашей жизни в официальном плане будет **зарегистрировать** этот первый центр и на том закончить наши отношения с государством; так мы видели свою программу-максимум. Год прошел; мы зарегистрировали центр, борясь с косностью чиновников и их всяческими запретительными тенденциями. Тогда, с советских времен, еще бытовала идея: чем меньше религии, тем лучше (ведь она, как выразился классик, — «опиум для народа»). Тем не менее мы этот первый центр зарегистрировали, вздохнули с облегчением и хотели успокоиться, но совершенно неожиданно для нас центры стали возникать в других городах и расти как грибы. В конце концов мы поняли, что если мы согласны остаться маленькой общиной, состоящей из нескольких членов, то нам организовываться и регистрироваться не нужно, не надо и взаимодействовать ни с какими

государственными структурами, если они сами не захотят взаимодействовать с нами. С юстицией и **полициями** всем религиозным организациям приходится взаимодействовать, даже если они этого не хотят, поскольку функция этих органов — всё и вся в стране мониторить; но с другими — в общем-то, и не нужно, если не хочется. Тем не менее стало ясно, что если вас больше 5–6 человек и вы не можете поместиться в квартире, не привлекая внимания бдительных старушек и местного участкового, то для дальнейшего вам нужно, во-первых, регистрироваться. Во-вторых, выходить — конечно, не на улицы, но в библиотеки, научные сообщества, делать какие-то публичные мероприятия, чтобы вас знали и не боялись люди и чтобы вас знали и не считали странными и непредсказуемыми государственные органы.

Первое — это наше общение с **контролирующими организациями (Минюст)** и ведомствами, которые по долгу службы должны нас контролировать. С 1989 г. мы уже приобрели большой опыт взаимодействия с ними (еще не сотрудничества, но взаимодействия). И, подвергаясь регулярным проверкам со стороны разных организаций в разных регионах от Калининграда до Южно-Сахалинска (а число наших центров в России уже доходит до 100), мы привыкли к ним и даже научились иногда поправлять местные отделения юстиции. В частности, результатом последней проверки Санкт-Петербургского центра явилась претензия местного управления Министерства юстиции, что мы зарегистрированы в жилом помещении, что это недопустимо и это надо срочно, под страхом штрафов, исправить. Мы, оперируя законом, пожаловались в центральный аппарат Министерства, в Москву, и его сотрудники поправили свое местное отделение. То есть мы знаем, как отчитываться, мы знаем, как проходить проверки, и никаких серьезных замечаний уже давно не возникает.

Что касается внимания спецслужб к религиозным организациям, то, конечно, по своей функции, по должностным инструкциям они должны нас контролировать. Религиозная сфера — это деликатная и чувствительная область, где людей иногда обуревают сильные чувства; люди могут быть очень преданными идее или лидеру; и, конечно, злоупотреблений в этой сфере может быть много. Но мы особенные; по здравому рассуждению, нас незачем контролировать, прежде всего потому, что мы совершенно аполитичная организация (в хорошем смысле этого слова). У нас любой центр — это открытая структура, «мировая церковь»; к нам может прийти любой человек с улицы. Мы не требуем клятв и заверений о конфессиональной принадлежности к буддизму. Нередки, например, случаи, когда на лекции человек спрашивает: «Могу ли я остаться, например, христианином и ходить в буддийский центр?»

Если человек, считающий себя атеистом, христианином, иудеем или кем-то еще, начинает регулярно приходить к нам на общую программу и практикует наши методы, при этом не пытаясь внедрять что-то другое

и агитировать людей за переход в индуизм или катакомбную церковь (были и такие), если он ведет себя прилично (ходит в чистых носках и не позволяет себе никаких экстремистских высказываний), то он может продолжать посещать центр, пользоваться нашим «сервисом» и обладать всеми правами, которыми обладают буддисты, принявшие формальное буддийское прибежище. Нашим Ламой и уставами наших центров запрещены экстремистские высказывания в отношении государственного строя или других конфессий, а также политические дебаты. Мы считаем, что буддийская организация создана для медитации и изучения Дхармы. И даже если вы активный член какой-либо политической партии и потому уверены, что это и только это есть самое главное, что нужно и важно потратить жизнь на реализацию неких политических идеалов, — то вы являетесь таковым вне нашего центра. В центре же вы должны просто медитировать, слушать лекции и вести себя как буддист, то есть радостно и сочувственно, поддерживая утверждение Будды, что человеческое рождение является драгоценным, потому что его можно использовать для узнавания природы ума, получения вневременного опыта через медитацию. В этом смысле нас трудно в чем-либо упрекнуть. Мы сами контролируем состояние центров. В них запрещена любая политическая деятельность не только касательно какого-либо государства, но даже обсуждение религиозной политики применительно к тибетскому буддизму.

Очень редкий случай: однажды к нам в буддийский центр занесло юного мусульманина, который пожелал изучить буддизм. Конечно же (поскольку это «редкая экзотическая птица»), за ним все наблюдали. В конце концов с ним пришлось расстаться: он не позволил девушке сесть рядом, сказав, что женщина должна стоять, когда он сидит. Поскольку у нас отношение к женщине очень уважительное и даже восторженное, мы попросили его покинуть центр — в соответствии с поговоркой: «В чужой монастырь со своим уставом не лезут».

Еще был случай прямого сотрудничества уже с госорганами, когда в наш Ульяновский центр пришли мусульмане, изучили всю литературу, все, что было на стендах, и с претензией пришли к президенту центра. Они сказали: «Вот вы утверждаете, что молитесь за всех чувствующих существ. Мы тоже чувствующие существа, и мы требуем, чтобы вы не молились за нас. Мы не хотим, чтобы буддисты за нас молились». Как настоящие ученики Ваджраяны наши ребята для такого из ряда вон выходящего случая попросили отсрочки. Мы позвонили Ламе, и Лама разрешил не молиться за этих конкретных чувствующих существ, исключить их из общей молитвы. Было еще несколько курьезов таких, потому что спецслужбы регулярно засылают к нам своих наблюдателей. Как-то один из таких сотрудников ходил два месяца в один из наших центров. Очевидно, не зная, что написать своему начальству по экстремисткой теме, он на общем собрании центра выступил и сказал: «Вы знаете, я долго

сомневался, но все-таки решил признаться, что я засланный. Я у вас здесь был по работе и уже закончил эту проверку, уже написал по ней отчет. Но я хочу ходить в ваш центр и дальше. Я испытываю такой конфликт: с одной стороны, хочу быть честным перед вами, а с другой стороны, я пришел не по своей воле к вам в центр и выдавал себя за другого». Ведущий собрание тогда ответил ему: «Вы не беспокойтесь, тут есть такие, как вы, вы не единственный. Некоторые пришли по собственной инициативе, некоторых прислали, другие пришли с одной мотивацией, но остались с иной, так что не волнуйтесь. Хотите — оставайтесь, не хотите — не оставайтесь». И человек от таких слов почему-то расстроился, ушел и больше не приходил. Возможно — это была последняя проверка, которую нужно было провести, — допустим, на предмет, насколько агрессивными могут быть буддисты, когда обнаруживают «шпиона» в своих рядах. А через несколько лет мы его случайно встретили. Он очень радостно нас поприветствовал, всем пожал руки и сказал: «Вы знаете, я много посетил разных религиозных организаций, но вы самые забавные чудики, которых я когда-либо видел». Мы посчитали это похвалой.

У нас очень хорошие отношения с государственными органами, с местными администрациями. Самым главным для нас (по крайней мере в первые годы) было получить землю и помощь в строительстве. И нередко мы получали эту помощь. Конечно, в первую очередь это происходило в традиционно буддийских регионах (Бурятии и Калмыкии) — нам бесплатно выделялась земля. Оказывали и разную другую поддержку (не в денежном выражении, а, например, в скорости прохождения бюрократических барьеров, в получении разрешений). Это происходило не только в буддийских регионах; например, землю под строительство ступы в Марках (Республика Марий Эл) мы получили бесплатно, а участок соседней земли под буддийский парк — за очень умеренную арендную плату.

Также я хочу выразить благодарность администрации Красноярского края, потому что и земля под будущую ступу, и облегчение получения всех разрешений — это все, конечно, показывает хорошее отношение к нам краевой администрации и нашего друга, заместителя начальника Управления общественных связей администрации губернатора Красноярского края Рашита Гиззатовича Рафикова персонально.

В свою очередь, когда нас зовут, мы с радостью участвуем в различных межрелигиозных советах. Сейчас нас выбрали в Совет Московской городской думы, и вместе с этим, а может быть, и благодаря этому избранию мы получили возможность участвовать в проекте «Диалог культур», в рамках которого учащиеся уже около 40 московских школ посетили Московский буддийский центр и получили сведения о буддизме, буддийской культуре, истории и искусстве. Этот совместный проект Мосгордумы и традиционных религий России при поддержке Министерства образования Москвы продолжается. Участники надеются распространить его

на все 2000 московских школ. Мы регулярно участвуем в разнообразных праздниках, чествованиях, юбилеях и общерелигиозных встречах, когда нас приглашают и как представителей одной из традиционных конфессий сажают вместе с православными, иудеями и мусульманами.

У нас есть также опыт сотрудничества с законодательными органами. В частности, когда принимался Закон о недопущении считать экстремистскими текстами основные материалы традиционных религий, нас попросили предоставить эксперта, и мы такого квалифицированного эксперта обеспечили. Он дал обоснованное заключение, и благодаря этому в законе фигурируют: две книги Библии (Ветхий и Новый Завет) — от христиан; одна книга Корана — от мусульман; а от нас, буддистов, — 108 книг (весь канонический текст Канджура).

К обоюдной пользе мы работаем с культурными учреждениями, с Министерством культуры. Это относится к работе по нашим буддийским выставкам. Работаем мы также с Министерством образования в разных регионах: в Москве, в Красноярском крае, в Волгоградской области, в Иркутске и других. Время от времени мы устраиваем семинары для учителей — консультируем их по вопросам преподавания модуля «Основы буддийской культуры» в контексте комплексного школьного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики». Кроме того, нами подготовлена (автор — кандидат исторических наук Е. Леонтьева, вышедшая из рядов практикующих буддистов Ассоциации) и красочно издана большим тиражом книга «Путеводитель по буддизму» — специально в качестве дополнительного материала для учителей по школьному курсу религии. Для вузов, преподавателей и студентов под грифом РАН снят учебный фильм об истории и философии буддизма «Путешествие, наполненное глубоким смыслом». Эта работа продолжается: сейчас готовится к выходу следующий фильм в двух сериях — об истории российского буддизма.

Со всеми главными музеями страны мы тоже дружим, активно общаемся и работаем вместе. Мы проводим совместные мероприятия с Музеем Востока в Москве, с Государственным музеем истории религии в Санкт-Петербурге, Государственным Эрмитажем и Музеем антропологии и этнографии (Кунсткамера РАН), а также с региональными музеями, многими известными научными учреждениями России и некоторыми зарубежными институтами и университетами. С каждом годом увеличивающееся представительство на нашей международной междисциплинарной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России» — показатель того, что уже все крупные научные учреждения страны, все исследователи буддизма России и многие видные ученые-буддологи зарубежных стран знают об этой конференции и активно в ней участвуют. Апофеозом этой публичной деятельности было приглашение Оле Нидала, Ламы нашей традиции Кагью, на III Московский международный

форум «Религия и мир», который прошел в октябре 2015 г. Приглашение на форум было выслано Ламе Оле Нидалу персонально Администрацией Президента РФ. Оле Нидал руководил на форуме одной из сессий вместе с протоиереем **Всеволодом Чаплиным**, тогда занимавшим высокий пост председателя Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и общества. Лама сделал презентацию буддизма Алмазного пути для высоких гостей форума и даже провел для них показательную медитацию.

Еще один интересный тип взаимодействия с властями — участие в крупных общебуддийских проектах. Пример такого проекта — строительство на Поклонной горе в Москве мемориала, посвященного буддистам, защищавшим Родину во время Великой Отечественной войне. Государство уже привыкло к мысли, что религия — это неизбежность, она просто есть и будет, и даже научилось ее использовать для своих целей. Несколько труднее шло осознание, что существует не одна религия, но много. Однако и тут было найдено некоторое практическое решение: в Федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях» признано, что есть традиционные религии (православие, иудаизм, ислам и буддизм) — проверенные, с которыми можно иметь дело, — и все остальные, польза которых для государственного строительства в лучшем случае под вопросом, а в худшем — с противоположным знаком. Но следующий шаг дается с трудом — то, что этническое и религиозное суть вещи несколько разные. Государству удобно считать (и, соответственно, строить так свою политику), что все русские — православные; татары, башкиры и кавказцы — мусульмане; евреи — иудаисты; и соответственно, буряты, калмыки, тувинцы, корейцы и т. д. — буддисты. Мы, наша Ассоциация, на первый взгляд, выпадаем из этой схемы. Конечно, в национальных автономиях состав центров у нас почти соответствует государственному принципу: в Бурятии подавляющее большинство участников центра — буряты, в Калмыкии — калмыки, и, соответственно, в Туве — тувинцы. Но причина этого лишь в том, что таков этнический состав населения этих мест. В центрах Татарстана, например, большинство составляют татары и русские; во Владивостоке центр посещает вьетнамская диаспора, а в Москве мы видим вообще весь национальный спектр России. Но в этом смысле мы тоже традиционны: ведь буддизм — мировая религия. При регистрации Ассоциации в начале 1990-х правительство Калмыкии выдало нам подтверждение, что Кагью — это первая волна рецепции буддизма у калмыков (тогда еще называвшихся ойратами), которая состоялась еще в середине XIII в. н. э. Традиция Гелуг, признанная традиционной в России, пришла к калмыкам в XVI в., а в Бурятию — в XVIII в.

Буддисты знают, что трудно менять внешний мир и ломать ментальные стереотипы, — легче измениться самому. Поэтому мы не стали заниматься изменением конфессионально-этнической парадигмы, а занялись

практической работой по налаживанию отношений — сначала с различными департаментами Правительства Москвы, доказывая на различных примерах нашу открытость инициативам, адекватность, надежность, ответственность, оперативность и настроенность на общественно полезный результат. Затем мы стали строить связи с национальными буддийскими организациями. И здесь оказалось труднее добиться содружества: аналогия в этологии — внутривидовая борьба всегда жестче, чем межвидовая, — там и ареал обитания, и пищевая база очень сходны. Но, оставив аналогии с дарвинизмом, проще можно сказать, что, как только наши собратья-буддисты убедились, что мы не имеем амбиций отобрать у них последователей, дело пошло легче и быстрее. Так мы подружились с Хамбо-ламой, главой Традиционной Сангхи России, наладили рабочие контакты с Тэло Тулку Ринпоче, Шаджин-ламой калмыцкого народа и Камбы-ламой Тувы. Теперь мы входим в попечительский совет по строительству буддийского мемориала на Поклонной горе и делаем все для того, чтобы этот памятник, будь то храм или ступа, там состоялся. Мы считаем, что реализация этого общебуддийского дела поможет распространению буддизма в России, принесет пользу всем школам, традициям и буддийским организациям страны, поспособствует атмосфере межрелигиозного мира и спокойствия в столице.

В заключение добавлю: наш опыт показывает, что взаимодействовать с государственными органами в современной России не только можно, но и нужно, и не только с точки зрения юридической — защиты права буддистов исповедовать свою миролюбивую и сочувственную религию, но и с буддийской точки зрения самосовершенствования принесением блага максимальному количеству существ.

Куваева Е. С.
Лесной, Свердловская обл.

Институт религиозных специалистов среди мирян на примере буддийских организаций г. Екатеринбурга

К закату СССР сложилась двойственная ситуация. С одной стороны, «Центральное духовное управление буддистов», будучи тогда единственным оплотом буддизма в стране, не контактировало с крупными зарубежными буддийскими образовательными центрами. Проводившиеся в прошлом репрессии также негативно повлияли на численность и уровень образования лам. С другой стороны, уже в конце 1980-х гг. существовали группы людей, объединившихся для изучения и практики буддизма. Большинство этих новых общин действовало под духовным руководством зарубежных гуру, возглавлявших крупные буддийские организации. Старые же общины находились в основном в регионах, в которых буддизм исповедовался традиционно (Калмыкия, Тува, Бурятия).

Полевые исследования, проведенные в Свердловской области в 2013–2016 г., выявили наличие деятельности буддийских организаций, образованных в постсоветское время.

В Екатеринбурге первыми появились последователи школы Карма Кагью и учения Дзогчен, которые выделились из групп, посвященных разнообразным аспектам восточных культур (единоборства, духовные практики и т. д.).

Все организации, которые на сегодняшний день представлены буддийскими группами в Екатеринбурге, возникли во второй половине XX в. благодаря миссионерской деятельности азиатских буддийских учителей на Западе, которая получила свой отклик и в России. Структура этих организаций была сформирована и до сих пор поддерживается одними и теми же буддийскими наставниками, такими как Чогьял Намкай Норбу

из Международной дзогчен-общины, Лама Оле Нидал из международной сети центров линии преемственности Карма Кагью и др. Харизма и религиозная компетенция гуру играют здесь первостепенную роль.

В результате исследований в г. Екатеринбурге были выявлены организации, которые готовят и сертифицируют религиозных специалистов нового типа: дзогчен-община, буддийский центр школы Карма Кагью, учебная группа Фонда Поддержания Махаянской Традиции и центр «Тибет» последователей Сонама Джорфала Ринпоче, ламы из школы Дрикунг Кагью.

Международная дзогчен-община наиболее основательно подошла к обеспечению образовательного процесса. Для передачи знаний многочисленным ученикам Намкая Норбу Ринпоче со всего мира существуют тренинги разной степени доступности:

— открытые курсы для всех желающих, в том числе тех, у кого нет посвящения от гуру;
— курсы для посвященных;
— учительские тренинги.

Стоит отметить, что без посвящения от Намкая Норбу Ринпоче нет возможности получать объяснения практики от инструкторов. Такая система используется для курсов по «Санти Маха Сангхе», «танцу Ваджра» и янтра-йоге. Будущие инструкторы проходят несколько ступеней обучения, которые завершаются экзаменом под руководством действующих инструкторов. Индоктринация в дзогчен-общине осуществляется с помощью некоторых учеников, уполномоченных объяснять посвящения (например, в практику Гомадеви) и читать лекции о Дзогчен. Выработанная дзогчен-общиной образовательная система выглядит строго организованной: на многоуровневые учительские тренинги допускаются только действительные члены общины, и перед тем как самим приступить к преподаванию, они подтверждают свое соответствие званию инструктора сдачей экзамена. Так, система инструкторов Международной дзогчен-общины стала аналогом института монахов классического буддизма.

В екатеринбургскую дзогчен-общину приезжают инструкторы с лекциями и занятиями по янтра-йоге, «Санти Маха Сангхе» и ритуальным танцам.

Буддийский центр «Алмазного пути» в Екатеринбурге также регулярно посещают российские и зарубежные учителя-миряне. Компетенция учителей «Алмазного пути» (ранее «путешествующих учителей») оценивается лично Оле Нидалом, их преподавательский авторитет подкрепляется их личными достижениями на различных должностях в международной сети центров «Алмазного пути», но прежде всего — доверием самого Ламы Оле. Учителя «Алмазного пути» ездят с общими лекциями

о буддизме по центрам Ассоциации буддистов традиции Карма Кагью, посвящений не дают. Насколько известно, во фракции Карма Кагью, возглавляемой Кармапой Тхае Дордже, кроме Оле Нидала, больше нет лам европейского происхождения, не являющихся монахами. В связи с этим вызывает вопросы возможность продолжения функционирования института учителей «Алмазного пути» в том же виде, в каком он существует на данный момент, после отхода Ламы Оле от активной деятельности.

Учебная группа «Лама Цонкапа» возникла летом 2015 г. по благословению ламы Сопы Ринпоче, духовного руководителя международного Фонда Поддержания Махаянской Традиции. Инициаторами создания группы выступили члены общины «Шад Тчуп Линг» из Качканарского городского округа Свердловской области, которые находились в поиске буддийской образовательной программы для систематизации знаний о буддизме в рамках традиции Гелуг. Помимо группы «Лама Цонкапа», объединившей буддистов Свердловской, Челябинской областей и Пермского края, в России существуют еще учебная группа «Центр Арьядевы», образованная в 2003 г. в Санкт-Петербурге, и МРО «Ганден Тендар Линг», образованная в 2001 г. в Москве.

Фонд Поддержания Махаянской Традиции (ФПМТ) известен тщательным подходом к образованию мирян и имеет ряд программ, прохождение которых заверяется сертификатами. Например, структура курса «Открытие буддизма» в целом соответствует системе этапов пути, принятой в школе Гелуг (тип ламрим), а «Базовая программа» отсылает к классическому монастырскому образованию школы Гелуг. В программы входят не только теоретические знания и медитации, но и периоды затворничества. Группы ФПМТ в Москве и Санкт-Петербурге приглашали геше и западных учителей-мирян для лекций как в рамках образовательных программ, так и по смежным темам.

В связи со сравнительно высокими требованиями к статусу преподавателя за годы работы российских групп ФПМТ появилось только два человека, уполномоченных вести двухлетнюю программу «Открытие буддизма», — это А. А. Терентьев и М. Н. Кожевникова, известные буддологи и переводчики. М. Н. Кожевникова ведет дистанционный курс «Открытие буддизма» в группе «Лама Цонкапа». В занятиях принимают участие жители нескольких городов Урала (Екатеринбург, Нижний Тагил, Качканар, Лесной, Пермь, Ирбит, Челябинск, Копейск).

Екатеринбургский центр «Тибет» отличается тем, что представляет совершенно особую ситуацию с сертификацией религиозных специалистов. Этот центр, которому свойственна эзотерическая, а не исключительно буддийская направленность, является официальным филиалом «Благотворительного фонда духовной культуры» — организации, занимающейся целительством, йогой и различными «духовными традициями». Здесь буддийское образование состоит из четырех ступеней тантрических

посвящений (низшие тантрические посвящения, Калачакра, Шесть йог Наропы, Махамудра), которые предоставляет лама Сонам Джорфал Ринпоче, руководитель ряда монастырей школы Дрикунг Кагью. Каждая из «ступеней посвящения» заверяется сертификатом об успешном завершении курса, состоящего из теоретических и практических дисциплин. Однако в этих документах не упоминается, что люди, прошедшие уровни посвящения, могут сами давать какие-либо посвящения. Также в этой системе существует звание «Мастер Алмазного пути (буддизма Ваджраяны)» (Master in Vajrayana Buddhism), которое закрепляет за его носителем право «передавать буддийскую философию, основные и предварительные знания о буддизме», что тоже не подразумевает тантрические передачи. На данный момент в восьми городах России проживает 17 таких «Мастеров Алмазного пути», еще двое — за рубежом. Несмотря на многолетнюю деятельность этой структуры в стране и ее значительный территориальный охват, упоминаний о ней нет не только в российских буддийских СМИ, но и на иностранных ресурсах; соответственно, какие-либо контакты ее представителей с другими буддийскими организациями страны отсутствуют.

Судя по информации на сайте центра «Тибет», его руководительница предоставляет тантрические посвящения по установленным ценам. Так, например, взнос за посвящение в практику Дзамбалы составляет 8 тыс. рублей, Будды Амитабхи — 5 тыс. рублей. Всего в Екатеринбурге проживает два человека со званием «Мастер».

В связи с тем, что упоминаний о системе «четырех уровней посвящения» не удалось встретить нигде, кроме интернет-ресурсов «Благотворительного фонда», весьма вероятно, что она была установлена исключительно для использования в рамках этой организации. К тому же, согласно информации в сертификате, звание «Мастер» присваивалось с правом объяснения буддийской философии, но, например, на сайте центра «Тибет» совсем отсутствуют упоминания о лекциях по основам буддизма, — только о посвящениях в низшие тантры. Вышеупомянутые факторы, а также приверженность этих учеников Сонама Джорфала Ринпоче целому ряду духовных традиций не позволяют установить реальный уровень буддийского образования членов «Благотворительного фонда духовной культуры».

В классическом буддийском обществе основными носителями религиозных знаний являлись монахи, а систематические массовые или индивидуальные учения среди мирян устраивались редко. Сегодня мирянам на Западе доступны все высшие тантрические посвящения, иногда вовсе без какой-либо подготовки.

Ориентированность на последователей-мирян (как основного адресата обучения и передачи практик на Западе) потребовала от международных буддийских общин создать структуру нового типа, которая предусматривает большую вовлеченность мирян в ее функционирование. Благодаря

этому естественным образом возник вопрос об индоктринации будущих посредников в передаче знаний.

Так появился новый тип религиозного учителя: мирянин, который не является ламой или монахом, но с благословения своего гуру занимается передачей знаний о буддизме на регулярной основе. Важность таких учителей неоспорима: в больших международных организациях они поддерживают связь как вертикальную (между гуру и последователями), так и горизонтальную (между разными группами учеников, так как чаще всего они проводят курсы или лекции в значительном количестве общин). Причем большинству российских буддийских общин не свойственно наличие резидентного учителя.

В отличие от традиционных буддийских обществ, современные буддийские организации на Западе обладают достаточно ограниченной социальной базой. Неэтнических последователей буддизма немного, и вследствие этого материальная база невелика. К тому же играет роль существующая в ряде организаций ориентация прежде всего на мирян, которая предопределяет возникновение и новой роли — учитель-мирянин.

«Кадровый голод» также побуждает организации обращаться к академической среде, которая может обеспечить их хорошо образованными учителями. Хотя таких примеров немного, среди них есть выдающиеся фигуры, чей вклад в распространение буддизма имеет интернациональный масштаб: Р. Турман, Г. Муллин, А. Берзин, А. А. Терентьев и др.

Таким образом, в сложившихся условиях учителем-мирянином может стать любой член общины. Однако институт учителей-мирян на Западе имеет недавнюю историю и еще находится в процессе становления. Он покажет свою жизнеспособность со сменой религиозных лидеров, так как отсутствие харизматических фигур потребует более проработанной структуры этого института.

Литература

1. Личный архив — Личный архив Екатерины Куваевой. Полевые исследования Ф. 3.

Леонтьева Е. В.
Москва

Практика медитационных ретритов в традиции Кагью. Краткий обзор

Слово «ретрит» (от английского *retreat*) вошло в обиход в России относительно недавно — в 1980–1990-е годы, когда в нашей стране, особенно в ее европейской части, начали возникать новые буддийские общины. Они не были непосредственно связаны с монастырями Бурятии, Калмыкии и Тувы; их участниками становились представители многих других народов бывшего СССР, и основными источниками информации служили тексты на английском языке. Буддизм тогда заново приходил в Россию — на этот раз кружным путем, уже пройдя через Европу и другие континенты за пределами своей родины. В этом процессе образовался целый ряд буддийских центров различных традиций и школ; во многих из них с той или иной периодичностью используются способы практики, называемые ретритами.

Это слово удобно переводить как «отшельничество», «затворничество», «уход». Подразумевается, что буддист иногда должен на какое-то время удаляться от мира, уединяться в таком месте, где не будет сильных помех, и посвящать себя медитации и углубленному изучению буддийских священных текстов.

Эту традицию ввел Будда Шакьямуни. Обычно он вместе со своими последователями-монахами странствовал по Северной Индии, останавливаясь лишь на непродолжительное время в лесах, на окраинах городов и небольших селений. Однако в сезон дождей, длящийся примерно три летних месяца, переходы были затруднены: с одной стороны, тропы размывались дождями и по ним сложно было передвигаться, а с другой стороны, под ногами монахов могло погибнуть множество насекомых, которые в эти месяцы выбирались из почвы на поверхность. Поэтому Будда — следуя, вероятно, примеру индуистских аскетов, которые отказывались от путешествий в эту пору года, — однажды постановил провести сезон дождей в Сарнатхе, медитируя вместе с примерно 60 последователями. Позднее

это мероприятие стало ежегодным; для его целей иногда служили окрестности Раджагрихи, столицы Магадхи; чаще — Джетавана (около Шравасти); а последний муссонный ретрит Будды состоялся в манговой роще недалеко от Вайшали. В Тхераваде этот обычай сохранился до сих пор; такое коллективное медитационное отшельничество, называемое «васса» (от палийского слова, означающего «дождь»), ежегодно устраивается монастырями этой традиции. Своеобразный аналог вассы есть в тибетском буддизме: некоторые монастыри проводят менее продолжительный ретрит «ярнэ» (тиб. *dbyar gnas*) в дождливые периоды лета и зимы.

Помимо таких обширных ретритов, называемых часто фестивалями, со множеством участников, буддийская традиция включает ретриты индивидуальные, намного более строгие, различной длительности, необязательно привязанные к каким-либо сакральным датам. В такое затворничество в свое время удалялся каждый учитель любой буддийской школы из любого региона, будь он монахом, мирянином или йогином. В Кагью в этом контексте наиболее известен йогин и поэт Миларепа (1040–1123), который, по сути, всю свою жизнь превратил в медитационный ретрит. Не одно десятилетие он медитировал в пещерах, затерянных в горах, питаясь одной крапивой и прикрывая наготу лишь небольшой полоской полуистлевшей ткани. Его главной практикой были Шесть йог Наропы, и в особенности туммо — йога внутреннего тепла.

Наиболее традиционными в тибетском буддизме являются ретриты, длящиеся три года и три месяца. Такая специфическая длительность, со ссылкой на Калачакра-тантру, объясняется следующим образом [Ngawang Zangpo, 1994]. Человеческое тело получает свою энергию за счет дыхания. Бóльшая часть вдоха содержит так называемую кармическую энергию, связанную с мешающими эмоциями и спутанным мышлением. Но 1/32 часть вдоха несет энергию мудрости. Учитывая, что тело способно прожить около ста лет, разделив на 32, получаем (грубо) три года и три месяца* — именно таков символический срок, за который, согласно канону, человеческая жизнь наполняется мудростью просветления.

Такие медитационные отшельничества характерны прежде всего для школ Кагью и Ньингма, но встречаются и в других школах тибетского буддизма. Обычно они проводятся в специально построенных ретритных центрах, удаленных и закрытых от мира. Во время отшельничества доступ туда разрешен (кроме медитирующих) только повару, помощнику и одному или нескольким ламам, которые руководят ходом ретрита. Каждый из участников (обычно их немного, не более 10) живет и медитирует в отдельном помещении, где должно быть место для книг, алтаря, продолговатая часть пола для простираний и медитационный короб, в котором

* В коренных текстах, например, у Джамгёна Конгтрула, упоминается срок в три года и три половины лунного месяца.

практикующий медитирует и сидя спит. Есть также общий храм или алтарная комната для собраний — посвящений, совместных ритуалов и лекций.

В школах Кагью существует классическое «Практическое руководство по ретритам», написанное великим ученым и мастером медитации XIX в. Джамгёном Конгтрулом I Лодрё Тхае и переведенное на английский язык западным ламой Нгавангом Зангпо (Хью Томсон), который в 1976–1984 гг. сам прошел два трехгодичных ретрита под руководством Калу Ринпоче, мастера традиции Шангпа Кагью. Этим учебником последние 150 лет пользуются все без исключения ламы и ученики, обращающиеся к теме медитационного отшельничества.

В частности, Джамгён Конгтрул перечисляет навыки, которыми практикующий должен овладеть, прежде чем приступить к отшельничеству. Среди них: порядок рецитации ритуальных текстов, ритуальные мелодии и игра на инструментах, приготовление торм (дарственные пироги из масла и ячменной муки), умение ритмично произносить 12 ритуальных текстов, знание еще 11 классических текстов, включая трактаты по Махамудре. В качестве практической подготовки к ретриту начинающий должен «сделать тысячу или более ца-ца*, содержащих длинные мантры, обойти высокие и низкие храмы тысячу раз, делая столько подношений масляных ламп, сколько возможно. Если у вас есть какое-нибудь добро, нужно поднести чай и еду благородному сообществу или подарить еду и деньги четырем монахам или монахиням, имеющим чистые обеты. Если вы не богаты, то нужно хотя бы изредка кормить монаха или монахиню… Следует также делать все возможное для накопления огромной благой заслуги, в том числе: ремонтировать дороги и тропы; спасать животных, выкупая их у мясника и отпуская на волю; дарить подарки бедным… Все это по совету ваджрного мастера [то есть Ламы] нужно выполнить неоднократно» [Ngawang Zangpo, 1994, 70]. Вхождение в ретрит тоже связано со множеством ритуальных подношений. В затворничестве ежедневно делаются четыре сессии одиночной медитации и две общих сессии — в начале дня и в конце; кроме того, есть определенные церемонии, выполняемые коллективно раз в месяц и раз в год.

Первые месяцы (от 5 до 12) посвящаются практикам нёндро, или основополагающим упражнениям. При этом используются пять основных учебников, включая тексты Кармап, «Светоч уверенности» самого Джамгёна Конгтрула и «Драгоценное украшение Освобождения» Дже Гампопы. Важным также считается текст «Семь пунктов тренировки ума» Чекавы Йеше Дордже с комментариями Атиши**. Нёндро начинается

* Фигурки Будд, Бодхисаттв или ступ, выполненные из гипса или глины с примесью измельченных реликвий.

** С комментариями Джамгёна Конгтрула этот текст носит название «Великий путь пробуждения».

с четырех размышлений: о драгоценном человеческом теле, о непостоянстве, о причинно-следственной зависимости и о недостатках сансары. Затем следуют четыре медитационные практики: принятие прибежища с простираниями, медитация на Ваджрасаттву (тиб. Дордже Семпа), подношение мандалы и Гуру-йога (медитация на учителя).

После нёндро практикующий приступает к тренировке в фазах развития (тиб. *skyed rim*) и завершения (тиб. *rdzogs rim*) тантрической медитации. Выполняются Шесть йог Наропы (и/или Шесть йог Нигумы и Сукхасиддхи), а затем практикующий обычно приступает к практике Махамудры (тиб. *phyag rgya chen po*, «Великая печать»), одновременно изучая трактаты Девятого Кармапы и других мастеров, посвященные этой тематике.

Такая программа ретрита позволяет участнику близко ознакомиться со всеми важнейшими медитациями своей традиции и получить в них определенный опыт, который считается достаточным для того, чтобы впоследствии практикующий мог обучать других людей. Поэтому большинство буддистов, прошедших такое отшельничество, получают титул ламы. Однако трехлетний ретрит — это лишь один из способов стать ламой*. Если какой-либо лама получил свой титул без прохождения ретрита, это значит, что тем самым его учителя официально признали его высокую квалификацию как ученого или мастера медитации, основываясь на его фактической деятельности и заслугах.

Сам автор «Практического руководства по ретритам» — один из самых знаменитых ученых Тибета, автор множества книг, из которых наиболее известны так называемые «Пять великих сокровищниц» (тиб. *mdzod chen lnga*) — пять собраний философских и ритуальных текстов разных тибетских традиций. Он не раз прошел трехлетнее отшельничество и много лет возглавлял ретритный центр. Его усилиями традиция таких ретритов в Тибете значительно укрепилась.

В 70-е годы XX века, когда буддизм Кагью начал приходить на Запад, ламы стали приносить сюда все традиции, характерные для Тибета и тибетской культуры. В 1971 г. по просьбе Его Святейшества Шестнадцатого Кармапы, главы традиции Карма Кагью, и по приглашению учеников из Европы и Америки на Запад приехал Кьябдже Калу Ринпоче, лама школы Шангпа Кагью и известный мастер медитации. Он стал одной из ключевых фигур принесения учения традиции Кагью в западные страны. В частности, во Франции Ринпоче основал два Дхарма-центра. В одном из них,

* В другом трактате, «Отношения Учителя и ученика», Джамгён Конгтрул подробно описывает качества и квалификацию, которыми должен обладать подлинный учитель Ваджраяны, и ни разу не упоминает такое условие, как завершение трехлетнего ретрита. См. [Джамгён Конгтрул, 2012].

называемом Кагью Линг, пять лет спустя впервые в западном мире начался трехгодичный ретрит с участием семи человек. Это были европейцы и американцы; некоторые из них впоследствии стали известны как переводчики с тибетского языка: Сара Хардинг, Ричард Баррон, Хью Томсон (он же Нгаванг Зангпо, переводчик «Практического руководства по ретритам»), Кен Маклеод. Калу Ринпоче был их главным наставником в этом отшельничестве. В начале своей деятельности в Европе и Америке Ринпоче, сам посвятивший уединенной медитации не один десяток лет, активно хвалил трехлетние ретриты. Во множестве своих лекций, которые дошли до нас в виде книг, составленных его учениками, он называл традиционное отшельничество одним из важнейших условий развития на буддийском пути и приглашал слушателей в нем поучаствовать.

Однако миновало чуть более десятилетия, и мнение Калу Ринпоче изменилось. В книге «Великолепный буддизм» приводится его признание, сделанное незадолго до смерти: «С 1971 года я путешествую по многим странам мира, с севера на юг, с востока на запад. Я проводил много посвящений, объяснял Дхарму и давал наставления. Я создавал ретритные центры и дхарма-центры. Я распространял поучения Будды с помощью различных методов. Можно сказать, что я крестьянин, который хорошо засеял свое поле. Многие другие ламы и тулку традиций Сакья, Гелуг, Кагью и Ньингма тибетского буддизма делают ту же работу, поэтому буддизм в настоящее время получил распространение в большинстве стран мира. Семена засеяны хорошо. Можно было ожидать, что настоящими плодами будет то, что многие люди пройдут трехлетние ретриты. Однако, за редкими исключениями, ожидаемых результатов не было, потому что многие ушли в ретрит в спешке, недостаточно изучив и осознав поучения Будды. Медитация этих людей в ретрите не была настолько плодотворна, насколько мы ожидали, потому что им не хватало подготовки и понимания. Продвинулись ли они на пути к Просветлению? Результаты неясны и не соответствуют всем критериям развития. Поэтому я не могу сказать, являются ли мои проекты завершенными» [Kalu Rinpoche, 1995, 152–153]. Ринпоче здесь не уточняет, что именно не соответствовало и каким именно критериям. Эта тема, без сомнения, заслуживает более глубокого изучения, однако ясно, что Калу Ринпоче как представителю тибетской традиции буддийского образования достижения его подопечных не показались удовлетворительными.

Обратившись к впечатлениям другой стороны процесса, мы тоже обнаруживаем определенную степень разочарования. Участница первого трехлетнего ретрита во Франции — Сара Хардинг, ученица и переводчица Калу Ринпоче, сегодня является признанным автором множества переводов классических тибетских текстов на английский язык и носит титул ламы традиции Шангпа Кагью. В апреле 2009 г. Сара дала интернет-порталу Buddhist Geeks («Буддийские умники») интервью с говорящим

заголовком «Интенсивная стажировка для несуществующей работы» [Harding, 2009]. Журналисты спрашивали ее главным образом об отшельничестве — о его участниках, об условиях и трудностях. Главной трудностью Сара назвала возвращение в мир; по ее словам, выход из ретрита существенно сложнее, чем вход: «Прошло почти десять лет восстановления, пока мы осознали, что нам вообще необходимо восстанавливаться». Отмечая различия между социальными средами Запада и Востока, она пояснила, что в Тибете после выхода из традиционного ретрита человек не ощущал явного контраста, поскольку среда, в которую он возвращался, мало чем отличалась от той, что окружала его в отшельничестве. «А на Западе ты чувствуешь себя так, будто тебя высадили на углу улицы, и ты стоишь и не знаешь, чем ты только что занимался и что теперь с этим делать». В условиях экономически развитой цивилизации (будь то Европа или Россия), пронизанной многочисленными и все более рафинированными каналами передачи информации, исчезновение человека на три года почти наверняка означает как минимум утрату профессиональной компетентности. За три года носители информации и способы ее передачи и хранения меняются до неузнаваемости, стремительно совершенствуются технологии, меняются требования к работникам. Как выразилась Сара Хардинг, в резюме для устройства на работу невозможно написать: «Был три года в медитационном затворничестве». Что еще важнее, у человека после отшельничества временно утрачиваются многие социальные навыки, и в современном обществе он «оказывается фактически изолированным».

Учитывая эти сложности, более поздние высокие ламы Кагью, работавшие и сейчас работающие в России и на Западе, — Шамар Ринпоче, Цечу Ринпоче, Джигме Ринпоче и некоторые другие — отказались от идеи многолетнего отшельничества. Созданные ими центры предназначены главным образом для мирян, которые не могут или не хотят надолго изолироваться от общественной и семейной жизни. Эти организации предлагают своим последователям методы практики, которые можно использовать непосредственно в повседневной жизни или в относительно коротких ретритах — например, продолжительностью в несколько месяцев или недель. Так строит свою работу, в частности, Лама Оле Нидал, который от имени Его Святейшества Кармапы XVI основал во всем мире около 700 центров медитации традиции Карма Кагью, объединенных общим названием «Алмазный путь» (более 80 из них — в Российской Федерации). Большинство центров Алмазного пути расположено в крупных и средних городах, но есть и ретритные центры, более или менее удаленные от городской суеты; на сегодняшний день их 33, из них пять находятся в России.

Принцип работы ретритных центров Алмазного пути повсюду одинаков. Они строятся как буддийские храмы современного вида, с алтарным залом для общих медитаций и лекций, с общей столовой и библиотекой, а также комнатами или небольшими домиками для временного проживания

буддистов, желающих посвятить какое-то время углубленной практике. Как правило, гости приезжают из ближайших городов и проводят в этих центрах по несколько дней — выходные, праздники или часть отпуска. Во многих центрах созданы условия для проживания семей с детьми. В программе центров — медитации, лекции по буддийской философии, курсы тибетской живописи *тханка*. Для участия в медитационном курсе человек должен уже быть практикующим буддистом, иметь Прибежище и как минимум общее представление о буддийском учении.

Таким образом, последователи имеют постоянный доступ к теории и практике буддизма, оставаясь при этом включенными в привычную профессиональную и социальную среду, поддерживая семейные связи. Значение такой ретритной практики еще только предстоит оценить, но вполне вероятно, что для сегодняшнего общества эта модель является наиболее естественной, способствуя гармоничному развитию человеческого потенциала.

Литература

1. Гампопа, 2001 — Гампопа, Дже. Драгоценное украшение освобождения. Исполняющая желания драгоценность истинного Учения. СПб.: Карма Йеше Палдрон, Уддияна, 2001.
2. Джамгён Конгтрул, 2015 — Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае. Великий путь пробуждения. М.: Ориенталия, 2015.
3. Джамгён Конгтрул, 2012 — Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае. Отношения Учителя и ученика. М.: Ориенталия, 2012.
4. Нидал, 2012 — Нидал, Лама Оле. Верхом на тигре: европейский ум и буддийская свобода. М.: Эксмо, 2012.
5. Harding, 2009 — Harding S. Intensive Training For a Non-Existent Job // Buddhist Geeks 116 [Электронный ресурс]. URL: www.buddhistgeeks.com/2009/04/bg-116-the-traditional-3-year-retreat-intensive-training-for-a-nonexistent-job/.
6. Hinüber, 1995 — Hinüber, Oskar von. Buddhist Law According to the Theravāda-Vinaya: A survey of Theory and Practice // Journal of the International Association of Buddhist Studies. Vol. 18. No. 1. 1995.
7. Jamgon Kongtrul, 2000 — Jamgon Kongtrul. The Torch of Certainty. Colorado: Shambhala, 2000.
8. Kalu Rinpoche, 1995 — Kalu Rinpoche. Excellent Buddhism: An Exemplary Life. USA: Clear Point Press, 1995.
9. Ngawang Zangpo, 1994 — Ngawang Zangpo (transl.). Jamgon Kongtrul's Retreat Manual. NY: Snow Lion Publications, 1994.

Рафиков Р. Г.
Красноярск

Общественное мнение о религиозной ситуации в Красноярском крае на современном этапе

В последние годы наблюдается повышение интереса к сфере национальных и религиозных отношений в Российской Федерации. В ряде правительственных документов эти отношения выводят на уровень общенациональной безопасности государства. При этом подчеркивается необходимость учитывать региональные особенности многонационального российского государства.

Актуальность проблематики, слабая ее изученность применительно к Красноярскому краю, новизна происходящих в этом регионе процессов и регулярное проведение мониторинговых исследований — все это обусловило выбор темы предлагаемой статьи.

Красноярский край традиционно складывался как полиэтнический и многоконфессиональный регион. По переписи населения 2010 г. здесь проживает почти 3 млн чел., представляющих 159 национальностей. Русские являются самым многочисленным этносом, насчитывая 2,65 млн чел., или 89,5 % от общего числа жителей региона. На долю этнических меньшинств без учета мигрантов приходится 10 % населения. На формирование современной национальной и религиозной палитры Красноярского края оказали влияние следующие тенденции.

За 1989–2016 гг. доля старожильческого для Красноярья национального населения существенно уменьшилась. Численность татар региона снизилась на 30 %, немцев — почти в 2 раза, чувашей — в 2,1 раза, украинцев — в 2,8 раза, белорусов — в 3 раза. Причины — миграционная убыль, снижение естественного прироста, ускорение культурно-интеграционного и ассимиляционного процессов.

Напротив, значительно увеличили свое представительство в регионе за счет повышенной рождаемости и активной положительной миграции

представители Кавказа, Средней и Юго-Восточной Азии. **В** частности, количество китайцев и узбеков выросло за рассматриваемый период в 1,6 раза, азербайджанцев — в 2,2 раза, армян — в 3,6 раза, киргизов — в 4,4 раза, таджиков — в 5,3 раза. С учетом сезонной трудовой миграции эти показатели можно увеличить по отдельным национальностям в 1,5 и даже 2 раза.

Религиозная палитра региона формировалась под влиянием постепенного заселения обширного Приенисейского края различными этническими потоками. Местные народы, придерживавшиеся традиционных верований и шаманизма, стали соседствовать с приверженцами православного христианства, в том числе различных старообрядческих согласий и толков.

К лютеранам из числа пленных шведов эпохи Петра Великого вскоре присоединились сосланные в Сибирь финны, латыши и эстонцы. После раздела Речи Посполитой на Енисей попало много ссыльных поляков-католиков. В XIX столетии в Енисейской губернии появились иудейские и мусульманские общины, образованные соответственно евреями, татарами и башкирами. Буддизм исповедовали буряты, тувинцы и ссыльные калмыки.

С начала XX в. в Енисейской губернии появились младопротестанты: евангельские христиане, баптисты, адвентисты седьмого дня; в послевоенный период — Свидетели Иеговы, истинно-православные христиане (подробнее см. [Рафиков, 2008]).

Постсоветский период в Красноярском крае, так же как и в России в целом, характеризуется резким всплеском интереса населения к духовной культуре, проникновением нетрадиционных зарубежных религий и зарождением отечественных неокультов.

К концу 2016 г. в Красноярском крае сложилась достаточно стабильная сеть зарегистрированных религиозных организаций по более чем трем десяткам религиозных направлений и деноминаций. Динамика их регистрации на протяжении четверти века представлена в таблице 1.

Специфическими особенностями современной религиозной мозаики Красноярского края региона являются следующие аспекты:

— численное преобладание, хотя и незначительное, православных религиозных организаций (43 % от общего числа зарегистрированных организаций). Их рост усиливается после создания на основе Красноярской епархии РПЦ четырех новых епархий, объединенных в Красноярскую митрополию;
— большой удельный вес зарегистрированных протестантских религиозных организаций (41 %), имеющих очень широкий спектр направлений и деноминаций;

— постоянное увеличение численности мусульман за счет повышенной рождаемости верующих и притока мигрантов из мусульманских стран Кавказа и Центральной Азии;
— нахождение на юге края мест компактного проживания представителей самого крупного в России отечественного неокульта — Церкви Последнего Завета, или общины Виссариона.

Таблица 1

Динамика движения зарегистрированных религиозных организаций Красноярского края (по состоянию на 1 января указанного года; составлено по материалам [УОС])

Наименование религии/ конфессии	1992	1996	2001	2007	2012	2016[2]
Русская православная церковь	15	47	87	110	120	144
Старообрядцы[1]	2	4	5	2	1	3
Истинно-православная церковь	–	–	1	3	3	3
Армянская апостольская церковь	–	–	1	1	1	1
Римско-католическая церковь	1	15	25	14	12	12
Ислам	–	6	9	16	17	21
Иудаизм[1]	2	2	7	8	5	6
Буддизм[1]	1	1	1	2	3	2
Лютеране[1]	–	3	5	7	7	6
Свидетели Иеговы*	–	6	18	18	17	15
Адвентисты седьмого дня	–	2	10	11	11	12
Евангельские христиане-баптисты[1]	–	6	29	31	32	35
Евангельские христиане и христиане веры евангельской (пятидесятники)[1]	2	23	39	52	60	70
Церковь Последнего Завета	–	1	1	1	1	1
Прочие организации	1	2	4	4	4	4
ИТОГО	24	118	242	280	294	336

[1] *Различных деноминаций.*
[2] *По состоянию на декабрь 2016 года.*

Наряду с зарегистрированными религиозными организациями в Красноярском крае имеется свыше 900 различных религиозных объединений более чем 40 направлений, действующих на правах религиозной группы.

* В августе 2017 г. эта религиозная организация была внесена в реестр экстремистских организаций, чья деятельность запрещена на территории РФ.

На практике количественные показатели регистрации религиозных организаций и наличие большого количества незарегистрированных религиозных групп не отражают всей полноты ситуации по вопросу духовных предпочтений населения Красноярского края. В таблице 2 приводятся данные по религиозной принадлежности жителей региона через призму самооценки религиозных институтов, а также экспертной оценке специалистов.

Таблица 2

Конфессиональный состав населения по основным религиозным группам (по состоянию на 2015 г.)*

№ п/п	Религиозная / конфессиональная принадлежность	Количество (чел.) и удельный вес верующих к общей численности населения	
		Самооценка религиозной организации	Экспертная оценка
1.	Русская православная церковь	1,7–2,0 млн чел.; 60–70 %	макс. — до 2 млн чел.; 70–75 % — приверженцы православной религии и/или традиции (культуры)
2.	Старообрядцы	около 450 чел. (зарегистрированные, поповцы); 0,02 %	ок. 5,5 тыс. чел. по 2 согласиям и 5 толкам (в т. ч. беспоповцы); 0,2 %
3.	Ислам (этнические мусульмане по 42 национальностям)	около 300 тыс. чел. (с мигрантами); 11,0 %	макс. — 150 тыс. чел., или 5 % (с трудовыми мигрантами) этнических мусульман
4.	Римско-католическая церковь	35 тыс. чел.; 1,2 %	около 3,5 — 4,0 тыс. чел.; 0,15 %
5.	Протестанты всех направлений (лютеране, ЕХБ, ЕХ и ХВЕП, АСД, Свидетели Иеговы и др.)	суммарно около 35 тыс. чел.; 1,2 %	33–35 тыс. чел.; 1,1–1,2 %
6.	Церковь Последнего Завета (община Виссариона)	4 тыс. чел.; 0,14 %	5 тыс. чел.; 0,2 %

Однако обе эти оценки (верующих и экспертов) не только существенно разнятся между собой, но и не всегда совпадают с общественным мнением жителей Красноярского края.

* Данные [УОС] с учетом данных научно-экспертного сообщества Красноярского края.

Рост религиозности населения региона в последние два десятилетия связан в первую очередь с расширением возможностей свободы вероисповедания. По оценкам горожан Красноярского края*, среди тех, кто живет рядом с ними, особенно усилился интерес в последние годы к православию, католичеству, исламу, буддизму и протестантизму.

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос: «Среди тех, кто живет рядом с Вами, интерес к какой религии особенно усилился в последние 2–3 года?» — 2015, 2016 гг., в %

Варианты ответов	2015	2016
К православию	73,6	74,8
К исламу	6,6	16,9
К католичеству	4,7	7,7
К буддизму	2,7	7,4
К протестантизму	2,7	4,6
К другой	5,7	4,1

Приведенные результаты исследования могут свидетельствовать о внешнем воздействии на мнение жителей края. Сирийские события также оказали существенное влияние на итоговые показатели**.

Таблица 4

Распределение ответов на вопрос: «Лично Вам какая из религий ближе по духу, традициям и жизненному опыту?» — 2015, 2016 гг., в %

Варианты ответов	2015	2016
Православие	82,7	81,1
Ислам	2,7	2,1
Буддизм	1,9	3,2
Католичество	1,2	2,8
Иудаизм	0,2	0,6
Никакая	8,4	8,2
Другая	1,8	1,4
Нет ответа	1,3	1,0

* Использованы результаты социологических опросов, проведенных по заказу аналитического управления губернатора Красноярского края среди жителей 15 основных городов региона (в них проживает 2/3 населения края). Объем выборки 2 000 человек.

** Отметим, что данные исследования проводились в апреле — мае 2015 и 2016 гг.

В то же время, несмотря на рост интереса, личные позиции жителей Красноярья остались практически неизменными. Основная их часть (81,1 %) являются сторонниками православия. В этом случае о близости к исламу сказали только 2,1 % опрошенных (см. табл. 4).

Соответствует этим личным симпатиям и структура религиозности населения края, сформированная в ходе исследования на основе личной идентификации респондентов. В этом случае 86,7 % участников указали, что их вероисповеданием является православие, 1,9 % — ислам, 1,1 % — католичество, 0,8 % — буддизм, 0,2 % — иудаизм (табл. 5).

Таблица 5

Распределение ответов на вопрос: «Скажите, пожалуйста, какого Вы вероисповедания?» — 2016 г., в %

Вероисповедание	%
Православие	86,7
Ислам	1,9
Буддизм	0,8
Католичество	1,1
Иудаизм	0,2
Атеист	6,1
Другого	2,1
Нет ответа	1,3

В апреле — мае 2016 года по заказу управления общественных связей губернатора Красноярского края было проведено социологическое исследование религиозной толерантности и религиозного поведения взрослого населения Красноярского края*.

Основные результаты исследования (в тезисном варианте**) свидетельствуют о следующих тенденциях в общественном мнении жителей Красноярского края.

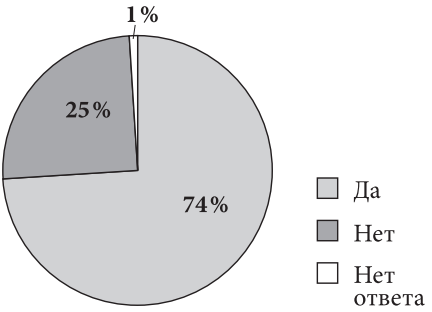
* Целевая группа — жители Красноярского края в возрасте от 18 до 64 лет. В качестве метода сбора данных использовано формализованное интервью. Количество опрошенных — 1 600 человек.

** В исследовании выделяются подгруппы по полу, основным возрастным группам, месту проживания.

1. Бóльшая часть взрослого населения региона — почти три четверти жителей от 18 лет и старше — относят себя к верующим людям (диагр. 1).

Диаграмма 1

Общее распределение ответов на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим человеком?»



Можно сказать, что этот показатель остается стабильным на протяжении пяти последних лет. Так, в 2012 г. в исследовании религиозной толерантности населения основных социально значимых городов Красноярского края зафиксировано 75,5 % жителей, считающих себя верующими [Этническая и религиозная толерантность, 2012, 16]. В 2016 г. назвали себя верующими 74 % жителей края.

Вместе с тем отнесение себя к верующим вовсе не *означает* того, что все положительно ответившие на этот вопрос респонденты являются воцерковленными, то есть как минимум обладают образом мыслей и ведут образ жизни в соответствии с религиозными предписаниями.

Религиозная ориентация у жителей Красноярского края преимущественно подчинена общекультурной ориентации: они в той или иной мере обладают верой в Бога, но при этом утратили другие существенные элементы религиозного поведения, связанные с отправлением религиозных обрядов, организацией жизни в соответствии с церковными установлениями, участием в деятельности религиозных групп.

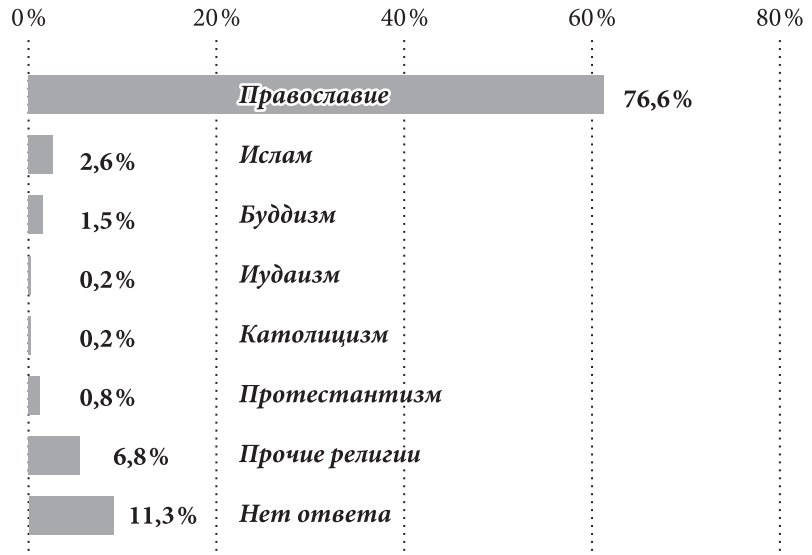
2. У взрослого населения Красноярского края традиционно преобладают приверженцы православной религии — 76,6 % (диагр. 2). Почти 3 % жителей края назвали себя приверженцами ислама. Количество приверженцев других религий (конфессий) в Красноярском крае остается минимальным*.

* Некоторое отличие приведенных данных от показателей таблицы 5 вызвано различием целевых групп. В диаграмме 2 — все взрослое население края, в таблице 5 — городское население региона.

До 7% опрошенных сообщили, что не имеют конкретного предмета веры или имеют свой предмет веры, не отраженный в предложенном в вопросе социологической анкеты перечне религий. Характерными ответами для этой группы жителей являются следующие: «верю во что-то свое», «в то, что вижу», «просто сам(-а) верю», «свое представление о религии», «верю в высшее существо», «во Всевышнего» и т. п. Единичные ответы респондентов сообщают об их вере «в себя», «в собственные силы», «в судьбу», «в науку».

Диаграмма 2

Распределение ответов на вопрос: «Пожалуйста, укажите, какой религии (конфессии) Вы придерживаетесь?»



3. Значимым аспектом религиозного поведения человека выступает посещение храма или иного культового помещения по вероисповеданию, а также частота и регулярность такого посещения. Не менее половины взрослого населения Красноярского края в возрасте от 18 до 64 лет сообщили, что посещают церковь или иное культовое помещение (диагр. 3).

В то же время результаты социологического пороса свидетельствуют об относительно низком уровне частоты посещения культовых помещений взрослым населением края (диагр. 4): 4% — каждую неделю, а 7% — каждый месяц. Больше всего оказалось тех жителей Красноярского края

(25 %), которые посещают храм несколько раз в год, и 16 % — один раз в год и реже.

Диаграмма 3

Распределение ответов на вопрос: «Посещаете ли Вы церковь (или иное культовое помещение по вероисповеданию)?»

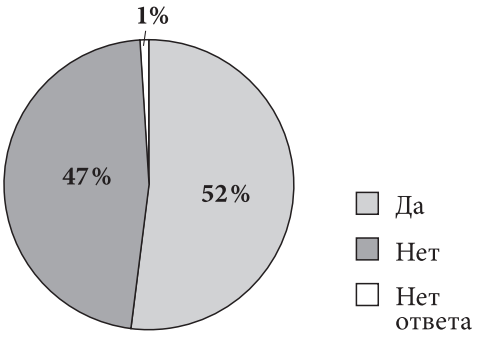
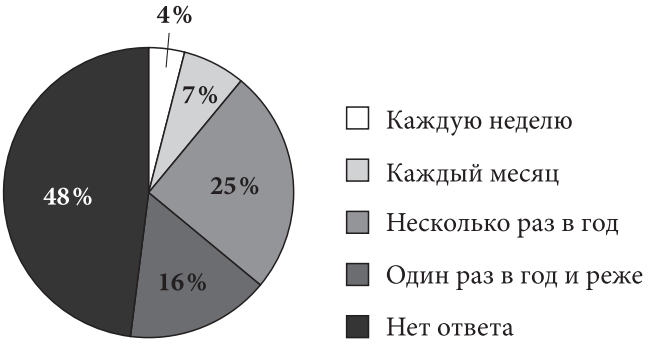


Диаграмма 4

Распределение ответов на вопрос: «Укажите, как часто Вы посещаете церковь или иное культовое помещение по вероисповеданию?»

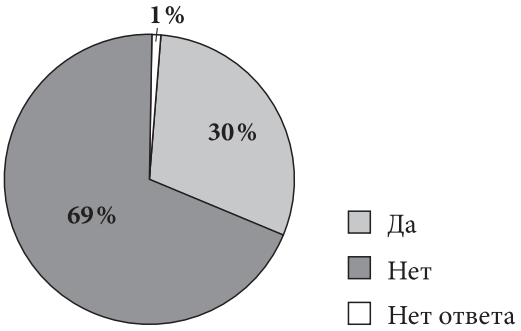


Характерно, что почти каждый второй респондент (48 %) вообще не дал ответа на поставленный вопрос, хотя, как говорилось ранее, 74 % опрошенных признали себя верующими людьми.

4. Другими важными характеристиками религиозного поведения населения выступают исполнение религиозных обрядов и общение со священнослужителями. До 30 % взрослого населения Красноярского края в возрасте от 18 до 64 лет сообщили, что исполняют религиозные обряды (см. диагр. 5).

Диаграмма 5

Распределение ответов на вопрос:
«Исполняете ли Вы религиозные обряды?»



Как свидетельствуют результаты исследований, проведенных в 2012 и 2016 гг., уровень распространенности исполнения религиозных обрядов является сопоставимым — соответственно 28 и 30 %.

Бóльшая часть взрослого населения Красноярского края (71 %) не общается со священнослужителями (диагр. 6). Доля жителей, с той или иной степенью регулярности вступающих в общение со служителями церкви, в целом составляет 27 %, то есть чуть более четверти.

Диаграмма 6

Распределение ответов на вопрос:
«Общаетесь ли Вы со священнослужителем?»

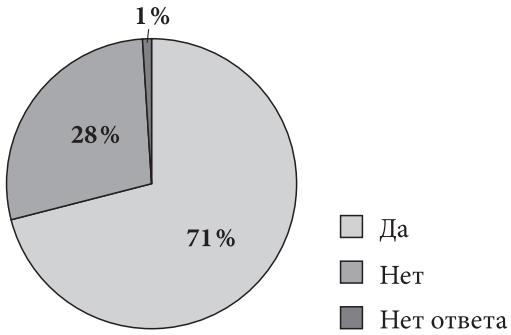
Показатель уровня частоты общения жителей края со священнослужителем является преимущественно низким. Так, еженедельно в такое

общение вступает 1% опрошенных, ежемесячно — 2%, несколько раз в год — 8%, один раз в год и реже — 15%.

5. Большинство жителей Красноярского края в возрасте от 18 до 64 лет (71%) признались, что имеют дома иконы и другие предметы религиозного культа (диагр. 7). Как показывают результаты предыдущих исследований, уровень распространенности предметов культа в различных социальных группах населения преимущественно высокий и находится в пределах 60–80%.

Диаграмма 7

Распределение ответов на вопрос:
«Имеете ли Вы дома иконы, предметы культа?»



6. Другой существенный аспект религиозного поведения — знание молитв и практика моления — реализуется 24% взрослого населения Красноярского края. Так, каждый четвертый житель Красноярья заявил, что знает молитвы своей религии и молится (диагр. 8).

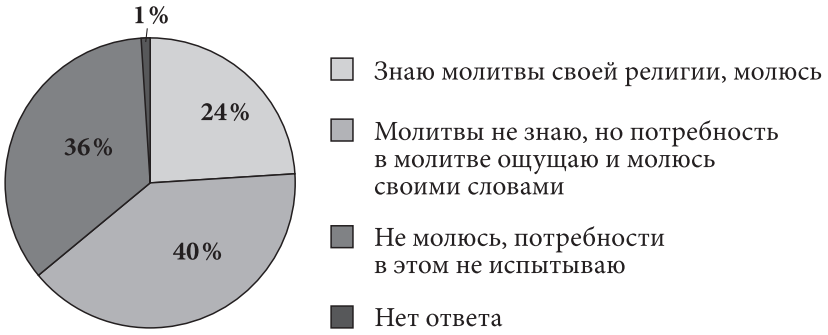
Меньшая степень воцерковленности проявляется в ответах 40% жителей, указавших, что тексты молитв они не знают, но потребность в молитве ощущают и молятся своими словами. У более чем трети опрошенных (36%) данный аспект религиозного поведения отсутствует. Они сообщили исследователям, что не молятся и не испытывают потребности в молитве.

Как показывают результаты предыдущих исследований в Красноярском крае [Этническая и религиозная толерантность, 2012, 17], доля жителей, которые знают молитвы своей религии и молятся, в различных социальных группах населения края составляет в среднем 25–30%; не знают молитв, но потребность в молении испытывают — 37–45%; не молятся и потребности в этом не испытывают — 27–36%.

По данному аспекту наблюдается серьезный гендерный дисбаланс. Так, в 2016 г. женщин, знающих молитвы своей религии и молящихся, оказалось вдвое больше, чем мужчин (31% против 14% у мужчин). Напротив, 51% мужчин сообщили, что не молятся и потребности в этом не испытывают; среди женщин, для сравнения, таковых всего 23%.

Диаграмма 8

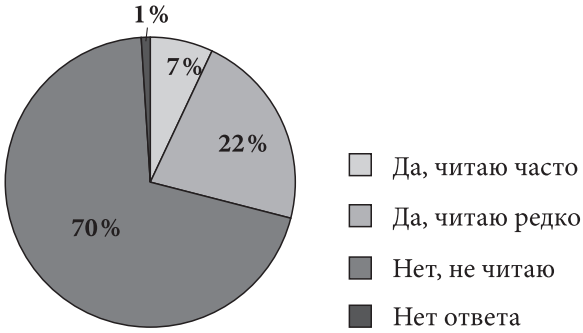
Распределение ответов на вопрос:
«Пожалуйста, определите Ваше отношение к молитве?»



7. Чтение религиозной литературы — следующий индикатор религиозного поведения — не является распространенной практикой у взрослого населения Красноярского края. К примеру, 70 % жителей указали, что не являются читателями такого рода литературы (диагр. 9). До 29 % опрошенных используют религиозную литературу, при этом 7 % указали на то, что делают это часто, а 22 % — редко.

Диаграмма 9

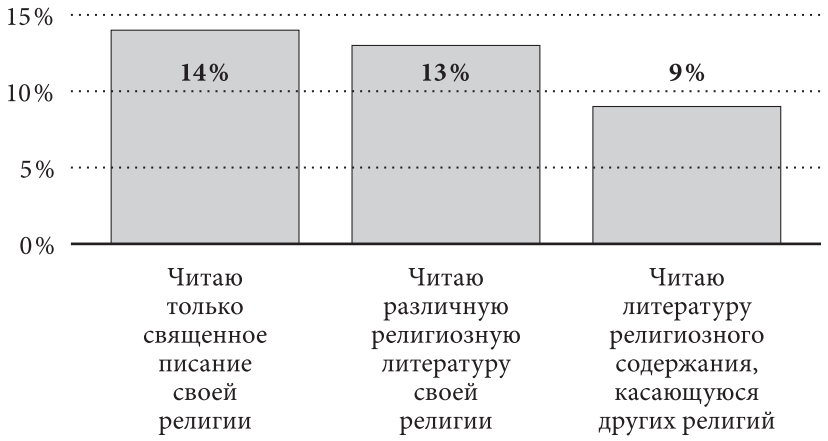
Распределение ответов на вопрос:
«Читаете ли Вы религиозную литературу?»



Жители Красноярского края, которые обращаются к чтению книг религиозного содержания, используют преимущественно литературу, касающуюся своей религии: священное писание своей религии (14 %) и (или) различную религиозную литературу своей религии (13 %) (диагр. 10).

Диаграмма 10

Распределение ответов на вопрос: «К какой категории относится религиозная литература, которую Вы читаете?»



8. Традиционно взрослые жители Красноярского края больше доверяют православной религии, чем каким-либо другим. Так, уровень доверия к православию в регионе на момент исследования составил 81 % (см. диагр. 11).

Данное обстоятельство вполне закономерно, учитывая характер религиозной самоидентификации жителей края. До 22 % респондентов доверяют католицизму и христианам веры евангельской (ХВЕ). Не последнюю роль в формировании доверия к последнему религиозному течению играет терминология «христиане», «евангельская вера», привычно воспринимаемая на слух*.

Также 22 % жителей региона сообщили о своем доверии к буддизму, что, вероятно, является отчасти культурным трендом, связанным с интересом жителей к восточной культуре. Далее по понижающему рейтингу доверия следует ислам, которому доверяют 16 % жителей Красноярского края, и иудаизм — 13 %. Уровень доверия к другим религиям и религиозным течениям является минимальным и колеблется в чрезвычайно низких величинах от 4 до 7 %.

* Об этом же говорит тот факт, что близкие по духу к ХВЕ представители пятидесятничества и баптизма получили со стороны респондентов соответственно 4 и 6 % «доверия» и 56 и 61 % «недоверия». Все это свидетельствует о недостатке знаний и слабой ориентированности населения края в основных течениях протестантских конфессий. Включение в реестр ответов термина «самаритяне» выполняет функции проверочного термина.

Диаграмма 11

Распределение ответов на вопрос:
«Каким религиям и религиозным течениям Вы доверяете, а к каким испытываете недоверие?»

Диаграмма 11 также позволяет сделать вывод об уровне информированности жителей Красноярского края о тех или иных религиях и религиозных течениях. Это возможно, если принять гипотезу, что доля затруднившихся ответить на вопрос о доверии к религиям связана с низким

уровнем осведомленности жителей края о них. С этой точки зрения лучше всего респонденты осведомлены о православной религии (доля затруднившихся ответить составляет всего 9 %). О других религиях и религиозных течениях не осведомлены или мало осведомлены в пределах от 32 до 39 % жителей региона. Исключение в этом ряду составляют Свидетели Иеговы, по которым удельный вес «не знающих» об этом религиозном направлении сравнительно мал (28 %), и «самаритяне» (контрольный термин), в отношении которого 41 % респондентов честно ответили, что не знают таковых.

9. В массовом сознании взрослого населения Красноярского края в возрасте от 18 до 64 лет преобладает *религиозно-культурная ориентация* в отношении религии, которая не рассматривает церковь и церковные установления как необходимого посредника в общении с Богом (таблицы 6.1, 6.2).

Данная ориентация включает мнения о том, что религиозные обряды выполнять необязательно, главное — верить (согласны 67,2 % респондентов); что для того, чтобы обращаться к Богу, не нужно регулярно посещать храм (72,8 %); и что знать молитвы необязательно, можно молиться своими словами (73,6 %).

Таблица 6.1

Общее распределение ответов респондентов на вопросы: «Существование Бога не поддается сомнению» (1), «Религиозные обряды выполнять необязательно, главное — верить» (2), «Чем больше религиозных объединений в крае, тем лучше» (3), «Для того чтобы обращаться к Богу, не нужно регулярно посещать храм» (4), в %

Варианты ответов	1	2	3	4
Согласен	54,8	67,2	12,4	72,8
Не согласен	17,7	13,4	45,1	12,6
Затрудняюсь ответить	27,4	19,3	42,3	14,4
Нет ответа	0,1	0,1	0,2	0,2
Всего	100	100	100	100

На втором месте — религиозная и гражданская ориентации в отношении религии. *Религиозная ориентация* раскрывает отношение жителей края к религии и церкви как духовным объектам и проявляется в суждениях о том, что существование Бога не поддается сомнению (согласны — 54,8 % опрошенных, не согласны — 17,7 %), что выполнение религиозных обрядов помогает поддерживать связь человека с Богом (соответственно 38,9 и 25,7 %) и что для верующего человека необходимо регулярно общаться со священнослужителем (соответственно 22,9 и 44,0 %).

Таблица 6.2

Общее распределение ответов респондентов на вопросы: «Выполнение религиозных обрядов помогает поддерживать связь человека с Богом» (5), «Религиозные объединения должны находиться под жестким госконтролем» (6), «Для верующего человека необходимо регулярно общаться со священнослужителем» (7), «Знать молитвы необязательно, можно молиться своими словами» (8), в %

Варианты ответов	5	6	7	8
Согласен	38,9	40,1	22,9	73,6
Не согласен	25,7	25,9	44,0	9,7
Затрудняюсь ответить	35,2	33,8	32,9	16,5
Нет ответа	0,2	0,2	0,2	0,2
Всего	100	100	100	100

Гражданская ориентация характеризует отношение к религии и церкви с точки зрения ее взаимодействия с обществом и государством и выражается в суждениях о том, что чем больше религиозных объединений в крае, тем лучше (согласны — всего 12,4 % респондентов, не согласны — 45,1 %), и что религиозные объединения должны находиться под жестким государственным контролем (соответственно 40,1 и 25,9 %).

Таким образом, можно констатировать, что в 2016 г. три четверти жителей Красноярского края признали себя людьми верующими. При этом подавляющее большинство населения региона (до 77 %) придерживается православного христианства. Православие выступает самой близкой жителям региона Красноярья религией и вызывает доверие большинства из них (81 %). Приверженцами ислама назвали себя 3 % взрослого населения края, а уровень доверия к нему среди опрошенных составляет 16 %. К приверженцам других культов и конфессий (буддизм, иудаизм, католицизм, протестантизм) отнесли себя от 0,2 до 1,5 % респондентов.

При высоком показателе религиозной самоидентификации уровень религиозного поведения* взрослого населения Красноярского края является низким. В массовом сознании жителей региона преобладает религиозно-культурная ориентация в отношении религии, которая не рассматривает церковь и церковные установления в качестве необходимого посредника в общении с Богом.

* Под религиозным поведением мы имеем в виду образ жизни, мыслей, действий, которые предписаны и регламентированы религиозными установлениями.

Разделяющие эту ориентацию жители полагают, что религиозные обряды выполнять необязательно, главное — верить; что для обращения к Богу не нужно регулярно посещать храм и что знание молитв совсем необязательно, ведь можно молиться своими словами. Отношение таких людей к Богу и их поведение регулируются общекультурными правилами, которые оформляют их индивидуальные представления о религиозной практике. Такое поведение, как правило, не приобретает форму поведения собственно религиозного в виде осуществления регламентированных церковными предписаниями образа жизни и способов обращения к Богу.

С другой стороны, в массовом сознании населения Красноярского края присутствуют религиозная и гражданская ориентации в отношении религии. Первая раскрывает отношение людей к религии и церкви как духовным объектам: ее носители уверены, что существование Бога не поддается сомнению, выполнение религиозных обрядов помогает поддерживать связь человека с Богом. Вторая точка зрения характеризует отношение к религии и церкви через призму ее взаимодействия с обществом и государством. Она выражается в суждении о том, что религиозные объединения должны находиться под жестким государственным контролем.

Литература

1. Рафиков, 2008 — Рафиков Р. Г. Религиозный состав населения Красноярского края // Этноатлас Красноярского края. Красноярск, 2008. С. 21–24.
2. Этническая и религиозная толерантность, 2012 — Этническая и религиозная толерантность населения основных социально значимых городов Красноярского края. Информационный бюллетень по вопросам межэтнических, межконфессиональных и миграционных отношений в Красноярском крае / Р. Г. Рафиков (гл. ред.), В. С. Ткаченко, Д. О. Труфанов, М. В. Елина. № 8. Красноярск, 2012.
3. УОС — Текущий архив управления общественных связей губернатора Красноярского края.

Шустова А. М.
Москва

Историческая миссия России по сближению с буддийским Востоком

Современный период характеризуется все большим устремлением России в сторону Востока. Сложность мировых процессов начала XXI в., их глобальность побуждают исследователей искать исторические аналогии в веке двадцатом, который также был насыщен значительными мировыми событиями. Тогда, так же как и сейчас, обострилось геополитическое противостояние в Азии. Причем здесь надо понимать противостояние не столько стран, сколько идеологий, в корне отличающихся друг от друга. Неслучайно оно было названо «Большой игрой»: настолько велики были ставки.

Геополитическое противостояние коснулось и такой закрытой страны, как Тибет. Развернулась борьба пророссийских и пробританских сил за влияние при дворе Далай-ламы XIII Тубтена Гьяцо (1876–1933). Тибетский правитель понимал, что его страна остро нуждается и в экономических, и в политических преобразованиях. Он также понимал, что в условиях ослабления Китая, который длительное время был покровителем страны, Тибету нужен новый покровитель. И таким новым покровителем для Тибета могла выступить Россия, что было оправдано исторически, так как Россию с Тибетом связывают многочисленные исторические и культурные нити.

На рубеже XIX–XX вв. начинается активное сближение двух стран. В этом процессе активную роль играл бурятский лама Агван Доржиев (1853–1938). Существует ряд исторических свидетельств того, что вовремя появляющиеся при царях и императорах мудрые советники помогали сделать для страны правильный исторический выбор. Хамбо-лама Доржиев был именно таким человеком. Он стал проводить активную прорусскую политику при дворе Далай-ламы. Доржиев действовал в двух направлениях: во-первых, формировал позитивный образ России в Тибете и Монголии и, во-вторых, — укреплял позиции буддизма внутри России.

В 1920-х гг. активную роль в сближении России и буддийского Востока сыграл художник и общественный деятель Н. К. Рерих (1874–1947). Он организовал и совершил Центрально-Азиатскую экспедицию (1925–1928), имевшую историческое значение для судеб России и буддийской Азии.

Активная подготовка к этой экспедиции началась еще в 1923 г., когда Рерихи приезжают в Индию и останавливаются в Дарджилинге. Вся семья Рерихов погружается в изучение буддизма; пишутся книги и картины на буддийские темы. Совершается поездка по буддийским монастырям Сиккима. Рерих заручается поддержкой со стороны высоких лам.

В конце 1924 г. Н. К. Рерих предпринимает поездку в Берлин для переговоров с полпредом СССР в Германии Н. Н. Крестинским и референтом полпредства по восточным странам Г. А. Астаховым. Он проинформировал их о готовившейся экспедиции под его руководством, а также о задачах, которые перед ней ставились.

Рерих предложил большевикам поддержать буддийскую Азию в ее стремлении избавиться от усиливающегося влияния англичан. В деле сближения с Востоком Рерих предлагает план, аналогичный проекту, который ранее был выдвинут Доржиевым. Основное в нем — это то, что новое советское мировоззрение хорошо коррелирует с буддийским учением об общине и социальной эволюции общества. Кроме того, наличие большого числа буддистов в России, их многовековые связи с тибето-монгольским регионом дают прекрасные возможности для проведения успешной политики по отношению к буддийскому Востоку.

В феврале 1925 г. из Дарджилинга Н. К. Рерих отправляет письмо Г. А. Астахову, в котором еще более подробно останавливается на ключевых моментах своей миссии: во-первых, исторический вектор развития России связан с идеей *единой* Азии; во-вторых, в деле объединения России с буддийским Востоком важен фактор *буддизма*, который должен быть очищен; и, наконец, работа на сближение ведется сразу в двух направлениях — с «севера» и с «юга». Таким образом, московские власти были заранее оповещены о той большой исторической работе, которая ведется в Азии, и о миссии, которая была возложена на Рериха.

Естественно, одному Рериху справиться с такой масштабной работой было бы трудно. В это же время свою часть единой исторической задачи на сближение с Востоком выполнял и Доржиев, который также пытался донести московским коммунистам важность исторической миссии России по сближению с буддийским Востоком.

Центрально-Азиатская экспедиция Н. К. Рериха стартовала в марте 1925 г. из индийского Кашмира. Она направилась в Ладакх, далее через перевалы — в Восточный Туркестан, а затем к советской границе. 9 июня 1926 г. экспедиция прибыла в Москву.

В Москве Рерих встречается с наркомом иностранных дел Г. В. Чичериным, наркомом просвещения А. В. Луначарским и другими лидерами

большевиков. В этих переговорах Рерих выступил как посол общины Учителей Востока. России предлагалась помощь в переходном периоде к новому строю. Большевикам были переданы так называемое Письмо Махатм и, как принято на Востоке, символические подарки — серия картин Рериха «Майтрейя» как знак приближающейся, согласно буддийскому мировоззрению, эпохи Майтрейи, а также ларец с гималайской землей, по которой «ходил» Готама (Гаутама) Будда.

Было вручено письмо и лично Чичерину — как человеку, непосредственно занимающемуся советской политикой в Азии, а также с пониманием относившемуся к теме сближения буддизма с коммунизмом. В письме Чичерину было высказано опасение, что в предстоящих преобразованиях именно крестьянству будет сложнее всего принять некоторые идеи коммунизма. Необходим новый фактор, который смог бы смягчить последствия. Указывалось, что таким фактором может стать буддийское учение об *общине* (сангхе).

В Москве Рерих и его сотрудники также занимались вопросом получения концессий на ведение хозяйственной деятельности на Алтае и в Туве. Рерихом и его сотрудниками разрабатывались проекты кооперативов «Белуха» и «Ур».

Вопрос, почему именно *кооперативы* становятся основой рериховской программы культурного строительства, отнюдь не лежит на поверхности. Он имеет глубокую идейную основу.

Как известно, начало XX в. связывалось с наступлением Новой эпохи, эпохи Майтрейи, или эры Шамбалы. Кардинальным отличием от всех предыдущих эпох является то, что Новая эпоха провозглашает эволюцию человечества через *мирное* созидание. Все старые эпохи пролагали себе дорогу с помощью силовых методов. Войны двигали цивилизацию, когда посредством разрушения ветхих нагромождений освобождались элементы для нового строительства. Огнем и мечом созидались новые державы. Таковы все империи древнего и средневекового времени. Силовые методы, к сожалению, господствуют до сих пор, но в них давно уже нет созидательного потенциала. Хорошо известно, что современное оружие может уничтожить не только противника, но и всю человеческую цивилизацию.

Историческим примером мирного культурного строительства является деятельность буддийских монастырей. Рассматривать буддийский монастырь как определенную форму кооператива, вероятно, будет справедливо с исторической точки зрения. Еще одним примером кооперативов является такая форма трудового сотрудничества, как советский *колхоз* — буквально «коллективное хозяйство». И хотя буддийские монастыри и колхозы имеют разные задачи, тем не менее их существование основано на общей идее — *коллективного* труда на *общее* благо. Понятно, что труд может быть как интеллектуальным, так и физическим.

В I тысячелетии н. э. благодаря деятельности буддийских монастырей было достигнуто *культурное единство* большой территории в Азии —

от Аральского моря до Тихого океана. Причем объединение было сделано *мирным* путем. Таким образом, буддизм уже проявил себя как объединяющий исторический фактор. Новое проявление его в этом качестве может рассматриваться как закономерное.

Исторический феномен объединяющей роли буддизма впервые проанализировал Ю. Н. Рерих в работе «Культурное единство Азии» (1950). По его мнению, опыт единства на основе буддизма не останется мертвым грузом в истории. Культурные магниты продолжают существовать и на новом витке исторического строительства обязательно должны быть оживлены. И такое действие уже происходит в форме новых интеграционных проектов в Азии. И Россия, как страна с богатой буддийской историей, несомненно, имеет определенную историческую миссию.

Интересно, что в период пребывания Рериха в Москве в 1926 г. по делам тибето-монгольской миссии при буддийском храме в Ленинграде находился и Доржиев. И Рерих, и Доржиев в принципе продвигали одни и те же идеи, но каждый со своей стороны.

Большевики отнеслись с подозрением к проектам Рериха. Художник вынужден был покинуть столицу, так и не дождавшись отклика со стороны московских властей. Он отправляется на Алтай, а затем в Монголию для подготовки тибетского этапа экспедиции.

Доржиев же остается в России и продолжает продвигать дела по буддийской линии, развивая обновленческое движение в буддизме. Доржиев выступает также и с новым экономическим проектом организации монголо-тибетского почтового тракта между Юм-бейсе на границе Гоби в Монголии и Нагчу — главной тибетской заставой перед въездом в Лхасу.

Тем временем в Москве большевики начали готовить в Тибет свою экспедицию. В октябре 1926 г. из Улан-Батора, когда туда только что прибыл Рерих, выступила советско-монгольская миссия в Лхасу под руководством А. Ч. Чапчаева. В мае 1927 г. она прибыла в тибетскую столицу. Узнав, что экспедиция «красная», Далай-лама XIII отказывается вести переговоры. Немаловажную роль в этом сыграл английский резидент в Сиккиме Ф. М. Бейли, который слыл ярым русофобом и ненавистником советской власти. Он срочно послал своего представителя в Лхасу противодействовать советско-тибетским контактам.

Неудача посольства Чапчаева в Лхасе, конечно же, наложила свой отпечаток и на ситуацию с тибетской экспедицией Рериха, которая подошла к Нагчу в октябре 1927 г. Здесь она была остановлена тибетскими властями, которые продержали ее пять месяцев в зимнем плену. Затем, когда ситуация стала совсем критической, ей было разрешено пройти заброшенной дорогой через Сикким в Индию. Все письма и обращения Рериха к Далай-ламе, к тибетскому правительству, к английскому резиденту Бейли в Сиккиме игнорировались. Такого обращения, какое встретила

рериховская экспедиция в Тибете, не знала еще никакая другая миссия в Лхасу.

Совокупность негативных обстоятельств, а также сильное английское противодействие буквально обрекли рериховскую экспедицию на гибель. Англичанин Бейли встал на пути также и тибетских планов Рериха. Зная художника лично, он тем не менее заставил тибетское правительство принять решение о недопущении его в Лхасу.

Некоторые исследователи называют экспедицию Рериха «идеологически сомнительным и откровенно авантюристичным планом» [Андреев, 2006, 305]. Действительно, возникает странная ситуация: в то время как «красные буддисты с севера» подвергаются обструкции в Лхасе, Рерих, зная об этом, выдвигается под флагом буддийской миссии с того же «севера», до этого посетив красную Москву.

Возникает закономерный вопрос: неужели Рерих не понимал безнадежности своего предприятия? Более того, неужели он не осознавал, что подвергает угрозе не только свою жизнь, но и жизнь своих близких, жены и сына, а также других членов экспедиции, среди которых были две молодые женщины? По всей видимости, Рерих прекрасно осознавал ситуацию. Но он действовал в гораздо более широком поле событий, чем это кажется при обычном рассмотрении.

На самом деле, сложилась *уникальная* историческая ситуация, когда особое посольство понадобилось не только в красную Москву, но и в ламаистскую Лхасу. И это посольство было названо Посольством именно *западных* буддистов, как бы указывая, куда направлялся вектор учения Будды.

Рерих не мог не предполагать, что его Посольство западных буддистов в Лхасу потерпит неудачу. Об этом свидетельствуют некоторые факты. Посольство шло максимально открыто, как будто стремясь привлечь к себе как можно больше внимания. Было сооружено знамя экспедиции в виде тханки Шамбалы, для Николая и Юрия Рерихов были сшиты богатые ламские костюмы, придуман и выполнен специальный орден Будды Всепобеждающего для вручения Далай-ламе XIII. Была сделана длительная остановка в Шарагольджи, на подступах к Цайдаму — этим как бы давалось время, чтобы сведения об экспедиции Рериха еще раз дошли до Лхасы. Первичная информация о рериховской экспедиции поступила в Лхасу еще тогда, когда экспедиция была в Улан-Баторе.

Членам экспедиции К. Н. Рябинину, Н. В. Кордашевскому и П. К. Портнягину вменялось в обязанность писать дневник экспедиции. Дневники писали и сами Рерихи. Как будто было хорошо известно, что такие записи понадобятся в будущем.

Во время длительного стояния на продуваемом зимними ветрами Чантанге Рерихи проявляли удивительное спокойствие, в то время как другие члены экспедиции впадали в депрессию и панику. Как будто они знали что-то важное, неведомое другим.

После 24 ноября 1927 г. Рерих меняет маршрут экспедиции, утверждая, что теперь ему не надо в Лхасу, и требует пропустить его в Индию. Дата 24 ноября 1927 г. была для Посольства западных буддистов Рериха принципиальной: именно до этого срока они должны были достичь Лхасы и провести переговоры с Далай-ламой. Согласно Рериху, 24 ноября в США должен был состояться буддийский собор, на котором выбирался Глава западных буддистов. Должно было быть утверждено кооперирование восточных и западных буддистов. Восточная ветвь буддизма, чьим духовным лидером был Далай-лама, должна была стать интегрированной с буддизмом на Западе.

И, наконец, после завершения путешествия как-то быстро сошла на нет волна возмущения арестом экспедиции, поднятая сотрудниками рериховских учреждений. А сами Рерихи почти сразу же стали строить новые планы своей будущей деятельности.

Итоги рериховской экспедиции все же нужно анализировать и оценивать с позиции существования разных секторов событий. Ведь все — и позитивные, и негативные — моменты любой серьезной акции имеют свои определенные следствия. Может, ради этих следствий и предпринимались усилия? То есть до конца был выявлен характер ситуации. Были предусмотрены все возможности и сделано все для осуществления намеченных планов. Была проведена большая работа для того, чтобы буддийское посольство Рериха стало серьезным мероприятием.

Ситуация с рериховской экспедицией была доведена до логического конца. Далай-лама XIII не только не захотел встречаться с буддийской миссией Рериха, то есть со своими единомышленниками — причем идущими открыто, не скрываясь, как это делали другие, — но и фактически обрек их на мучительную гибель. В Тибете существовало множество пророчеств о приближении эры Шамбалы, о приходе Майтрейи, о людях Шамбалы, которые придут с севера, и о красном цвете как символе нового времени. Но в Лхасе не смогли почувствовать важность момента, не смогли распознать Послов эры Шамбалы, находясь под влиянием недоброжелателей. Будущее Тибета, таким образом, было предрешено.

Итак, в 1920-е годы XX века и в советской России, и в ламаистском Тибете возникла ситуация выбора: каким курсом дальше должна идти страна. И это был отнюдь не простой вопрос. К обеим сторонам поспешила помощь, но она была отринута. И в Москве, и в Лхасе среди властей не было согласия, более того, все отчетливее стал проявляться крен в сторону принятия жестких мер. Как показала история, Москва впоследствии «скатилась» к отрицанию религии, к насильственному насаждению колхозов, к репрессиям — к многочисленным ошибкам, которые история «не прощает». Так называемый красный проект, основанный на насилии и отрицании духовности, потерпел неудачу, отодвинув осуществление идей эпохи Майтрейи на будущее.

В Тибете же власть Далай-ламы XIII с каждым годом становилась все слабее. Туда все больше проникали иностранцы. Кроме англичан в Тибет устремились немцы и американцы. В 1940-е гг. Китай все более подчиняет себе Тибет. С середины 1950-х годов в тибетских регионах начались реформы, нацеленные на китаизацию тибетского общества. Как и в советской России, начались репрессии, уничтожение религии. Повсеместно разрушались буддийские монастыри, буддийские реликвии, уничтожалось ламство. Культурная революция Мао Дзэдуна довершила начатые разрушения буддийских святынь. Недовольство тибетского населения вылилось в восстание против китайских властей, которое было жестоко подавлено.

В 1959 г. уже Далай-лама XIV Тензин Гьяцо (родился в 1935 г.) вынужден был бежать в Индию. Вслед за ним тибетцы стали массово покидать страну. Тибетское теократическое государство перестало существовать. Тибет теперь входит в Китай как автономный район. Монастыри, закрытые и уничтоженные китайскими властями в Тибете, в том числе и священный Ташилунпо, получили новую прописку — в Индии. Там же было образовано тибетское правительство в изгнании.

Буддизм вернулся на свою родину. Более того, он разошелся по всему миру, стал развиваться на Западе. Посольство западных буддистов не было принято в Тибете, но учение Будды все равно пришло на Запад, а Тибет утратил свободу и чистоту Учения.

В XXI в. на Востоке вновь разгорается конкурентная борьба, и она идет не только за природные ресурсы, но и в идеологическом плане. Анализ исторических уроков сближения России с буддийским Востоком в XX в. может помочь избежать ошибок уже на новом витке истории. Историческая миссия России — быть вместе с Востоком, для которого идеологическая основа учения Будды, направленная на справедливое мировое устройство, на равноправное развитие всех народов и стран, на сотрудничество и взаимопомощь, является глубинным фактором культуры и всего уклада жизни.

Литература

1. Андреев А. И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во А. Терентьева «Нартанг», 2006.

История

2

History

Артемьева Н.Г.
Владивосток

Новый буддийский храм XII–XIII вв. на территории Приморья

Материалы, связанные с буддийской средневековой архитектурой Дальнего Востока, за последнее время расширились за счет изучения новых археологических памятников. Сейчас раскопано десять буддийских храмов, относящихся к четырем хронологическим периодам — бохайскому (VII–X вв.), цзиньскому (XII–XIII вв.), юаньскому (XIII в.) и минскому (XV в.) [Шавкунов, 1968; Болдин, 1987; 1993; Артемьева, 1998; 2014; Артемьев, 2005; Медведев, 2001; Клюев и др., 2011]. До последнего времени цзиньские культовые постройки были не известны на территории Приморья. Первый храм исследован на памятнике Краснополье [Артемьева, 2012; 2014], второй — на поселении на мысе Обрывистом. Именно последнему храму будет посвящено данное исследование, так как он является, скорее всего, постройкой буддийского монастыря.

Рис. 1. Мыс Обрывистый с южной стороны

Храм на мысе Обрывистом расположен в 2 км к юго-западу от с. Шкотово Приморского края на побережье бухты Муравьиной. Высота мыса достигает 20 м, с западной стороны он обрывается к морю (рис. 1). На вершине мыса сохранилась обвалованная земляная платформа с большим количеством фрагментов средневековой черепицы.

Рис. 2. Зачистка пласта 1. Вид с юго-востока

Обнаруженная платформа длинной стороной ориентирована параллельно западной части мыса. Ее края оформлены большими базальтовыми валунами. В юго-западной стороне мыса прослеживаются террасовидные площадки, которые могли быть использованы под постройки. Площадь поселения около 2000 кв. м. До середины 90-х гг. XX в. на этой территории располагалась войсковая часть, поэтому визуально судить о топографии памятника трудно. В северо-западной стороне, ближе к склону, хорошо видны три террасовидные площадки, от которых к морю идет дорога.

После снятия дерна на всей площади раскопа проявились каменные стенки двух вписанных друг в друга четырехугольников: платформы размерами 360 кв. м (24 х 15 м), внутри которой прослеживался каменный фундамент от здания (рис. 3). Расстояние между краем платформы и фундаментом здания — около 2 м. Все было покрыто слоем черепицы мощностью до 40 см (рис. 2). Между каменным оформлением платформы и краем здания обнаружено понижение глубиной до 0,2 м, в котором находилось большое количество черепицы. Там же зафиксированы фрагменты обмазки (рис. 7.2), горелого дерева и железные строительные гвозди. На каменной облицовке платформы и на полу здания фрагментов черепицы встречалось гораздо меньше. Скорее всего, край ската крыши отходил от стены здания на метр, поэтому во время разрушения крыши черепица со скатов попала в этот промежуток.

Здание в плане прямоугольное, площадью 160 кв. м (16 х 10 м), углами ориентировано по сторонам света (рис. 4). Нижняя часть стен опиралась на плоские камни больших размеров, уложенные в виде каменной стенки. С внутренней стороны она укреплена плоскими камнями небольших размеров. Несмотря на то что постройка сооружена на базальтовых скальных выходах, ее края укреплялись забивкой из мелких камней. Это хорошо прослеживалось по южному углу. Вход находился в центральной части юго-западной стенки. Он оформлен в виде порога, выложенного камнями. Расстояние между порогом и краем платформы — около 5 м.

Пол в центральной части здания был приподнят на высоту 0,3 м в виде прямоугольника (7 х 4 м), с двух сторон укрепленного камнями. Возможно, здесь располагалась алтарная часть.

При исследовании собрано большое количество черепицы общей массой около 8 т. В среднем целая черепица весит 2,5 кг. Поэтому на постройку этого здания должно было пойти 3 200 черепиц. Таким количеством черепицы можно накрыть крышу площадью более 100 кв. м.

Целых черепиц собрано около 100 шт. Они представляли собой серо-глиняные желоба (ширина большой хорды 20–24 см, малой — 16–21 см, длина 32–37 см, толщина от 1 до 2 см), выпуклая поверхность которых гладкая, реже со следами затирания, вогнутая — с оттиском от грубой ткани (рис. 5, 6). Это происходило из-за того, что черепица формовалась на шаблоне, покрытом грубой тканью. Судя по текстуре отпечатков, применялась ткань полотняного плетения, растительного происхождения (имеются следы ее волокнистости и кручения). Шаблоны для нижней черепицы имели усеченно-коническую форму, диаметр широкого края — 20–24 см, узкого — 16–21 см, высота от 32 до 37 см, с четырьмя вертикальными ребрами на внешней стороне. Последние были необходимы для разрезания и снятия после просушки черепиц с шаблона.

На внутренней стороне черепиц хорошо прослеживались глиняные ленты шириной от 3 до 5 см, которыми обматывался шаблон при формовке (рис. 5.6). Видны следы от дощечек шириной 1–1,5 см, вертикально установленных на некоторых шаблонах (рис. 5.1). На внутренней стороне черепицы часто обнаруживаются следы от швов — вертикальных (рис. 5.2), реже горизонтальных (соединение ткани на шаблонах), заплаток, полосы от загиба ткани (рис. 5.3, 5.4), а также четыре парные вмятины по краям (рис. 5.5), оставшиеся от приспособлений, при помощи которых высушенную черепицу снимали с шаблона.

Нижние концы черепиц гладкие и подрезаны при помощи ножа. Ширина боковых ребер по всей длине неодинакова. В верхней части она, как и толщина самой черепицы, тоньше. Верхний зауженный край — гладкий, с внутренней стороны отпечатков ткани не имеет. Он, скорее всего, формовался при помощи наложения глиняного жгута и его подравнивания. Обнаружены экземпляры со следами брака после просушки, а также со следами разметки (рис. 6.3). Бóльшая часть черепицы имеет серый цвет с различными оттенками, реже встречены образцы оранжевого цвета. Обжиг

Рис. 3. Каменная платформа храма. Вид с северо-востока

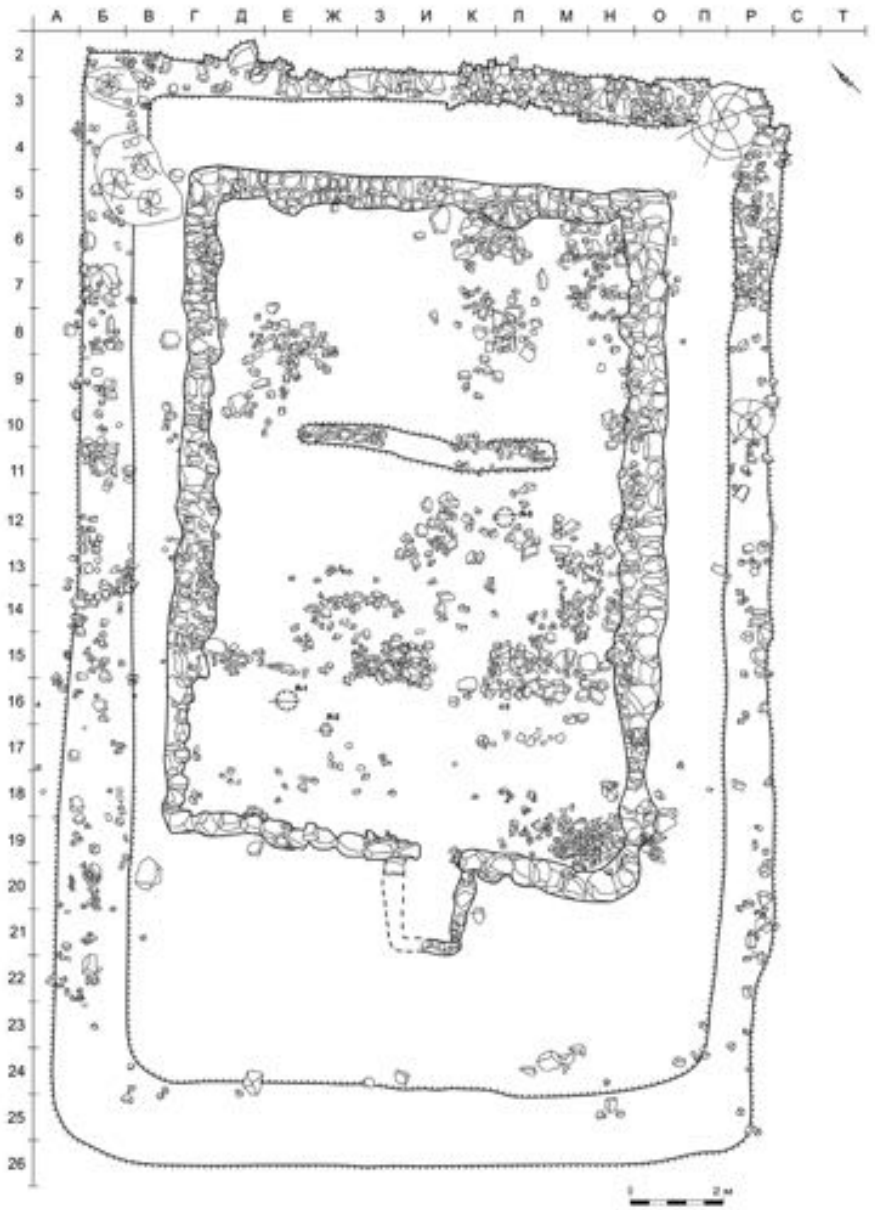


Рис. 4. План храма на мысе Обрывистом

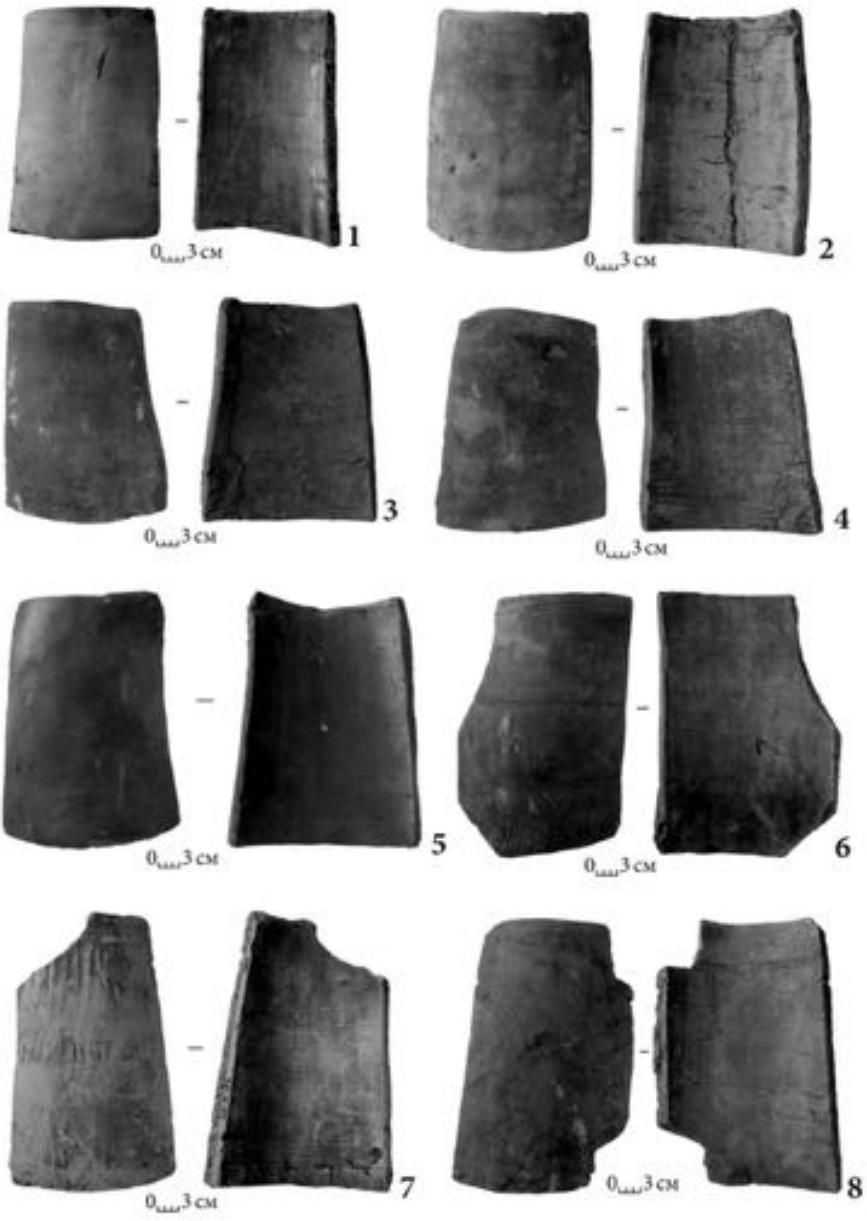


Рис. 5. Нижние черепицы

изделий происходил в восстановительной среде, то есть без доступа кислорода, при температуре около 10 000 °С.

По размерам и технике изготовления черепица полностью идентична нижней черепице из других средневековых памятников XII–XIII в. Приморья. Разница лишь в том, что здесь встречены образцы, сделанные качественно (равномерный обжиг, мелкий отощитель) и очень грубо (большие по ширине, больше обычного стандарта, обжиг неравномерный, из-за этого цвет черепицы бурый, видны дефекты при сушке). Создается впечатление, что черепицу изготавливали не в одной мастерской.

Среди обнаруженного вещевого материала большое количество составляют железные строительные гвозди (рис. 7: 5–12). Их найдено 87 шт. Все они кованые, длиной 4–5 см. Бóльшая их часть зафиксирована по внешнему периметру края стены здания. Из керамического материала найден концевой поддон от поливного сосуда (рис. 7.1), фрагмент венчика вазовидного сосуда (рис. 7.13), железный ланцетовидный наконечник стрелы (рис. 7.3), базальтовая трамбовка и танская монета с девизом правления Кайюань тунбао (621–713 гг.)* (рис. 7.14). Судя по небольшому количеству находок, это помещение было оставлено в спокойной обстановке.

Здание на мысе Обрывистом построено по канонам строительства культовых средневековых построек. Вписываясь в ландшафт местности, оно было возведено в середине длинной оси мыса, углами сориентировано по сторонам света. Местонахождение на востоке горы, на западе — воды дает возможность говорить о его благоприятном расположении, связанном с геомантией. Выбор участка под культовое сооружение — скорее всего, буддийское — проходил в соответствии с определением и оценкой ландшафта, то есть ориентации участка, направления водного потока и других элементов природного окружения.

Архитектурно-конструктивные особенности исследуемого храма практически едины для всех храмовых сооружений — как буддийских, так и конфуцианских и даосских. Здание построено на платформе площадью 360 кв. м, с черепичной крышей, которую должны были поддерживать деревянные колонны. Не было обнаружено баз под колонны. Вполне возможно, что их здесь и не использовали, обходясь тем, что пол здания выходил на материковую скалу. Площадь постройки — 160 кв. м. Длинной стороной оно ориентировано по направлению северо-восток — юго-запад. Вход находился на узкой стороне в юго-западной части и оформлялся крылечком. Пол в центре здания немного приподнят для алтарной части. Крыша здания была двускатной; она не имела лепных украшений.

* Монета Кайюань тунбао на территории Дальнего Востока имела широкое хождение, выпускалась неоднократно с 618 по 964 г. Это не единственная танская монета, которая была в обращении в Цзиньской империи. Она имела хождение в Маньчжурии до конца XX в.

Рис. 6. 1, 2 — нижние черепицы, 3 — черепица со следами разметки для разреза; 4, 5 — фрагменты нижних черепиц с орнаментальными отливами

Обнаружено всего два фрагмента черепицы с орнаментальными отливами в виде орнамента «елки» и «пальчиковый» (рис. 6.4, 6.5).

Датировку храмовой постройки определили в первую очередь черепица и посуда. Размеры черепицы, орнаментальные отливы и технология изготовления находят полные аналогии с подобным строительным материалом из чжурчжэньских памятников Приморья XII–XIII вв. То же самое можно сказать и об обнаруженной керамике. Судя по развалу черепицы, храм разрушался постепенно, а не погиб от пожара.

На территории Северо-Восточного Китая известные чжурчжэньские храмы одноэтажные, небольшие по площади, построены на больших цоколях-платформах, выложенных кирпичом [Воробьев, 1983, 183–185]. Внутренние колоны, поддерживающие крышу, выше наружных — в 1,4–1,8 раза, за счет этого и создавался вид «летящей крыши». Основания колонн чаще утапливались в пол и не орнаментировались. Высота прогонов и всей системы стропил зависела от изгиба ската крыши. Крыши храмов чаще щипковые двускатные, или остроконечные с фронтоном, или шатровые (пирамидальные). Они покрывались простой черепицей, в отличие от светских зданий.

Храм на мысе Обрывистом — это вторая культовая постройка, обнаруженная в Приморье; первая раскопана рядом с дер. Краснополье [Артемьева, 2014]. Храм в Краснополье построен на платформе площадью 5 х 6 м. Колонны, которые опирались на шесть каменных баз, поддерживали двухскатную черепичную крышу. Вход находился с юго-восточной стороны. Особенность этого сооружения в том, что базы, поддерживавшие крышу здания, располагались на земляной платформе, возвышавшейся над полом, а столбы от каркаса стен здания находились под внешней стороной платформы. Аналогия такого архитектурного приема пока не обнаружена. При исследовании этого храма также собрано большое количество фрагментов только нижней черепицы, и лишь три экземпляра с орнаментальными отливами. На многих фрагментах черепицы видны следы пребывания в огне, потому что храм погиб от пожара.

В южном направлении от входа в храм находилась искусственно созданная террасовидная площадка размерами 4 х 9 м, которая могла использоваться для подвешивания монастырского колокола. В западной стороне от храма найдены остатки полуземлянки (площадь 9 кв. м) с каном вну-

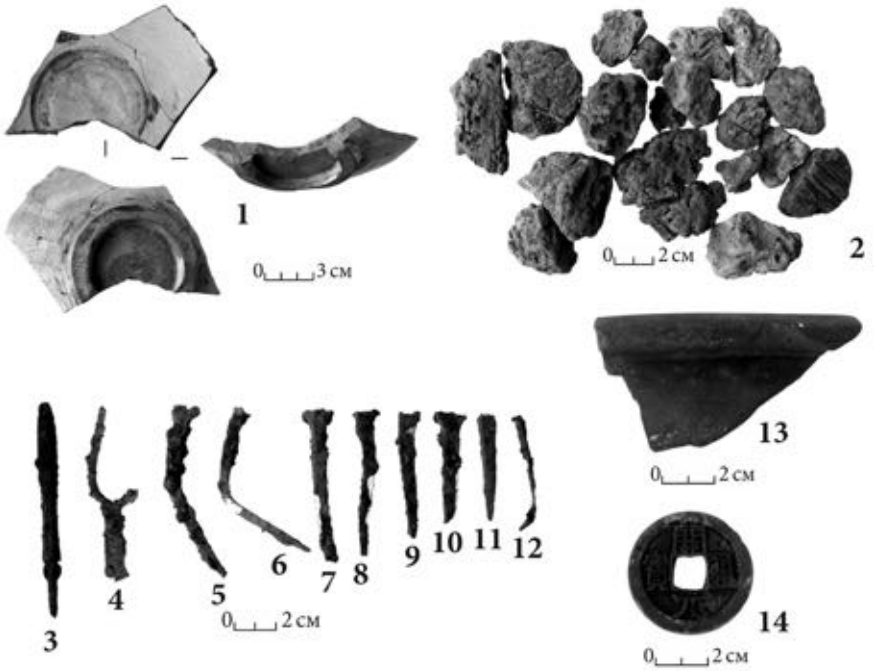


Рис. 7. Находки: 1 — фрагмент поливной чаши на концевом поддоне (фаянс); 2 — фрагменты обмазки (глина); 3 — наконечник стрелы (железо); 4 — фрагмент ножниц (железо); 5–12 — гвозди (железо); 13 — фрагмент вазовидного сосуда (керамика); 14 — монета Кайюань тунбао (бронза)

три, в которой могли разместиться один-два человека, несших службу в храме и следивших за его содержанием.

Месторасположение храма выбрано удачно: с одной стороны его прикрывала гора, с другой — вода. Этот мыс западной частью далеко выступает над долиной. Река, соединяющая все средневековые памятники Партизанской долины, протекала под храмом и должна была являться дорогой к нему. Обзор долины с мыса, где был построен храм, очень большой. С него видны выход к морю, Николаевское городище. Территория храма могла использоваться и как сторожевое помещение, где должны были устанавливаться сигнальные огни.

Храм на Краснополье по площади в пять раз меньше культовой постройки на мысе Обрывистом, соответственно эти храмовые комплексы должны иметь разный статус.

Цзиньская культовая архитектура развивалась в общем русле дальневосточной архитектуры, образовав свое направление. Если в столичных районах империи строились храмовые комплексы, в архитектуре которых придерживались классических канонов культовых сооружений, то чем дальше от центра, тем больше, как мы можем проследить по планировке городов, чжурчжэни отклоняются от классического стиля — хотя они построены на возвышенных местах, вдалеке от поселений и представляют собой монастырские комплексы, при строительстве которых учитывалось наличие горы и воды, как и в корейском учении Пхунсу [Тян, 2001, 62–68].

Первые буддийские храмы чжурчжэни стали строить на рубеже XII в. Особенностью буддизма в Цзинь считаются слияние идей буддизма, даосизма и конфуцианства и установление конгломерата из трех религиозных учений [Воробьев, 1966, 81]. Исходя из этого, можно предположить, что храмовые постройки (буддийские, даосские) по архитектуре не должны были отличаться друг от друга.

Исследуемая на мысе Обрывистом культовая постройка, исходя из площади, имела высокий статус. На сегодняшний день эта самая большая культовая постройка на территории Приморья. Судя по ландшафту, вокруг храма могли находиться прихрамовые постройки. Если дальнейшие исследования дадут возможность выявить их, то будет открыт первый буддийский монастырь XII–XIII вв., относящийся к периоду чжурчжэньской империи Цзинь (1115–1234).

Литература

1. Артемьев, 2005 — Артемьев А. Р. Буддийские храмы XV в. в низовьях Амура. Владивосток, 2005. 202 с.
2. Артемьева, 2009 — Артемьева Н. Г. Архитектура буддийских храмов на Дальнем Востоке (по археологическим исследованиям) // От Мон-

голии до Приморья и Сахалина. Тихоокеанская археология. 17-й выпуск. Владивосток: изд-во ДВГУ, 2009. С. 235–269.
3. Артемьева, 2014 — Артемьева Н. Г. Исследование первого буддийского храма XII–XIII вв. на территории Приморья // Вестник истории, литературы, искусства. Альманах. Т. IX. М.: Собрание, 2014. С. 7–18.
4. Артемьева, 1998 — Артемьева Н. Г. Культовые сооружения бохайского времени на территории Приморья // Российская археология. 1998. № 4. С. 174–191.
5. Артемьева, 2012 — Артемьева Н. Г. Первая чжурчжэньская культовая постройка на территории Приморья // Дальневосточно-Сибирские древности / Сб. научн. тр., посвященных 70-летию со дня рождения В. Е. Медведева. Новосибирск: изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2012. С. 122–131.
6. Болдин, 1993 — Болдин В. И. Буддийский храм Краскинского городища // Проблемы этнокультурной истории Дальнего Востока и сопредельных территорий. Благовещенск, 1993. С. 49–59.
7. Болдин, 1987 — Болдин В. И. Раскопки буддийского храма на Краскинском городище // Исследования памятников древних культур Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1987. С. 189–190.
8. Воробьев, 1983 — Воробьев М. В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. — 1234 г.). М.: Наука, 1983. 367 с.
9. Воробьев, 1966 — Воробьев М. В. Религиозные верования чжурчжэней // Докл. по этнографии / ГО СССР. Л., 1966. Вып. 4. С. 61–82.
10. Клюев и др., 2011 — Клюев Н. А., Якопов М. А., Слепцов И. Ю. Исследования бохайской кумирни в Приморском крае // Труды III (XIX) Всероссийского археологического съезда. М., Великий Новгород, 2011. Т. 2. С. 47–48.
11. Медведев, 2001 — Медведев В. Е. Бохайская кумирня в Приморье. Сеул: Институт Когурё, Республика Корея, Институт археологии и этнографии РАН СО, 2001. 476 с.
12. Тян, 2001 — Тян В. Д. Буддийские храмы средневековой Кореи. История, архитектура, философия. М.: Восточная литература РАН, 2001. 174 с.
13. Шавкунов 1968 — Шавкунов Э. В. Государство Бохай и памятники его культуры в Приморье. Л.: Наука, 1968. 128 с.

Беляков А. О.
Благовещенск

Буддийские храмы и культовые постройки на Дальнем Востоке России в XIX – начале XX века

Изучение истории распространения буддизма на современной территории Дальнего Востока России ведется учеными археологами, этнографами, религиоведами, культурологами, искусствоведами. Введение в научный оборот «вещественных» материалов соотносится с изысканиями археологов, изучающих памятники государства Бохай (698–926) и чжурчжэньской империи Цзинь (1115–1234). Ученые, изучающие последующие периоды этнокультурной и этнорелигиозной истории региона, оперируют в основном письменными и этнографическими источниками. И в том и в другом случае сведения о храмовых и культовых постройках — настоящая редкость. Вместе с тем трудов, посвященных анализу средневековых буддийских построек, значительно больше, нежели изысканий, повествующих о буддийских культовых сооружениях в XIX — начале XX в. Таким образом, огромный пласт этнокультурных традиций народов региона остается практически без внимания.

На территории современного Дальнего Востока России буддизм, древнейшая из мировых религий, был известен начиная с VII в. Впервые официальный статус буддизм получает в первом тунгусском раннегосударственном образовании региона — государстве Бохай, однако на сопредельных территориях он был известен и раньше*.

Буддийские храмы бохайского времени, относящиеся к Дальнему Востоку России, — это: Копытинский, Абрикосовский, Борисовский и Корсаковский храмы, расположенные в Уссурийском районе, и Краскинский

* Так, Г. Сухбаатар отмечает, что «в Центральной Азии уже в начале н. э. буддизм имел распространение среди хуннов, а позже, в V–VI вв. 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 в., буддизм приняли уйгуры» [Сухбаатар, 1978, 68–69].

храм и прихрамовая постройка, обнаруженные на одноименном городище в Хасанском районе.

Все обнаруженные в Приморье буддийские храмы расположены в окружных или префектурных центрах Бохайского государства. Можно полагать, что в Бохае, как и в других средневековых государствах Восточной Азии, административное и культовое районирование совпадало, что в конечном итоге должно было способствовать взаимному укреплению светской и духовной власти на местах.

Распространению буддизма в Бохае 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. Таким образом, пласты бохайской культуры имеются и в чжурчжэньском государстве Цзинь. Предположительно от бохайцев буддизм попадает к их потомкам — чжурчжэням.

В Золотой империи чжурчжэней — государстве Цзинь буддизм в основном был представлен течениями Махаяны, имевшей распространение среди знати и правящей верхушки общества. Кроме того, наблюдается некоторое влияние Ваджраяны. Наряду с этим в чжурчжэньском обществе традиционно практиковался шаманизм, а также был распространен даосизм.

Известны следующие остатки буддийских сооружений чжурчжэньского времени: памятники дворцово-храмовой и монументальной архитектуры на Николаевском городище (Партизанский район), остатки буддийского храма рядом с заброшенной деревней Краснополье (Партизанский район), храмовый комплекс на мысе Обрывистом (Шкотовский район) и буддийский храм в г. Уссурийске.

Дальнейшая история буддизма на территориях современного Дальнего Востоке России связана с «тырскими древностями» (XV в.) и распространением буддийского учения среди населения Восточного Приамурья послами китайской династии Мин. Это событие нашло отражение в постройке храмового комплекса недалеко от современного поселка Тыр Хабаровского края [Артемьев, 2005].

Следующий период развития буддизма в Дальневосточном регионе связан с правлением маньчжурской династии Цин (1644–1912) и территориями, исторически относящимися к Маньчжурии.

Династия маньчжурских правителей благосклонно относилась к буддизму. Особым покровительством пользовался тибетский буддизм, поскольку маньчжуры видели в нем одно из средств самоидентификации не-ханьской правящей элиты и значимым компонентом маньчжурской культуры [Успенский, 2004, 301].

На протяжении XVIII — начала XX в. монгольские и тибетские ламы постоянно присутствовали во всех крупных городах государства. Интенсивно шло и строительство храмов и монастырей тибетского буддизма,

переводились тексты. Показателен тот факт, что было «законодательно закреплено проведение обрядов маньчжурскими ламами при императорских гробницах на маньчжурском языке» [Липовцов, 1828, 216–217]. Помимо этого, многие императоры и их окружение принимали буддийские посвящения и практиковали буддизм.

Маньчжурские императоры активно спонсировали строительство храмов, книгопечатание и производство предметов культа. Согласно данным японских исследователей, в 1930–1940-е гг. в Маньчжурии имелось более 850 ламаистских монастырей и храмов [Успенский, 2004, 53].

Этномиграционная политика, проводившаяся цинскими властями применительно к местному населению, породила своеобразный этнокультурный и этнорелигиозный ландшафт региона, где встречались тунгусо-маньчжурская, монгольская и китайская культуры. В XVII в. маньчжурское правительство Китая переселило земледельческие племена дауров, дючеров, гогулей с берегов Амура в глубь Маньчжурии. Эти переселенцы были включены в состав маньчжурских восьмизнаменных войск как *ичэ-маньчжу* (новоманьчжуры). После Нерчинского договора (1689) некоторые группы ичэ-маньчжу, в значительной степени окитаившиеся, начали возвращаться на прежние места. По пути к ним присоединились группы так называемых *фэ-маньчжу* (староманьчжуров). Переселенцы оседали в основном на правом берегу Амура, часть их переходила на левый берег, где в XVIII в. образовалась сеть поселений «зазейских маньчжуров» [Аниховский и др., 2005, 170]. Постепенно в эти поселения стали проникать ссыльные и беглые китайцы, а затем и целые группы китайских переселенцев.

На территории Приморского края первые китайские переселенцы (в основном беглецы от китайского правосудия, ссыльные и промысловики) появляются в XVIII — начале XIX в. Среди выходцев из Китая находились проповедники буддизма и фоизма.

В XIX в., по мере увеличения численности китайских переселенцев на Дальнем Востоке России, расширялось их экономическое и культурное влияние в крае. Следствием этого явилось и распространение здесь китайских верований [Аниховский, 2002, 122]. По данным официальной статистики, в конце XIX — начале XX века доля китайского населения на Дальнем Востоке России в среднем составляла 10 % от общего населения региона. Китайцы представляли здесь вторую по численности (после русских) этническую группу населения и играли заметную роль в хозяйственной и духовной жизни региона.

Переселившись на новые земли, китайцы сохраняли свою этническую самобытность и практически не ассимилировались с другими народами, проживавшими на этих территориях. Для покинувших родину китайцев очень важно было сохранить свои религиозные традиции, поэтому,

поселяясь на новых местах, они начинали сооружать кумирни, устраивать алтари и святилища.

С. Э. Аниховский выделяет несколько типов китайских культовых сооружений в Приморье и Приамурье, распространенных в конце XIX — начале XX в. [Аниховский, 2005, 172–177.]. Первый — сельские кумирни, располагавшиеся в небольших «священных рощах» возле каждого селения или одинокой фанзы. Немало таких кумирен находилось в китайских деревнях Уссурийского края. Сельская кумирня чаще всего была построена из дерева и покрыта соломой или досками. Ее высота обычно достигала двух саженей, длина стен — от полутора до двух саженей. Крыша кумирни имела двухскатную форму, со скатами, обращенными к переднему и заднему фасадам строения. Иногда кумирню огораживали забором высотой до двух аршин. В этом случае в заборе с лицевой стороны кумирни делали дверь, над которой устанавливали двухскатный навес [Назаров, 1883, 10–11].

Вход в кумирню всегда был обращен к югу [Маак, 1859, 101]. Перед входом, по ширине фасада здания, ставили пару шестов (ци-гань) высотой до четырех саженей для вывешивания знамен по случаю дней богов и духов, почитавшихся в этой кумирне, а также в праздничные дни. Входная дверь была двухстворчатой, с решетчатой верхней частью, с внутренней стороны обклеенной промасленной бумагой. В некоторых случаях над входной дверью и по сторонам вывешивали красную материю, на которой тушью делали надписи о времени построения храма, указывали божество, в честь которого он был построен, а также перечисляли лиц, пожертвовавших свои средства на строительство. Внутреннее убранство сельской кумирни отличалось простотой. У стены напротив входа помещали фигуры или изображения почитаемых; богов. Иногда вместо изображений устанавливали дощечку с начертанными на ней именами богов и духов *(пай-вэй)* [Арсеньев, 1914, 75–76]. Перед изображением находился жертвенный стол *(гунчжо),* на который ставили керамические или деревянные чашечки для жертвенной пищи и подсвечники *(сянлу)* для курительных свечей *(сян).* Последние представляли собой тонкие прутики коричневого цвета, тлеющие при горении. Здесь же обычно находилась большая чугунная чашка с тремя сквозными отверстиями по сторонам *(цин)* [Назаров, 1883, 11]. По свидетельству Г. Е. Грум-Гржимайло, кумирни в Амурской области отличались от тех, которые он видел в Китае, отсутствием театральной сцены [Грум-Гржимайло, 1894, 403]. Здесь же следует упомянуть святилища схожие по типу, но несколько большие по размеру. Такие храмы строились в городах, регистрировались российскими властями и предназначались для совершения общественных богослужений. В 1900 г. администрацией Приморской области было зарегистрировано 8 китайских кумирен, а в 1905 г. — 16 [Обзор…, 1906]. Зарегистрированные

кумирни находились в городах Владивостоке, Хабаровске, Никольске-Уссурийском, а также в ряде других крупных населенных пунктов Южно-Уссурийского округа Приморской области. Существуют свидетельства и о подобных храмах в Приамурье. «Храм, украшенный базами колонн и без черепицы, когда-то стоял на месте современного села Владимировка (Благовещенский район)» [История…, 2008, 107]. Существует и косвенное упоминание о существовании кумирни в г. Благовещенске. В описи № 444 «Канцелярия Синода» упоминается некий Сун Хо И, 40 лет, холост, служитель кумирни в г. Благовещенске, вероисповедание — буддист [РГИА].

Второй тип, выделенный С. Э. Аниховским, — придорожные кумирни. Такие постройки располагались по обочинам дорог, берегам рек и в некоторых других местах, имевших для местных жителей важное значение [Надаров, 1887, 59]. Они представляли собой «деревянные клети высотой с аршин, с глухими боками и с отверстием в одной из сторон, перед которым на противоположной стене наклеивалось изображение китайского божества» [Пржевальский, 1870, 16]. Данный тип сооружений мог быть выполнен также из камня [Лопатин, 1864, 200].

Кроме того, стоит упомянуть и о святилищах, сооружаемых на окраине поля или огорода и представлявших собой деревянный ящик на четырех столбах, покрытый двухскатной крышей. Внутри такого святилища находились изображение почитаемого божества или духа и предметы, приносимые ему в жертву [Назаров, 1883, 11].

Возможно, отдельным типом культовых сооружений следует считать буддийские кумирни, называемые путешественником по Амуру Герстфельдом «ламайскими миасами», находившиеся у сторожевых застав на берегах Амура [Герстфельд, 1857, 321]. Свидетельств о ламских храмах и монастырях в трудах путешественников и землепроходцев нет, однако упоминания о встречающихся ламах можно встретить довольно часто. Например, Р. К. Маак говорит о том, что г. Айгунь — место ссылки преступников из Лхасы; а в 1844 г. туда был сослан второй после Далай-ламы человек — 1-й моненхань [Маак, 1859, 300]. Есть свидетельства и о том, что там есть также «особого рода секта, где едят только мясо, которое закалывает лама» [Там же, 302]. А. Ю. Назаров, посещая одну из маньчжурских деревень, отмечает, что «…в одном из домов этой деревни находился опасно больной, и лечил его Лама» [Назаров, 1883, 12].

Какой же религиозной традиции принадлежали эти культовые постройки? По статистическим данным первой Всероссийской переписи населения 1897 г., «в двух областях Дальнего Востока проживало 38 520 китайцев, из которых 37 101, или 96,3 %, были буддистами». Буддизм в основном распространялся в местах совместного проживания представителей коренных народов с китайцами. Так, по подсчетам С. К. Патканова, из проживавших в Приамурье народностей в 1897 г. буддистами себя считали

100 % солонов, 27,3 % орочей, 19 % маньчжуров, 3,8 % гольдов (нанайцев), 3,1 % манегров и 0,1 % ороков. Об этом же свидетельствуют статистические данные Первой всеобщей переписи населения Амурской области за 1897 г. Так, в таблице «Распределение населения по вероисповеданиям» значится: «буддистов и ламаитов — 8 417 обоего полу, лиц остальных нехристианских вероисповеданий — 3 751, православных и единоверцев — 91 621 обоего полу». Конкретно в Благовещенске «буддистов и ламаитов — 2 959 обоего полу, а по уезду (без города) — 5 458 обоего полу».

Однако, рассматривая эти данные, необходимо учитывать специфику синкретичного религиозного мировоззрения местного населения. Традиционная тунгусская религия — шаманизм — усложнялась и дополнялась элементами конфуцианства, даосизма и буддизма, оказывая заметное воздействие на традиции тунгусо-маньчжурских народов всего региона.

Таким образом, в конце XIX — начале XX в. основным населением, исповедовавшим буддизм, были иностранцы, а также часть местного населения, частично усвоившая их традиции. Помимо китайских мигрантов в указанный период территорию Дальнего Востока активно осваивали мигранты из Японии и Кореи, также бывшие в основном буддистами. В соответствии со статистическими данными по Приморской области, в конце XIX в. буддисты занимали вторую после православных позицию по численности последователей. В этот период буддизм был представлен тремя общинами: японской, китайской и корейской.

Наиболее прочное положение занимала японская буддийская община. Первые мигранты из Японии появились в Приморье в конце 60-х гг. XIX в. Число их последователей по сравнению с китайцами и корейцами было невелико (50 человек в 1875 г.), но они были хорошо организованы. С 1876 г. их контролировало японское агентство (с 1909 г. — консульство). В 1886 г. во Владивосток прибыл первый японский миссионер Тамон Рэнмэй из префектуры Сага (о. Кюсю), принадлежавший к школе Ниси-хонгадзи (амдаизм). Первый японский молитвенный дом этой школы был построен в 1894 г. вторым японским миссионером этой школы — Яда Кесе. В городских отчетах он фигурировал как Владиво-Хонгандзи*. Молитвенный дом проработал 10 лет и закрылся в связи с окончанием срока аренды земли и началом русско-японской войны. В 1904 г. общину закрыли, а японское население депортировали.

В 1910 г. во Владивостоке строится новый храм «Урадзио Хонгандзи», а японские буддийские общины появляются в Уссурийске и Хабаровске.

* Японцы называли его «Урадзио Хонгадзи», где «Урадзио» — название г. Владивостока, а «Хонгадзи» означает, что местный храм — филиал одного из древнейших японских храмов Хонгадзи — храма Основного Обета Будды Амиды в Киото. — *Прим. А.Б.*

В 1916 г. храм был открыт, однако главное здание храма не успели отстроить из-за революции. В 1937 г. японская община прекращает свою деятельность, а храм разрушают.

Китайская буддийская кумирня существовала во Владивостоке с 1880 г. Основным направлением китайского буддизма здесь был фоизм — переработка буддизма в духе морально-этических норм конфуцианства, совмещаемым с поклонением божествам и предкам. Буддийский храм объединял всех владивостокских китайцев, поскольку был посвящен Гуанди, которого одинаково почитали буддисты, даосы, конфуцианцы и приверженцы архаических верований. В 1896 г. Городская дума приняла решение о размещении больницы на Фельдшерском покосе, а в 1899 г. городская Управа внесла на рассмотрение Городской думы предложение о переносе кумирни в связи «...с неудобством иметь в соседстве с больницей кумирни».

25 ноября 1906 г. Владивостокская городская дума приняла постановление о выселении китайцев и корейцев в особые кварталы в Куперовской пади. Для строительства кумирни властями был предложен новый участок земли, но фактически разбирательства о строительстве кумирни шли до 1909 г., когда военный губернатор вынес решение о необходимости отвести для постройки другой участок. Богослужения при этом шли в здании старого храма. В середине 1920-х гг. китайская кумирня была закрыта советской властью [Анча, Мизь, 2015].

Примечательно, что функции японских и китайских кумирен сочетали в себе как ритуально-культовую практику, так и исключительно утилитарную функцию — в помещениях могли хранить «закон» (правила), палки (орудия для наказания); в помещениях храмов проводились и сами наказания.

Не менее интересна история буддизма и связанных с ним культовых построек на о. Сахалин. По данным переписи 1897 г. на Сахалине проживали буддисты и ламаиты: 432 мужчины и 12 женщин. В основном это были ссыльные китайцы и корейцы. Развитие и становление буддийской общины связано с переходом Южного Сахалина под власть Японии в 1905 г.

Исследователь И. А. Самарин отмечает, что в сентябре 1905 г. школа Дзёдо командировала на Южный Сахалин военного министра Ханагуруму Энсея, основавшего первый приход в одном из отремонтированных домов в Одомари (бывший пост Корсаковский). В июле 1909 г. была основана община школы Нитирэн, в приспособленном доме был открыт храм Хока [Самарин, 2007, 205].

В конце 1911 г. число буддийских миссионеров, проживавших в округе Тоёхара, было 7 человек, в Одомари — 12, в Маока — 15, еще два миссионера проповедовали в различных местностях Карафуто. Трое из них принадлежали к школе Дзёдо, 7 — к школе Содо, 18 — к Хонгандзи, 7 — к Нитирэн и 1 — к Сингон. Число буддистов было: 8 762 из Японии, 92 туземца и 2 иностранца. Первоначально приходы размещались в приспособленных поме-

щениях. В марте 1912 г. школой Нитирэн была закончена сборка каркаса храма Дзёдо в Тоёхара, а в августе того же года храм был открыт. На конец 1936 г. на Карафуто насчитывалось 82 буддийских храма, в которых служили 120 монахов (при 53 174 прихожанах) [Булгаков, 1913, 309–311].

В 1945 г. самой многочисленной школой, насчитывавшей 48 храмов, была школа Синсю. Из них 6 храмов было в Южно-Сахалинске, 10 — в Углегорском районе, 6 — в Томаринском районе, 8 — в Лесогорском. Следом за этой школой по числу принадлежавших ей храмов следовала Содосю, имевшая в своем подчинении 20 храмов (в том числе 5 в Южно-Сахалинске и 5 — в Углегорском районе) [Из информационной справки…, 1997, 183]. Всего к 1945 г. на юге Сахалина насчитывалось 150 храмов [Там же, 148].

И. А. Самарин отмечает и некоторые конструктивные особенности буддийских храмов Сахалина: «Вплоть до 1930-х гг. буддийские школы в некоторых городах Карафуто размещались в простых приспособленных зданиях, не имеющих характерных черт храмовой архитектуры и напоминавших обычные жилые дома. Однако… необычным является то, что при возведении буддийских храмов является использование европейских и американских стандартов» [Самарин, 2007, 209]. Фактически Самарин также выделяет следующие особенности, присущие буддийской храмовой архитектуре юга Сахалина: каменное основание (либо каменная облицовка площадки), на котором возводится строение, стена — не несущая конструкция, вальмово-двускатная крыша, большой вынос карниза и изогнутость его профиля, наличие забора с воротами для входа, наличие колоколов. В конструктивном плане храмы представляли собой простейший стоечно-балочный каркас.

К 1949 г. после репатриации японского населения все храмы прекратили свою деятельность.

Буддийские храмы и культовые постройки на Дальнем Востоке разнообразны — их специфика зависит от этнокультурного своеобразия конкретного региона и принадлежности к той или иной буддийской традиции. Типологически уместно выделить сельские и городские буддийские культовые постройки. Первые характеризуются синкретичностью религиозного мировоззрения — смешением обычаев, культов и понятий из культуры аборигенного населения с буддийскими, конфуцианскими и даосскими религиозными представлениями. Доминирующая составляющая в такой «народной религии» принадлежит китайской культуре, однако имелся в ней и тибето-монгольский компонент, что находит выражение в понятийном аппарате, а также в обширном пантеоне. Второй тип — городские буддийские культовые постройки — характеризуется несколько более сложным внутренним убранством храма, регулярностью служб и, что самое главное, самоидентификацией в рамках конкретной буддийской традиции (школы), что, как правило, соотносится с той или иной этнической группой.

Литература

1. Аниховский, 2002 — Аниховский С. Э. Китайские религии на территории Дальнего Востока России (сер. XIX — нач. XX в.) // Религиоведение. 2002. № 4. С. 122–126.
2. Аниховский, 2005 — Аниховский С. Э. Появление и распространение китайских религий в Приамурье и Приморье // Маньчжурский клин: история, народы, религии / Д. П. Болотин; под общ. ред. А. П. Забияко. Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2005. С. 172–177.
3. Аниховский и др., 2005 — Аниховский С. Э., Болотин Д. П., Забияко А. П., Пан Т. А. Маньчжурский клин: история, народы, религии. Благовещенск, 2005. 316 с.
4. Анча, Мизь, 2015 — Анча Д. А., Мизь Н. Г. Китайская диаспора во Владивостоке: страницы истории. Владивосток: Дальнаука, 2015. 312 с.
5. Арсеньев, 1914 — Арсеньев В. К. Китайцы в Уссурийском крае. Очерк историческо-этнографический // Записки Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 10, вып. 1. Хабаровск: Тип. Канцелярии Приамур. генерал-губернатора, 1914. 203 с.
6. Артемьев, 2005 — Артемьев А. Р. Буддийские храмы XV в. в низовьях Амура. Владивосток, 2005. 202 с.
7. Булгаков, 1913 — Булгаков И. Японский Сахалин на областной колониальной выставке в Токио // Записки Приамурского отдела Императорского общества востоковедения. Хабаровск, 1913 г. С. 309–311.
8. Герстфельд, 1857 — Герстфельд. О прибрежных жителях Амура // Вестник ИРГО. СПб., 1857. Кн. 4. Ч. 12. С. 321. (Цит. по: Аниховский С. Э. Изучение этнических и религиозных традиций китайского населения Дальнего Востока России русскими исследователями в 50–60 гг. XIX в. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Благовещенск, 2010. Вып. 9.)
9. Грум-Гржимайло, 1894 — Грум-Гржимайло Г. Е. Описание Амурской области. СПб., 1894. 654 с.
10. Из информационной справки…, 1997 — Из информационной справки Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете министров СССР по Южно-Сахалинской области о системе религиозных культов бывшего губернатора Карафуто. Начало 1947 г. // Исторические чтения. Труды Сахалинского государственного архива Сахалинской области. № 2. Южно-Сахалинск, 1997. С. 183.
11. История…, 2008 — История Амурской области с древнейших времен до начала XX века / Амурский гос. ун-т, Благовещ. гос. пед. ун-т ; под ред. А. П. Деревянко, А. П. Забияко. Благовещенск: Изд-во Центра по сохранению историко-культурного наследия Амурской области, 2008. 424 с.

12. Липовцев, 1828 — Липовцев С. Уложение Китайской палаты внешних сношений. Т. 2 / Перевел с маньчжурского С. Липовцев. СПб., 1828. (Цит. по [Успенский, 2004, 152].
13. Лопатин, 1864 — Лопатин И. Обзор южной части Приморской области Восточной Сибири за рекой Суйфун // Записки Сибирского отдела ИРГО. Иркутск, 1864. Кн. 7. С. 200.
14. Маак, 1859 — Маак Р. Путешествие на Амур, совершенное по распоряжению Сибирского отдела Императорского русского географического общества в 1855 г. СПб., 1859.
15. Надаров, 1887 — Надаров И. Материалы к изучению Уссурийского края // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. СПб., 1887. Вып. 26. С. 59.
16. Назаров, 1883 — Назаров А. Ю. Маньчжуры, дауры и китайцы Амурской области // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО. Иркутск, 1883. №№ 1–2. С. 10–11.
17. Обзор..., 1906 — Обзор Приморской области за 1900 год. Владивосток, Б. Г.; Обзор Приморской области за 1905 год. Владивосток, 1906.
18. Пржевальский, 1870 — Пржевальский Н. М. Путешествие в Уссурийском крае 1867–1869 гг. СПб., 1870. С. 16.
19. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796: «Священный синод». Оп. 444: «Канцелярия Синода». Д. 301.
20. Самарин, 2007 — Самарин И. А. Буддизм на Южном Сахалине в период губернаторства Карафуто (1905–1945): История и архитектура // Вестник Сахалинского музея: ежегодник Сахалинского областного краеведческого музея. Южно-Сахалинск, 2007. № 14. С. 204–223.
21. Сухбаатар, 1978 — Сухбаатар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 61–71.
22. 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. 347 с.

Дацышен В. Г.
Красноярск

Буддизм и тувинская государственность в XVIII – начале XX в.

Первые буддийские миссионеры на территории современной Тувы появились, очевидно, в первые века нашей эры, на это указывают наскальные рисунки на территории современной Хакасии. В VI в. буддизм начинает принимать элита тюркского общества в Центральной Азии. Современный этап распространения буддизма в Туве начинается в XVI–XVII вв., в период власти Алтын-ханов и джунгарских правителей. Во второй половине XVIII в., когда Тувой управлял цинский амбын-нойон, монгол Гомбожап, на территории Урянхайского края были построены первые буддийские монастыри — хурэ.

Буддизм в Туве приобрел специфические черты, в регионе не был принят распространенный в Тибете и Монголии институт перерожденцев — хубилганов, высшей ступенью местных иерархов были настоятели монастырей — камбо-ламы (хамбо-ламы). Резиденция самого влиятельного камбо-ламы находилась в старейшем тувинском хурэ, основанном в 1774 г. в Самагалтае при ставке амбын-нойона.

Таким образом, окончательное оформление автономии Танну-Тува Урянхай в составе Цинской империи, когда оформилась наследственная власть тувинских омбын-ноянов, совпало с началом работы первых буддийских монастырей. Однако в этот период не произошло оформления самостоятельной церковной организации в Туве. Формального буддийского лидера, высшего иерарха в Туве не было, все хурэ подчинялись главе монгольской буддийской церкви — ургинскому хутухте. Церковная организация Тувы в XVIII — начале XX в. соответствовала ее этнополитической организации, когда Тува не была нацией-государством, не имела ни суверенитета, ни внутренней политической централизации.

Период наиболее активного распространения буддизма в Туве пришелся на вторую половину XIX — начало XX в. Православный миссионер

Н. А. Путилов в отчете за 1878 г. писал: «Надобно сказать, что ламаизм с каждым годом более и более укрепляется между сойотами» [Путилов, 1914, № 5, 338–339]. В начале XX в. в Туве действовало уже более 20 буддийских монастырей, в которых было несколько тысяч лам. В начале XX в. тибетское и монгольское духовенство активно осваивало наиболее густонаселенный район Тувы — долину Хемчика. Исследователь В. А. Ошурков отмечал: «В последние годы на Кемчик приходит много тангутских лам» [Ошурков, 1906, 86]. В 1905–1907 гг. хемчикским угердой Хайдубом (нойон Хайдып Монгуш) был основан и под руководством тибетского ламы Кунтана Римпоче сооружен самый крупный в Туве Верхнечаданский хурэ, ставший культурным, научным и учебным центром. Кульминацией «буддизации» Тувы стало посещение в 1910 г. Тувы ургинским хутухтой — восьмым Богдо-гэгэном, который приехал по приглашению хемчикского угерды Буян-Бадыргы (Буян-Бадорху). Активная буддизация Тувы, консолидация тувинского этноса, развитие церковных институтов, усиление церковных и политических центров в наиболее населенных районах Тувы отражали процессы развития тувинской государственности.

После гибели Цинской империи Тува оказалась перед выбором дальнейшего пути развития. Вхождение в состав нового Монгольского государства также было проблематичным по причине старых тувинско-монгольских противоречий и материальных проблем, ложившихся на плечи строителей нового государства. Значительная часть тувинской элиты и общества предпочли самостоятельность под покровительством Российской империи. Однако церковная организация Тувы была частью церковной организации Монголии. Новое Монгольское государство было теократическим, и развитие тувинско-монгольских отношений в значительной части было связано с отношениями между буддийскими иерархами. Тува была в ведении второго по влиянию духовно-религиозного лидера в Монголии, Чжалханцза-хутухты Дамдинбазара. Весной 1914 г. Ургинское правительство назначило Чжалханцза-хутухту правителем всего Танну-Урянхая.

Очевидно, важнейшую роль в ситуации выбора дальнейшего пути развития Тувы сыграла буддийская сангха во главе с камбо-ламами. Инициатором политики интеграции Тувы в единое политическое пространство России стал духовный лидер Тувы камбо-лама Верхнечаданского хурэ Лопсан-Чамзы, который был дядей гун-нойона Буян-Бадыргы. 28 сентября 1913 г. он подал на имя чиновника особых поручений при Иркутском генерал-губернаторе, заведующего пограничными делами Усинского округа А. П. Церерина прошение о принятии населения района Хемчика под покровительство России. Летом 1914 г. в нескольких хурэ, в Самагалдае и на Чадане, тувинские нойоны совершили молебны по случаю принятия русского покровительства и принесли положенные по сему поводу клятвы. Таким образом, большая часть буддийской сангхи Тувы выступила

с инициативой или активно поддержала переход своего народа под покровительство России.

Русская власть в Туве проводило политику поддержки буддизма и не одобряла православной миссионерской деятельности. В письме генерал-губернатору пограничный начальник А.Х. Чакиров отметил: «...Позволяю себе доложить, что ввиду последних событий в Урянхае и изъявления урянхами перехода в подданство России, при сохранении ими своей религии, открытие миссионерской деятельности в Урянхае в данное время преждевременно и не политично» [ГАИО, Ф. 25, оп. 11, д. 53, л. 1]. В период протектората России распространение буддизма не встречало какого-либо препятствия со стороны русских властей. Наоборот, российские чиновники проявляли поддержку буддийской церкви, например, в 1916 г. по инициативе нойона Хертек Ананды был построен Сукпак-хурэ в Бай-Тайгинском хошуне.

Местные русские жители проявляли интерес к буддийскому учению. Исследователь В.А. Ошурков писал о выходце из Минусинска И.Д. Брюханове: «Изот состоит в приятельских отношениях с ламами хурэ и ведет с ними долгия беседы о переселении душ и о разных административных делах» [Ошурков, 1906, 120]. Интересные замечания о религиозной жизни тувинцев сделал местный священник В.А. Юневич: «Верования сойот представляют смесь ламаизма с шаманизмом. Первые зерна ламаизма посеяны в Урянхайской земле не более 130–160 лет тому назад, но успехи его большие. Большинство лам — сойоты. Ламы „хоараки", т.е. изучавшие „ном" (священные книги), безусловно должны знать тангытский (тибетский) язык. Монгольский язык распространен гораздо менее, и его знают только более образованные. Книги в кумирнях на тангытском языке, но попадаются и монгольские. В нойоновской кумирне есть полный Ганджур (118 томов), полный Данджур (191 том), Нюл (16 томов), Нэты (4 тома) и др. Все они на тибетском языке и лишь примечания и толкования к некоторым — на монгольском. Священные книги и все нужное для богослужения сойоты получают из Урги и „Борунзу" (какой то местности на юге). Сначала шла страшная борьба между ламаизмом и шаманизмом, но с течением времени она смягчилась и приняла совершенно другой характер...» [Юневич, 1916, №6, 23].

После введения покровительства буддийской сангхой заинтересовались представители власти. Переселенческим управлением был произведен учет хурэ, буддийских священнослужителей и монахов, а православное духовенство основательно познакомилось с буддизмом в регионе. По данным чиновника А.П. Ермолаева, в 1916 г. в Верхнечаданском хурэ было до 150 лам. В Нижнечаданском хурэ, расположенном рядом со ставкой главы Бээзи-хошуна, в 1916 г. было около 70 лам [ОФККМ, ф. 7886/202, 78]. Всего, по данным русских властей, к концу 1916 г. в Урянхайском крае имелось около 10 тыс. буддийских лам [ГАИО, ф. 25, оп. 11, д. 135, л. 12].

Развитие русской государственности в крае поставило перед властями проблему оформления церковных институтов (автономии буддийской сангхи) и связи их с государством. В 1916 г. в Восточной Сибири обсуждалась идея «автономии ламаистского духовенства Урянхая». Петербург не поддержал данной инициативы, в письме министра иностранных дел, направленном в начале 1917 г. в Иркутск, отмечалось: «Я принужден, однако, откровенно высказать Вашему Высокопревосходительству мои сомнения относительно возможности достигнуть этого результата таким административным приемом, как учреждение русской властью при Урянхайском крае должности Бандидо Хамбо с правами Ширетуя» [ГАИО, ф. 25, оп. 11, д. 135, л. 13]. Таким образом, в период протектората отчасти созрели внутренние предпосылки к организационному оформлению автономии буддийской сангхи в Туве, однако руководство России, не желая осложнения отношений с Монголией в условиях мировой войны, данных планов не поддержало.

Революция в России вновь поставила Туву перед выбором дальнейшего пути развития. Сепаратистские настроения тувинцев имели и религиозные аспекты; например, недовольство по поводу попыток ввести в буддийских монастырях порядки по образцу бурятских дацанов. Для снятия напряженности тувинской стороне была обещана полная независимость в вопросах религии. В телеграмме Иркутского краевого комиссара С. Н. Салтыкова А. П. Ермолаеву от 29 мая 1917 г. сообщалось: «Основным положением, определяющим курс наших отношений к Урянхаю, является необходимость сохранения спокойствия на нашей восточной границе. В связи с этим необходимо наладить добрососедские отношения, основанные на уважении прав урянхов, предоставлять им полное внутреннее самоуправление» [АВПРИ, ф. 143, оп. 491, д. 3115, л. 246].

Тувинские нойоны попытались найти покровительство у Монголии и Китая; посредниками, а иногда и инициаторами этого выступали буддийские ламы. Например, летом 1917 г. лама Дагданай с ведома Даа-нойона Буян-Бадыргы ездил в Улясутай, где вступил в переговоры с китайскими властями на предмет принятия Даа-хошуна под китайское управление. Фактически, после свержения царя в России, лишь небольшая часть тувинской элиты сохранила верность «покровителю», но это «меньшинство» возглавлял самый авторитетный камбо-лама — Лопсан-Чамзы.

В феврале 1918 г. большинство лам Салчакского хошуна вместе с чиновниками провели тайное собрание, на котором решили отделиться от России и стать монгольскими подданными. В марте 1919 г. китайский отряд перешел через Танну-Ола и расположился в районе Верхнечаданского хурэ. Установление «твердой» колчаковской власти в Сибири привело к тому, что часть тувинской элиты вновь стали связывать свое будущее с Россией. Камбо-ламы Лопсан-Чамзы (Ондар Чамзы) и Тактан вместе с нойонами Буян-Бадыргы и Чымба обратились к комиссару Временного

правительства А. А. Турчанинову с просьбой отправить к адмиралу А. В. Колчаку тувинскую делегацию. Эта просьба была удовлетворена, и тувинский духовный лидер Лопсан-Чамзы в сопровождении нескольких духовных лиц и переводчика отправился в Омск. Камбо-лама в своем прошении А. В. Колчаку предложил учредить в Урянхайском крае автономию местной буддийской церкви, ввести должность «бандидо-хамбо-ламы». В это время в Омске Главным управлением по делам вероисповеданий была выработана «Временная инструкция по управлению делами буддо-ламаистов Урянхайского края». Омское правительство поддержало планы создания автономии буддийской сангхи от Монголии; 13 июня 1919 г. Указом Верховного правителя России духовным руководителем (бандидо-хамбо-ламы) Урянхайского края был утвержден Лопсан-Чамзы. Но А. В. Колчак не принял предложения Лопсан-Чамзы закрепить за тувинским бандидо-хамбо-ламой статуса светского правителя Тувы. В 1919 г. по причине гражданской войны Лопсан-Чамзы не смог вернуться в Туву, а выехал в Бурятию, где прожил год в Хурен-дацане, а затем еще год находился в одном из дархатских монастырей в Монголии.

В последующих политических событиях, приведших к образованию Тувинской народной республики, главными действующими лицами были представители Сибревкома и тувинские нойоны. Буддийская сангха осталась важным институтом в тувинском обществе и государстве, но в качестве самостоятельной политической силы не выступала.

В августе 1921 г. Всетувинский учредительный хурал принял резолюцию о создании самостоятельного тувинского государства под покровительством Советской России. Буддийская церковь поддержала революцию, а власти республики опирались на буддизм. Советские представители пытались вмешаться, в документах говорится: «Делегаты 2-го Организационного съезда Народно-Революционной партии требовали, чтобы ламы, вышедшие из хурэ, отпускали косы. Чугунов же заявил, что вскоре встанет вопрос о снятии кос „в силу того, что это обычай чисто религиозный и национальный“» [ГАКК, ф. 7031, оп. 1, д. 12, л. 14об.]. Но правительство ТНР твердо придерживалось политики опоры на монастыри. На заседании ЦК ТНРП в декабре 1924 г., в работе которого принимали участие представители духовенства из 15 хурэ, были приняты решения по оздоровлению и укреплению буддийских монастырей. В 1928 г. в Кызыле состоялся Всетувинский буддийский собор с участием партийных и государственных руководителей ТНР. Как писали советские историки: «Лидеры правых К. Дондук, М. Соднам и другие для укрепления пошатнувшегося авторитета ламства в массах в 1928 г. созвали „буддийский собор“ — съезд ламаистов Тувы» [Сердобов, 1985, 87]. В его работе приняли участие представители всех тувинских хурэ, а также почетные гости из Тибета, Монголии, Бурятии и Калмыкии. Целью Первого Всетувинского буддийского собора было развитие церковной организации Тувы,

и в числе сторонников укрепления буддийской сангхи было руководство государства и правящей партии. К. Шойгу пишет: «Архивные документы свидетельствуют, что в первые годы ТНР — до 1929 года, правительство осуществило ряд мероприятий по реставрации старых и строительству новых буддийских монастырей. В то время в Туве было построено более 20 храмов и молельных учреждений, десятки лам учились в Тибете и Монголии, где получили среднее образование. Дети аратов начали учиться в монастырях» [Шойгу, 1998, 106].

В Туве открывались новые монастыри, в 1922–1926 гг. было открыто девять новых хурэ. К середине 1920-х гг. в Туве имелось 2 200 лам, что составляло 3,8 % от общей численности тувинского населения. Монастыри имели 13 358 голов скота [ГАНИИО, ф. 16, оп. 1, д. 951, л. 40]. Как пишут исследователи, «общий флаг правительства Тувы и Тувинской народно-революционной партии… по заказу правительства в 1921–1922 гг. изготовил Тушпек-хуурак. Для первого флага использовали популярные тогда в Туве символы — буддийские и революционные» [История Тувы, 2007, 135]. В Туву вернулся из Монголии глава Верхнечаданского хурэ камбо-лама Лопсан-Чамзы. И даже после принятия Третьей конституции ТНР в 1926 г. буддизм сохранил свои позиции, в «Истории Тувы» говорится: «Присутствие „Хорло“ свидетельствовало о том, что религия продолжала играть важную роль в политической жизни ТНР того времени, хотя по конституции церковь отделялась от государства» [Там же, 136].

На начальном этапе истории Тувинской республики именно воспитанники буддийских монастырей составляли большинство правящей в Туве элиты. Например, первый лидер ТНР Монгуш Буян-Бадыргы и один из первых глав правительства республики Сат Чурмит-Дажы учились в Верхнечаданском монастыре. Хуураком (послушником) Верхнечаданского монастыря был и Дондук Куулар, затем уехавший учиться в монастырь в Урге. В первой половине 1920-х гг. Дондук Куулар занимал высокие посты в правительстве и в правящей партии ТНР, а в 1925 г. стал председателем Совета министров республики. Бывший послушник хуурэ возглавлял правительство ТНР до событий «великого перелома» 1929 г.

Первый Всетувинский буддийский собор стал кульминацией сотрудничества буддийского духовенства и партийно-политических структур ТНР в деле строительства нового тувинского общества и государства. Уже через два месяца после этого собора Малым хуралом ТНР был принят закон, ограничивающий деятельность монастырей, а в начале 1929 г. буддийская церковь была лишена собственности и поддержки государства. В 1929 г. тувинские ревсомольцы начали громить и уничтожать буддийские монастыри.

С 1930 г. началась эпоха гонений на церковные институты и политических репрессий против духовенства и всех, лиц, связанных с церковью.

В 1930 г. был убит бывший глава Верхнечаданского хурэ, признанный русской властью главой Тувинской буддийской церкви камбо-лама Лопсан-Чамзы (Ондар Чамзы). В 1932 г. Монгуш Буян-Бадыргы, Дондук Куулар и другие создатели ТНР из числа воспитанников монастырей были казнены. К 1937 г. в Туве осталось пять хурэ. Завершение разгрома буддийской церкви в Туве и уничтожение связанной с буддийской церковью остатков тувинской элиты пришлось на конец 1930-х гг. К этому времени процесс создания тувинской нации окончательно трансформировался в процесс вливания тувинцев в состав новой общности — советский народ, а вопрос о развитии тувинской государственности потерял актуальность.

Литература

1. АВПРИ — Архив внешней политики Российской Империи.
2. ГАИО — Государственный архив Иркутской области.
3. ГАКК — Государственный архив Красноярского края.
4. ГАНИИО — Государственный архив новейшей истории Иркутской области.
5. Дацышен, 2004 — Дацышен В.Г. Православие в Усинско-Урянхайском крае во 2-й пол. XIX — нач. XX в. // Религиоведение. 2004. № 2.
6. История Тувы, 2007 — История Тувы. Т. II. Новосибирск: Наука, 2007.
7. Монгуш, 2001 — Монгуш М.В. История буддизма в Туве. Новосибирск: Наука, 2001.
8. Наумова, 2002 — Наумова Н.И. Урянхайский край в политике Российского правительства. 1918–1920 гг. // Личность. Общество. История: К 80-летию профессора М.С. Кузнецова / Сб. научн. статей и материалов. Томск, 2002.
9. ОФККМ — Отдел фондов Красноярского краевого музея.
10. Ошурков, 1906 — Ошурков В.А. Отчет о поездке, совершенной летом 1902 года в Западные Саяны и западную часть хребта Танну-Ола. СПб., 1906.
11. Пак, 2000 — Пак Д.И. Распространение буддизма в Туве и его влияние на культуру тувинцев // Наследие древних и традиционных культур Северной и Центральной Азии / Материалы 40-й Региональной археолого-этнографической конференции. Т. II. Новосибирск, 2000.
12. Путилов, 1914 — Путилов Н. Летопись Усинской миссии // Сибирский архив. 1914.
13. Сердобов, 1985 — Сердобов Н.А. Коминтерн и революционная Тува. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1985.
14. ЦГАРТ — Центральный Государственный архив Республики Тува.

15. Шойгу, 1998 — Шойгу К. Перо черного грифа. Невыдуманные рассказы старожила Тувы о своей малой Родине. Кызыл: Новости Тувы, 1998.
16. Юневич — Юневич В. Церковная жизнь в Урянхайском крае // Енисейские епархиальные ведомости. Красноярск. 1915: №№ 17–21; 1916: № 6.

Дворецкая А.П.
Красноярск

Буддийский мир Тувы глазами путешественников (конец XIX – первая треть XX в.)

Район верхнего Енисея, расположенный в центре Азии, попал в сферу интересов Российского государства еще в начале XVII века, на первом этапе присоединения Сибири, но процесс русского освоения Саян был прерван международными спорами. Горная область на юге Сибири в XVIII в. была поделена между Россией и Цинским Китаем, и вновь русское освоение верховий Енисея началось во 2-й половине XIX в. В составе Российской империи современная Тува находилась с 1913 по 1917 г. в качестве протектората, когда на границе с Цинской империей существовал Усинско-Урянхайский край. В его состав вошли Усинский пограничный округ (юг Енисейской губернии) и Урянхайский край (тувинские хошуны и сумоны, располагавшиеся между Саянским хребтом и Танну-Ола) [Дацышен, Ондар, 2003, 3–5].

Одними из первых с урянхами (как тогда называли тувинцев) столкнулись путешественники, отправлявшиеся в Центральную Азию. Большинство из них работали под эгидой Императорского Русского географического общества (ИРГО, основано в 1845 г.), имевшего в разных регионах России свои отделы, которые занимались изучением восточных народов, проживавших на ее окраинах. Изначально это общество не являлось востоковедным, однако с течением времени востоковедная тематика в нем стала приоритетной. Большинство открытий было сделано во 2-й половине XIX — начале XX в. Научно-исследовательская деятельность ИРГО заключалась в первую очередь в организации научных экспедиций и отдельных поездок с целью изучения определенных территорий [Макаров, 2011, 125–126]. Это были и случайные, попутные посещения, и целенаправленные экспедиции. Материалы этих поездок публиковались на страницах изданий географического общества.

В работе Петра Александровича Чихачева (1808–1890) «Путешествие в Восточный Алтай» (Париж, 1845) мы находим отрывочные сведения

о людях долины Алаша, как он называет тувинцев. Мы узнаём об их убогих жилищах, невежестве и беспросветной нужде. Как указывает ученый: «Невежество тувинцев равно их нищете». Ученый отмечает настороженное отношение к русским: «Они смотрели на нас со смешанным выражением удивления, любопытства и страха. Моя просьба предоставить каравану лошадей, продукты и проводников вызвала у них единогласный протест» [Урянхай Тыва дептер, 2007, 19]. Представления собственно о буддизме описаны у него в одном предложении: «Они исповедуют культ ламы, но более искаженный грубым шаманством» [Там же, 23]. Исследователь обращает внимание на неизведанность территории: «Они, конечно, слышали о существовании русских, которых они называют "урусс (орус)", но лишь немногие тувинцы их видели» [Там же, 22].

Людвиг Эдуардович Шварц (1822–1894) в своем «Подробном отчете о результатах исследований математического отдела сибирской экспедиции Императорского Русского географического общества» (Санкт-Петербург, 1864) дает такие же отрывочные сведения. В извлечениях «Из путешествия члена экспедиции прапорщика Крыжина» он указывает, что у тувинцев «род управляется Данаином (Даа-нойоном), рядом с ними по своему значению стоят жрецы-ламы, имеющие большое влияние на народ» [Там же, 44–45].

Интересно описание встречи Крыжина с даа-нойноном, когда тот попытался вместе с другими подарками получить и подзорную трубу. Ламы как мастера переговоров выступили посредниками между русскими и верхушкой урянхов. Благодаря их помощи, по описанию Крыжина, русские получили проводника (правда, только для проведения путешественников по кратчайшему пути домой) [Там же, 46].

В работе Якова Парфеньевича Шишмарева (1833–1915) «Сведения о дархатах-урянхах ведомства Ургинского Хутукты» [Известия Сибирского отдела ИРГО. 1871. Т. II. №3. С. 38–43] впервые даются более подробные сведения о буддистах Тувы, что объясняется его включенностью в местную жизнь. Шишмарев с середины XIX в. являлся консулом в монгольском городе Урга (Маньчжурская империя). Шишмарев хорошо знал не только Монголию, но и Урянхайский край, понимал проблемы урянхайцев, сочувствовал их положению. Сам имел примесь местной крови (его дед был монголом). Рассказ Шишмарева — одно из немногих ранних свидетельств, в котором подробно описываются хозяйство, вероисповедание, нравы, элементы материальной культуры урянхов, а также дается оценка зажиточности урянхов [Там же, 82].

Яков Парфеньевич в своей работе анализирует корни религии и дает описание одного из буддийских монастырей: «Большая часть ламаисты, остальные шаманисты. Ламайская религия пришла к ним незадолго до Шадарвана, до того времени вся страна принадлежала к шаманским обрядам. Те и другие обряды исполняются свободно» [Там же, 83].

Он пишет: «Есть свой курень на берегу р. Чишихты-гоол. В нем помещается 900–1000 лам. Курень разделяется на пять аймаков (отделений, или приходов) на тех же основаниях, как и Ургинский курень. Куренем заведывает Цорчжи-лама, назначенный Ургинским хутуктой; он же начальник всего ламайского духовенства в дархатской земле. При курене есть три училища: Чаир Джуда и Дзурухайги. Есть также полиция, Гыбгуи, Дзайсаны и т. п. Словом, Дархатская кумирня — подражание в малом виде да-куреню (Ургинскому). Лам относительно народонаселения почти так же много, как и в Монголии, но это не имеет такого влияния на уменьшение народонаселения, ибо нравственность духовных, а следовательно, и светских гораздо выше, чем в Монголии». Там же дается описание ламского духовенства: «Ламы грамотны по-тибетски. Богослужение отправляется на тибетском языке. Между ламами есть также медики и шарлатаны-гадатели. Монгольские ламы ездят для торговли секретно (к вопросу об ограниченности перемещения китайцев и монголов)» [Там же, 85].

Наиболее полное описание религии урянхов дается в работах Петра Евгеньевича Островских (1870 — не ранее 1929?), члена Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Правда, в «Кратком отчете о поездке в Тоджинский хошун Урянхайской земли» (Санкт-Петербург, 1898) [Отдельный оттиск из «Известий Императорского Русского географического общества», том XXXIV, вып. IV, с. 424–432] ученый описывает урянхов (сойотов) как шаманистов. Буддизм он, скорее, рассматривает как нечто чуждое народу, привнесенное извне. В работе он приводит бытовые описания жизни лам, монастырей.

В своем отчете Михаил Иванович Райков (?–?), член экспедиции Островских, хоть и описывает буддизм как религию, привнесенную извне, но обращает внимание на укорененность этой религии на земле урянхов, а также на формирование синкретических традиций празднования буддийских праздников (См. [Райков М. И. Отчет о поездке к верховьям реки Енисея, совершенной в 1897 году // Отдельный оттиск из «Известий Императорского Русского географического общества». Том XXXIV, вып. IV, с. 433–462], цит. по [Урянхай Тыва дептер, 2007, 147–151)].

В целом надо признать, что уровень и глубина знаний об азиатской культуре были все-таки невелики. Описания исследователей касались в первую очередь бытовых сторон религиозной жизни местных народов. Следует заключить, что сибирское происхождение многих путешественников помогало им лучше понять культурно-исторические традиции коренного населения края. Как считает иркутский ученый В. П. Шахеров, местоположение Сибири на северо-востоке Азиатского континента привело к появлению у сибиряка иных социально-психологических ментальности и характера, нежели у жителя Европейской России. Частые контакты с инородцами, смешанные браки нередко содействовали культурной

ассимиляции русского населения Сибири, включенности в жизнь сопредельных территорий [Шахеров, 2012, 180–181].

Особенно интерес к Урянхаю усилился в конце XIX — начале XX в., когда в регионе активизируется русская торговля, появляются золотодобывающие компании. Земли осваиваются русскими поселенцами. Не без влияния областничества возникают идеи о будущности народов, проживающих на данной территории, которая виделась областникам в приоритете самоуправления, сбережения местного колорита. Они выступали против имперского толкования «инородческого вопроса» через выравнивание культур, ассимиляцию, поглощение малых народов. Интересно, что в связи с этим буддизм рассматривался некоторыми сибирскими мыслителями как идеология, привнесенная из Китая, а значит, чуждая северным кочевникам [Казаркин, 2014, 5, 7, 9].

В этом они видели отличие данных территорий от Бурятского региона, где «чужая» традиция уже укоренилась среди местного населения. Так, Г.Н. Потанин пишет в своей работе «Инородческий вопрос в Сибири» (1884): «Свечи духовной жизни бурятского народа как и прежде горят к югу от границ с Монголией. Там их святыни, там их храмы, чудеса ламайской архитектуры и скульптуры; туда едут поклонники из бурятского народа и туда направляются их пожертвования… Сердце бурят привязывается к заграничным картинам более, чем к родным, где они видят только запустение и необходимость молчать и скрываться, потому что их исповедание соединено с ограничениями. В то время как китайцы предоставляют ламайству полную свободу, мы стремимся явных поклонников Будды превратить в тайных» [Потанин, 2014, 64–65].

А.В. Адриянов в своих путевых заметках «Из Урянхайского края в Томск» (1916) дал описание сойотской тропы около утеса Пичиктыч-кай, который он увидел по дороге из Белоцарска в Баингол и где было расположено так называемое шаманское место моления. Ученый в своем исследовании подчеркивал укорененность шаманских традиций и обычаев сойотов [Адриянов, 1916, 3].

Научными экспедициями в Урянхай Ф.Я. Кона, А.В. Адриянова, Е.К. Яковлева, П. Крылова был собран уникальный материал, расширивший представление о крае в русском обществе. В 1911–1914 гг. при рассмотрении «урянхайского вопроса» на страницах сибирской периодики («Новое время», «Минусинский край», «Минусинский листок», «Енисейская мысль», «Сибирская мысль») широко обсуждались проблемы освоения края и перспективы его развития.

После получения Россией протектората над Урянхайским краем интерес к буддизму резко возрастает. Путешественники и чиновники того времени дают развернутую характеристику религиозных воззрений народа. Постепенно вырабатывается модель взаимоотношений русских и местного населения, в том числе и на основе веры. Буддизм до революции 1917 г.

в России хотя и не имел статуса государственной религии, но официально признавался государством. В отношении буддизма государство издавало указы, правила, положения и другие юридические акты, тем самым признавая его в качестве вероисповедания «терпимого» и разрешенного на определенных территориях Российской империи. Вероисповедные же реформы начала XX в. открыли возможность для развития буддизма как равнозначного православию, а не подчиненного ему. Этот процесс имел широкий резонанс и приобрел необратимый характер. Буддизм в России вступил в XX в., являясь организованной и сформированной конфессией, имеющей свою сложившуюся структуру — сангху, мощный штат духовенства, сеть буддийских монастырей. В традиционных буддийских регионах шел активный процесс национальной консолидации [Монгуш, 2001, 180].

Буддология в России развивалась отчасти как аспект прикладного востоковедения, призванного способствовать разработке геополитической стратегии империи. Понимание буддийского менталитета было важно для Российского государства. Сибиряки внесли существенную лепту в его изучение.

Ученые, изучавшие Туву, исследовали религиозную жизнь населения, традиционные способы управления буддийскими общинами. Они попытались вычленить историко-психологические типы верующих, дать типологизацию религиозных объединений. Материал был получен благодаря собственным наблюдениям исследователей; в нем значителен пласт этнографического, простонародного буддизма. Проведенные исследования могут быть полезны в изучении вопроса взаимоотношений русских и местного населения.

Литература

1. Адриянов, 1916 — Адриянов А. В. Из Урянхайского края в Томск // Сибирская жизнь. 1916. № 270. С. 3.
2. Дацышен, Ондар, 2003 — Дацышен В. Г., Ондар Г. А. Саянский узел: Усинско-Урянхайский край и российско-тувинские отношения в 1911–1921 гг.: монография. Кызыл: Республиканская типография, 2003. 278 с.
3. Казаркин, 2014 — Казаркин А. П. Почетный гражданин Сибири // Потанин Г. Н. Избранное. Томск, 2014. 400 с.
4. Макаров, 2011 — Макаров Н. П. Этнолого-этнографические исследования Красноярского подотдела РГО // Научно-практическая конференция, посвященная 110-летию Красноярского краевого отделения Всероссийской общественной организации «Русское географическое общество»: материалы конференции / под ред. В. Г. Безгачева и др. Красноярск: Красноярское отделение РГО, 2011. С. 125–146.

5. Монгуш, 2001 — Монгуш М. В. История буддизма в Туве (вторая половина VI — конец XX в.). Новосибирск: Наука, 2001. 200 с.
6. Потанин Г. Н. Избранное. Томск, 2014. 400 с.
7. Урянхай Тыва дептер, 2007 — Урянхай Тыва дептер [Текст]: антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае-Танну-Туве, урянхайцах-тувинцах, о древностях Тувы (II тыс. до н. э. — 1-я пол. XX в.): в 7 томах / сост. С. К. Шойгу. Москва: Слово/Slovo, 2007. Т. 5: Урянхайский край: от Урянхая к Танну-Туве (к. XI — 1-я пол. XX в.), 2007. 587 [1] с.
8. Шахеров, 2017 — Шахеров В. П. Роль азиатского компонента в формировании сибирской самобытности // Известия Иркутского государственного университета. Серия «История». 2012. № 1–2. С. 180–184.

Дугаров Б. С.
Улан-Удэ, Бурятия

Прикосновение к Тибету: лики Миларайбы

Тибетская духовная традиция, впитавшая в себя немало культурных достижений, созданных на протяжении многих столетий народами Индии и Гималайского региона, издавна привлекала внимание исследователей. Одним из ярких представителей культуры Тибета является Миларайба [или Миларепа] (1040–1123) — буддийский йогин, поэт, прославившийся своими песнопениями у себя на родине. О нем неоднократно упоминали в своих путевых заметках и научных трудах российские ученые-путешественники Г. Н. Потанин, Г. Ц. Цыбиков и Б. Б. Барадийн, посетившие «Страну снегов». С тех пор прошло более столетия, но имя Миларайбы по-прежнему остается притягательным как своего рода духовный символ самого Тибета.

В августе 2013 г. мне довелось в составе экспедиции Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН пройтись по следам вышеупомянутых великих предшественников: посетить Северо-Восточный Тибет (Амдо и Кукунор, по нынешнему административному делению — провинции Цинхай и Ганьсу), Тибетский автономный район и собрать некоторые сведения о современном бытовании произведений Миларайбы, а также данные о нем, сохранившиеся в устной традиции.

Безусловно, память о Миларайбе живет в народе, несмотря на значительные перемены, происшедшие в тибетском обществе за последние 50–60 лет в связи с присоединением Тибета к коммунистическому Китаю. Буддийские ценности по-прежнему составляют основу традиционной культуры. В этом плане является показательным отношение 37-летнего Таши к культурному наследию своего народа. Он — представитель нового поколения тибетцев, хорошо владеет английским языком, учился в Дармасале (Индия; *тж. Дхарамсала*), где изучал буддийскую философию. Сам родом из Юйшу, около Кукунора, провинция Цинхай, живет в г. Синине.

Таши, как выяснилось из общения с ним, питает глубокий интерес к истории и культуре Тибета. Поэтому неслучайно им собрана коллекция

старинных книг, которая украшает его домашнюю библиотеку. В этой коллекции особое место занимают два манускрипта: «Намтар» (Жизнеописание) и «Гурбум» (сборник «Сто тысяч песнопений») Миларайбы. Таши, как он признается, нашел их в горной пещере у себя на родине. Кто-то спрятал эти книги во время культурной революции в Китае, когда ламы подвергались репрессиям, а буддийские монастыри разрушались. Книги Миларайбы оказались в достаточно хорошей сохранности, хотя на краях манускриптов имеются разводы от дождя. Таши неоднократно перечитывает эти произведения и хорошо знает их содержание.

Он с увлечением рассказывает фрагменты из «Намтара» Миларайбы, которые в его интерпретации можно рассматривать как своеобразные образцы устного бытования рассказов о жизни Миларайбы. Вкратце эти рассказы, переданные Таши, сводятся к следующему. Миларайба был сыном богатого купца. После смерти отца по просьбе матери уничтожил много людей из своей родни, мстя им за допущенную несправедливость по отношению к его семье. В поисках очищения своей кармы отправился к Марбе [Марпе], известному ламе. Жена его, Дамема, оказалась очень доброй и умной женщиной, оказавшей покровительство Миларайбе. Она помогла ему выдержать устроенные Марбой испытания и встать на путь, ведущий к нирване.

Следует сказать, что Таши, благодаря знанию английского языка и владению интернетом, хорошо осведомлен о зарубежных изданиях, посвященных Миларайбе, о переводах «Намтара» и «Гурбума» на европейские языки. С большим интересом он воспринял мою информацию о том, что и в России Миларайба известен начиная со второй половины XIX в., и о нем писали многие ведущие российские тибетологи и монголоведы. Кроме того, произведения Миларайбы, переведенные на старомонгольский язык, были популярны в Монголии и Бурятии, традиционно входящих в сферу влияния тибетской культуры. В этих регионах интерес к жизни и творчеству тибетского йогина и поэта снова возрождается, о чем свидетельствуют издания произведений Миларайбы в последние годы на монгольском и бурятском языках.

Конечно, в современных Амдо и Кукуноре среди нынешних тибетцев и монголов уже не услышишь различные расцвеченные народной фантазией легенды о Миларайбе и охотнике Гомбо-Дордже, записанные в свое время Г.Н. Потаниным [Потанин, 1893, 230–231]. В Лавране, который мы посетили, уже не увидишь полурелигиозное народное празднество под названием Цам Миларайбы — своего рода театральное представление, «весьма любимое простым народом» и игравшее, по свидетельству Б.Б. Барадийна [Барадийн, 1909, 11], «своеобразную и успешную роль публицистики». А на улицах Лхасы, в городе современном, урбанизированным по-китайски, но сохраняющим в архитектуре тибетский колорит, — в Лхасе XXI в., где под неоновыми расцветками многоэтажных улиц

навсегда погребена старая часть города, теперь не встретишь сказителей, в течение долгих часов рассказывающих сцены из жизни Миларайбы на фоне свитков, изображающих земной путь поэта-отшельника и развешанных прямо на стенах домов, о чем писал Г. Ц. Цыбиков [Цыбиков, 1919, 219] в своей достопамятной книге «Буддист-паломник у святынь Тибета», приводя это в качестве красноречивого свидетельства подлинной народности образа Миларайбы.

Все это уже ушло безвозвратно в прошлое, стало достоянием истории. Тем не менее образ Миларайбы продолжает занимать достойное место в культурном наследии тибетского народа, в чем мы убедились при посещении ряда ведущих буддийских монастырей и музеев Тибета. Так, в главном храме Лхасы — Джокханге, находящемся в самом центре города, согласно описанию Г. Ц. Цыбикова [Цыбиков, 1919, 102, 113], присутствует и скульптурное изображение Миларайбы (рядом с Седьмым Далай-ламой) в его характерной позе — с приставленной к уху правой рукой, благодаря которой он легко узнаваем. В связи с этим необходимо отметить, что Миларайба, несмотря на свою принадлежность к школе Карчжудпа (Кагью), был удостоин чести быть здесь, в галерее самых почитаемых божеств и наиболее выдающихся деятелей тибетской истории, религии и культуры — в храме Большого Чжу, являющемся главной святыней школы Гелугпа, главенствующей в политической и религиозной жизни Тибета. Это говорит о том, что Миларайба, «певец людских страданий и блаженства, достигший всеведения» и сделавшийся «Буддой», то есть достигший состояния нирваны в течение одной жизни, предстает в сознании каждого тибетца личностью общенационального значения.

Статуя Миларайбы отмечена нами в Гьянцзе, третьем по величине городе Тибета, расположенном на высоте 3 900 м над уровнем моря в 254 км к юго-западу от Лхасы. Здесь находится построенный в первой половине XV в. монастырь Пелкор Чоде, на территории которого возвышается грандиозная, многометровая, высотой в шесть этажей ступа Кумбум, где по окружности на каждом ярусе расположены многочисленные комнаты-часовни, внутри которых находятся статуи и настенные изображения буддийских божеств и святых. Кумбум (переводится как «Сто тысяч изображений») — одна из самых больших в мире ступ. Совершая восхождение по спиралевидным ярусам храма-ступы, на одном из верхних этажей в небольшой полутемной келье я обнаружил фигуру Миларайбы, сидящего в медитационной позе на фоне нарисованной на стене пещеры.

Еще одна «встреча» с Миларайбой произошла по завершении нашей поездки по Тибету. В Лхасе, в государственном музее истории, культуры и религии Тибета среди множества бронзовых статуй тибетских божеств, Бодхисаттв и святых, размещенных в выставочных залах, экспонируется «Алтарь Миларайбы». Это рельефное изображе-

ние из папье-маше представляет восседающего в глубокой нише пещеры тибетского йогина, отшельника-поэта. Он окружен различными персонажами, фигурирующими в «Гурбуме» и «Намтаре» Миларайбы, из которых рядом с ним изображен охотник Гомбо-Дордже с преследуемым им оленем. Последний обрел спасение у Миларайбы, а сам преследователь благодаря буддийской проповеди отшельника стал его благоверным последователем, что нашло воплощение в рассматриваемой скульптурной экспозиции. Примечательно, что сама композиция «Алтарь Миларайбы» напоминает панорамный скульптурный портрет поэта-отшельника, о котором упоминает Г. Ц. Цыбиков при посещении им храма Большого Чжу — основной святыни столицы Тибета, что соответствует нынешнему Джокхангу.

Также в одном из залов вышеназванного музея представлено довольно большое полотно с изображением Миларайбы. Эта танка [тханка], иконографическая работа XVII в., являет собой иллюстрированное жизнеописание Миларайбы по его знаменитому «Намтару», или панорамное изображение его жития. Сам отшельник изображен в центре танки, в белом одеянии, сидящим в позе лотоса на оленьей шкуре, с изумрудного цвета нимбом над головой, с перекинутой через плечо красной повязкой. В нижней части картины показаны сцены из жизни Миларайбы, свершившего в молодости ряд тяжелых проступков и описанных в начальной главе «Намтара», именуемой «Путь тьмы». В средней части танки изображается «Путь света», или путь поисков буддийских истин, на который вступил Миларайба под руководством своего гуру — Марбы.

На одном из фрагментов этого полотна Миларайба предстает отшельником, предающимся медитации в пещере, вокруг стилизованные горы и облака. Обозначен субурган — знак буддийской святости и приближения к нирване. Запечатлены на белом фоне горы образы четырех могущественных — птицы Гаруды, льва, тигра и слона из «Песни о четырех желаниях», пропетой Миларайбой в минуты Просветления. В самой верхней части танки — иерархи школы Карджудпа (Атиша, Тилопа, Наропа, Марба), к которой принадлежал Миларайба.

При общем сравнении вышерассмотренных изображений Миларайбы (в Джокханге — главном храме Лхасы, в ступе Кумбум — монастыре Пелкор Чоде в г. Гьянцзе) и в государственном музее истории, культуры и религии Тибета в Лхасе) следует отметить, что все изобразительные сюжеты, как правило, связаны с горным ландшафтом и символикой пещеры — сакральным местом, где долгие годы на протяжении всей жизни медитировал тибетский йогин, отшельник-поэт. Данное обстоятельство передает особенность избранного Миларайбой пути по достижению нирваны, которое заключалось в аскетизме, в уходе от мира. «На вершине моей далеко сияющей блистательной скалы / Все явления мира рассматриваю как

образы не вечного / Земные радости мне представляются росою / Пустое небесное пространство мне служит пищей, / Погружаюсь я в созерцание, которого не нарушить» [Владимирцов, 1922, 46] — так воспевал он свою уединенную жизнь в горах.

Миларайба принадлежал к мистической школе тибетского буддизма — Ваджраяне, определившей этико-философские особенности его поэтического творчества [Дугаров, 1985, 48–49]. Вместе с тем во многих стихах Миларайбы воспеваются величие и красота Гималайских гор, которые осеняли пещеры, служившие поэту единственным убежищем в его постоянных скитаниях. Многие места, которые он освятил своим посещением, описываются в «Намтаре» и «Гурбуме» Миларайбы. Более того, в устной традиции они увязываются с именем отшельника-поэта или с каким-либо его необыкновенным деянием, о чем свидетельствуют сами названия: «Пещера чудес», «Пещера бодхи» «Холм милосердия» и т. п. Примечательно, что в Тибете существовали тексты-путеводители по священным местам, овеянным легендами о Миларайбе и его последователях [Туранская, 2016, 100].

Наиболее важные события, связанные с подвижнической жизнью Миларайбы, происходили в Южном Тибете, вблизи границы с Непалом. Здесь расположены основные медитационные пещеры Миларайбы, которые отшельник «осваивал», следуя наказам своего учителя Марбы (1012–1097), и к которому он неизменно обращался в своих гимнах-песнопениях. Одна из таких пещер находится южнее города Гьянцзе, о котором упоминалось выше в связи с посещением ступы Кумбум, хранящей изображение Миларайбы. Оттуда, с гигантской высоты ступы, открывается великолепный вид на горные вершины, тянущиеся в сторону Джомолунгмы (8848 м). Там, в одной из живописных долин, прилегающих к подножию «Крыши мира», как мне объяснили, недалеко от тибетского городка Ниапама, находится пещера Миларайбы, которая почитается как святыня и считается центром паломничества в тамошних местах.

Конечно, за короткий период пребывания в Тибете* многое не удалось увидеть. Наша поездка носила, скорее всего, ознакомительный характер, это было как бы непосредственным прикосновением к культуре тибет-

* Довелось посетить известные буддийские монастыри Лавран, Гумбум, Дрепунг, Сэра, Ганден и Ташилумпо — резиденцию Панчен-лам, а в самой Лхасе совершить экскурсию в дворец Потала — резиденцию Далай-лам и их «Летний дворец» — Парк Норбулинг. Остались позади высотные перевалы Центрального Тибета — Гамба Ла (4794 м), откуда открывается обзор на священное бирюзовое око высокогорья — озеро Ямдрок-цо, Каро Ла (5010 м) и Сима Ла (4380 м). В прежние караванные времена для передвижения по таким горным пространствам потребовался бы не один месяц, ныне же, благодаря безупречным автомобильным трассам, связывающим города, и скоростной железной дороге, проложенной от провинции Цинхай до Лхасы, наша поездка уложилась в запланированные восемь дней — с 10 по 18 августа 2013 г.

ского народа, его уникальному духовному наследию. И было важно поклониться Миларайбе на его горной родине, хранящей память о великом буддийском поэте, чьи нетленные лики и знаки проступают в храмах, ступах, музеях и заповедных пещерах Тибета*.

Литература

1. Барадийн, 1909 — Барадийн Б. Б. Цам Миларайбы // Записки РГО. Сб. в честь семидесятилетия Г. Н. Потанина. Т. 34. СПб., 1909.
2. Владимирцов, 1922 — Владимирцов Б. Я. Из лирики Миларайбы. Восток, 1922. Т. 1.
3. Дугаров, 1985 — Дугаров Б. С. «Намтар» Миларайбы и его монгольская версия // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, 1985.
4. Потанин, 1893 — Потанин Г. Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия (1884–1886). Т. 2. СПб., 1893.
5. Туранская, 2016 — Туранская А. А. Структурно-типологические особенности монгольской версии тибетского агиографического сборника XV века «Сто тысяч песнопений Миларэпы». Дисс. на соиск. уч. ст. к. филол. н. М., 2016.
6. Цыбиков, 1919 — Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. Петроград, 1919.

* В целом образ Миларайбы, раскрывающийся через призму буддийской иконографии и искусства, свидетельствует о значимости этой уникальной личности для культурного наследия не только Тибета, но и всего тибето-монгольского мира, исторически взаимосвязанного. Так, в Монголии и Бурятии также встречаются скульптурные и иконографические изображения тибетского поэта и отшельника — в музеях, храмах и монастырях. Данная тема, безусловно, заслуживает отдельного специального исследования.

Ермолин В. Ю.
Москва

Значимые места традиции Карма Камцанг в Тибете

В буддизме концепция значимых для паломничества мест существенно различается в зависимости от уровня рассматриваемого учения. В подходе сутр, а также в трех низших классах тантр (Крийя, Чарья и Йога) паломничество в основном рассматривается лишь как способ усиленного накопления заслуг (санскр. *пунья*) в местах, связанных с важными событиями в жизни Будды Шакьямуни.

Так, Нгаванг Зангпо [Ngawang Zangpo, 2001, 22] пишет*:

> Паломничество в рамках обычного буддизма основывается на единственной цитате из источников — нескольких предложениях, сказанных Буддой ближе к концу его жизни. Здесь перевод, [сделанный] Маурисом Волшем, [взят] из [описания] последних дней Будды (Махапариниббана-сутта):

* Pilgrimage within common Buddhism is based on a single reference within its source texts, that of a few lines spoken by the Buddha close to the end of his life, here translated by Maurice Walshe from the Buddha's last days (Mahaparinibbana Sutta):

Ananda, there are four places the sight of which should arouse emotion in the faithful. What are they? "Here the Tathagata was born" is the first. "Here the Tathagata attained supreme enlightenment" is the second. "Here the Tathagata set in motion the wheel of Dhamma" is the third. "Here the Tathagata attained the Nibanna-element without remainder" is the fourth. And, Ananda, the faithful monks and nuns, male and female lay-followers will visit those places. And any who dies while making the pilgrimage to these shrines with a devout heart will, at the breaking-up of the body after death, be reborn in a heavenly world [Walshe,1995, 263–264].

These four sites are Lumbini, in Nepal; Bodhgaya; Deer Park, near Varanasi; and Kushinagar, these last three in north-central India.

It is noteworthy that the Buddha made no special promises for those who survived the journey. He states only that faithful followers will visit them and that visits

> «Ананда, есть четыре места, вид которых должен пробуждать чувства в преданных. Каковы они? „Здесь Татхагата родился“ — первое. „Здесь Татхагата достиг непревзойденного Просветления“ — второе. „Здесь Татхагата привел в движение колесо Дхаммы“ — третье. „Здесь Татхагата достиг элемента Ниббаны-без-остатка“ — четвертое. И, Ананда, преданные монахи и монахини, [а также мои] последователи — миряне и мирянки будут посещать эти места. И любой, кто умрет, совершая паломничество к этим святыням с благочестивым сердцем, когда его тело будет разрушаться после смерти, будет рожден в небесном мире» [Walshe, 1995, 263–264].

Эти четыре места: Лумбини в Непале, Бодхгая, Олений Парк возле Варанаси и Кушинагар. Три последних находятся на севере Центральной Индии.

Стоит заметить, что Будда не обещал ничего особенного тем, кто выживет в этом путешествии. Он только констатировал, что преданные последователи будут их посещать и что посещение этих мест должно вызывать чувства. Он не велел своим ученикам ориентироваться на эти места, не обязывал посетить их в течение жизни и даже не утверждал, что эти места священны. На фоне других учений Будды его призыв к паломничеству кажется в лучшем случае мимолетным и прохладным. Неудивительно, что даже Бодхгая — алмазный трон пробуждения Будды, середина буддийского мира — на столетия впала в руины и запустение, прежде чем она была снова открыта и отреставрирована не кем иным, как англичанами.

В практиках Высших йога-тантр (тиб. *bla na med pa'i rgyud,* санскр. *Ануттара-йога-тантра*), и в особенности материнских тантр* (тиб. *ma*

to those places should arouse emotion. He does not command his disciples to turn toward these sites, does not obligate them to visit them during their lifetimes, and does not even claim these places as sacred. His encouragement of pilgrimage, when compared to his other teachings, seems fleeting and tepid, at best. Small wonder that even Bodhgaya, the Buddha's adamantine seat of awakening, center of the Buddhist world, fell into neglect and ruin for centuries before its rediscovery and renovation by, of all people, the English.

* Раздел Высших йога-тантр в традиции Новых школ тибетского буддизма (тиб. *gsar ma*) имеет три подраздела:

— отцовские тантры, делающие акцент на «методе» (санскр. *упāуа*), Тайном Посвящении (санскр. *guhya- abhiṣeka*), преобразовании гнева;

— материнские тантры, делающие акцент на «мудрости» (санскр. *prajña*), Посвящении Партнерши Мудрости (санскр. *prajña-jñana-abhiṣeka*), преобразовании страсти;

rgyud), посещение специальных мест, или «мест силы», относится к так называемым тантрическим действиям* и обретает совсем другое значение, не сводимое просто к усиленному накоплению заслуг.

Из примечаний к тому «Элементы тантрической практики» «Энциклопедии знания» Джамгёна Конгтрула [Kongtrul, 1998, 360]**:

> Что касается «собрания посланниц»*** *(pho nya mo rnams kyi 'du ba),* материнские тантры, и в частности Чакрасамвара, делают упор на йогическом «действии», которое заключается в странствовании по особым местам, известным как «места силы» (тиб. *gnas,* санскр. *pīṭha*). В этих местах йогин призывает, встречается и взаимодействует с тремя видами посланниц: мантра-рожденных (тиб. *sngags skyes*), пространство-рожденных (тиб. *zhing skyes*) и врожденных (тиб. *lhan skyes*), различающихся в зависимости от своего уровня постижения. Врожденные посланницы являются возвышенными существами, которые пребывают в Чистой стране, называющейся «Наивысшая» (тиб. *'og min,* санскр. *akanistha*), в форме богинь как проявления Измерения наслаждения пробуждения (санскр. *sambhogakāya*). Пространство-рожденные посланницы пребывают в непревзойденном созерцании и проявляются как йогини в тридцати двух местах силы. Мантра-рожденные посланницы являются женщинами, обученными на тантрическом пути, места пребывания которых не-

— недвойственные тантры, не выделяющие ни одного из этих двух аспектов, специализируются на преобразовании тупости.

* Тантрические действия (тиб. *spyod pa'i brtul zhugs*), или, в этом контексте, просто «действия» (тиб. *spyod pa,* санскр. *carya*) — особый вид действий в Ваджраяне, во многих случаях сводящийся к посещению или пребыванию на местах кремации или прочих «местах силы».

** As for the "gathering of female emissaries" *(pho nya mo rnams kyi 'du ba),* the mother tantras, in particular the Chakrasamvara, emphasize the yogic conduct of wandering throughout special localities known as power places *(gnas, pīṭha)*. In these places the yogin summons, encounters, and interacts with the three types of female emissaries: the mantra-born *(sngags skyes),* field-born *(zhing skyes),* and innate *(lhan skyes),* differentiated on the basis of levels of realization. The innate emissaries are exalted beings who reside in the pure land called superior *('og min, akanistha)* as the enjoyment dimension of awakening manifesting in the form of goddesses. The field-born emissaries abide in unsurpassable contemplation and manifest as yoginis in the thirty two power places. The mantra-born emissaries are women trained in the tantric path whose dwelling places are unspecified. Initially, the yogin relies on mantra-born emissaries in order to assemble the field-born. After interacting with both of these, eventually the yogin can meet the innate emissaries and achieve the highest realization.

*** Посланницы (тиб. *pho nya,* санскр. *dūtī*), или прислужницы, исполнительницы (тиб. *las byed pho nya*), — термин, обозначающий в Ануттара-йога-тантрах *Дакинь* (тиб. *mkha' 'gro*) — агентов активности, пребывающих и собирающихся в «местах силы».

постоянны. Сначала йогин полагается на мантра-рожденных посланниц для того, чтобы созвать пространство-рожденных. После взаимодействия с обоими этими [типами] в конце концов йогин может повстречать врожденных посланниц и достичь высшего постижения.

Нгаванг Зангпо [Ngavang, 2001, 23]*:

Только в практике тантр паломничество в буддийской практике приобретает решающее значение. Эта идея, что паломничество составляет не часть Великого пути, но является центральным [элементом] в тантре, провозглашена в следующей длинной цитате великого тибетского мастера Сакья Пандиты (1182–1251).

Получив Четыре Посвящения во всей их полноте,
медитируй у себя дома.
После достижения стабильности
Медитируй на кладбищах и в других местах.
Учись [распознавать] телесные и словесные знаки
и постигни природу реальности.

* It is only within tantric practice that pilgrimage assumes a crucial role in Buddhist practice. This idea, that pilgrimage does not form part of the Great Way but that it is central to tantra, is proclaimed in the following long quote from a great Tibetan master, Sakya Pandita (1182–1251).

After you receive the four empowerments in their entirety, meditate in your own home.
After you achieve stability,
Meditate in cemeteries and other places.
After you achieve a high degree of stability,
Train in the physical and verbal signs, and realize the nature of reality.
To traverse the stages of awakening
And to bring the sacred regions under your control,
Travel to the thirty-seven major sacred regions,
Such as the sacred places and higher sacred places,
To practice the conduct of tantric discipline.
This style of practice has been taught in the texts
And commentaries of the highest yoga tantras.
Those who know this kind of activity
Can attain full enlightenment during this lifetime.
…
An individual who has realization in secret mantra meditation
And who has the good fortune to encounter the signs and their meaning
Will be blessed by the dakinis who reside in those regions.
For the meaning of this, refer to the highest yoga tantras.
Therefore, travel to the great sacred regions
Without having meditated on secret mantra is meaningless.

Чтобы пройти через этапы Пробуждения
И обрести власть над священными местностями,
Отправляйся в 37 главных священных места,
Таких как «священные места» и «высшие священные места»,
И практикуй [там] «действия» тантрической дисциплины.
Эта практика объясняется в текстах
И комментариях Высших йога-тантр.
Те, кто сведущ в такого рода «действиях»,
Могут достичь полного Просветления в течение этой жизни.
…
Человек, постигший медитации тайных мантр
И достаточно удачливый, чтобы обнаружить Знаки и [понять] их смысл,
Будет благословлен Дакинями, обитающими в тех местностях.
За [разъяснением] их смысла обращайтесь к Высшим йога-тантрам.
А отправляться в великие священные местности
Без [опыта] медитаций тайных мантр является бессмысленным.

Практика Ануттара-йога-тантр включает две фазы: *зарождения* (тиб. *bskyed rim,* санскр. *utpatti-krama*) и завершения (тиб. *rdzogs rim,* санскр. *saṃpanna-krama*). Согласно Джамгёну Конгтрулу Лодрё Тхае [Kongtrul, 1998, 51][*]:

> Сущность фазы построения — это тело божества, обладающее четырьмя особенностями; сущность фазы завершения — изначальное осознавание, вместе со своими причинами и результатами, которое проявляется, когда ветры и ум вошли в центральный канал, пребывают и растворяются [в нем].

Фаза завершения имеет два аспекта: фаза завершения с признаками (тиб. *mtshan bcas rdzogs rim*) и фаза завершения без признаков (тиб. *mtshan med rdzogs rim*).

* The essence of the creation phase is the deity's form possessed of four distinctions;
That of the completion phase is pristine awareness, with its causes and results, which manifests when winds and mind have entered, abided, and dissolved in the central channel.

Фаза завершения с признаками относится к техникам работы со структурами так называемого ваджрного тела — каналами (тиб. *rtsa*), ветрами (тиб. *rlung*), жизненными сущностями (тиб. *thig le*). Цель этих практик — воздействовать на ум посредством определенного манипулирования связывающими тело и ум энергиями дыхания.

Хубер [Huber, 1999, 41][*] пишет:

> В логике системы тантры Корло Домпа (Чакрасамвара), где макрокосм и микрокосм приравнены и объединены, эти двадцать четыре «места действия»[**] и действующие там силы представлены не только в географии внешнего мира, но также и в физическом теле йогина, образуя внутреннюю сеть, через которую жизненные энергии текут во время ритуала. Таким образом, вследствие этого соответствия внешний мир тоже представлен как космическое и географическое тело, «места действия» которого уподоблены частям тела, а кровообращение между ними — маршрутам ритуальных путешествий.

Нгаванг Зангпо [Ngavang, 2001, 63]:

> Когда тантрический практикующий вступает на Путь применения[***], овладение посредством тантрической практики энергиями тела открывает [для него] быстрый путь к Пробуждению. Тогда пу-

* In the logic of the Khorlo Dompa Tantra system, where macrocosm and microcosm are equated and integrated, these twenty four action sites and the powers active at them are represented not only in the geography of the external world but also as being arrayed around an internal network within the psychic body of the yogin, throughout which vital energies flow during ritual. In terms of this equation, the external world is thus also represented as a cosmic and geographical body, the action sites of which are each assimilated to body parts, and the circulatory interconnections between them as the routes of ritual journeys.

** Традиционный и для буддийских, и для индуистских тантриков список священных мест. Согласно Чакрасамвара-тантре, это:

1) Jālandhara, 2) Pullīramalaya, 3) Arbuta, 4) Rāmeśvara, 5) Oḍḍiyāna, 6) Godāvarī, 7) Devikota, 8) Malava, 9) Lampāka, 10) Kāmarupa, 11) Odra, 12) Triṣ anku, 13) Kosala, 14) Kaliṅga, 15) Kaṅcika, 16) Himalaya (Himavat), 17) Pretapuri, 18) Gṛhadeva, 19) Maru, 20) Saurashtra, 21) Suvarṇadvīpa, 22) Nagara, 23) Kulata, 24) Sindhu.

*** Путь применения (тиб. *sbyor lam*) — второй из пяти этапов (Пяти путей), размечающих дорогу к Просветлению. Они таковы: Путь накопления (тиб. *tshogs lam*), Путь применения (тиб. *sbyor lam*), Путь видения (тиб. *mthong lam*), Путь культивации (тиб. *sgom lam*), Путь больше не тренировки (тиб. *mi slob pa'i lam*). При этом в Махаяне достижение Пути видения соответствует Первому уровню Бодхисаттвы и освобождению от страданий сансары, Путь культивации — прохождению Десяти уровней Бодхисаттвы, а Путь больше не тренировки — полному Просветлению.

тешествие во внешние местности и взаимодействие с их просветленными аспектами может служить мощным катализатором для внутренней эволюции. Каждая местность соотносится с точкой в каналах тела, а просветленные существа каждой местности — с жизненными сущностями тела. В следующей цитате Конгтрул называет этих существ «посланницами», хотя в других отрывках он также упоминает их мужские соответствия:

> Местности, в которые отправляются для [совершения] „тантрических действий", — это в основном хорошо известные тридцать два великих региона континента Джамбу и регионы, соответствующие им в Тибете, а также в любой [другой] стране. [Проекции] этих „великих регионов" считаются присутствующими во всей полноте в любой стране и даже в каждом отдельном городе. „Присутствовать во всей полноте" может пониматься в этом случае в смысле того, что все посланницы, [сопутствующие на] больших и малых [ступенях] десяти Уровней пробуждения, пребывают в этих местах и будут помогать практикующему в прохождении этих Уровней. Поэтому [проекции] великих регионов священных мест расположены в различных важных местностях. [Понятие] паломничества к „священным полям" не существует в рамках „действия" пути отцовских тантр, так как эти тантры не учат сущностной роли мантр йогинь. Высшее Блаженство (Чакрасамвара) и другие тантры утверждают, что в контексте особого „действия" [участие в ритуальных] собраниях с посланницами [имеет своей целью] обретение различных особых результатов. По этой причине посещение „священных полей" столь важно. И поэтому тантры Запредельного знания (то есть материнские, или Дакини-тантры) являются столь особыми и представляют собой быстрый путь [Kongtrul, 1998, 544].
>
> Когда тело Просветления, полностью состоящее из ума и внутренних энергий, обретено [посредством тантрических медитаций], [практикующий] отправляется в двадцать четыре великие местности, находящиеся во внешнем мире, и принимает участие в особом собрании с ваджрными посланницами этих местностей. На внутреннем уровне это заставляет элементы тела и энергии удерживаться в центральном канале, что приводит к постепенному прохождению Десяти уровней, относящихся к Пути применения. Например, когда тонкий потенциал каналов, энергий и жизненных сущностей четырех „священных мест" растворяется в центральном

> канале [практикующего] и удерживается там, наступает постижение первого Уровня Пути применения [Ibid., 514–515][*].

Из примечаний к тому «Элементы тантрической практики» «Энциклопедии знания» Джамгёна Конгтрула [Kongtrul, 1998, 294][**]:

> В садхане Чакрасамвары «герои» (тиб. *dpa' bo,* санскр. *vīra*), или мужские божества, символизирующие чистоту (то есть истинную природу) присутствующих в каналах жизненных сущностей

* Once a tantric practitioner enters the path of application, mastery of the body's energies through tantric practice offers a swift path to awakening. At that point, travel to outer regions and communion with their enlightened aspects can provide a potent catalyst for inner evolution. Each region is related to a point in the body's channels; each region's native enlightened beings, to the body's vital essence. In the following quotes, Kongtrul calls these beings "female messengers", although in later passages he also mentions their male counterparts:

> The regions to which one travels for tantric conduct are mainly the well-known thirty-two major regions of the Land of Jambu and regions concordant with them in Tibet and in every country. These great regions are considered to be complete in each country and even complete within a single city. "Complete" can be understood in this case to indicate that the female messengers of the major and minor ten stages of awakening all reside in these places and will assist the practitioner in the realization of those stages. Therefore, the major regions of sacred ground are located in different principal lands. No travel to sacred fields exists within the conduct of the father tantra's path, since those tantras do not teach the mantras of the yoginis as critical. Supreme Bliss [Chakrasamvara] and other tantras state that in the context of special conduct, gatherings with female messengers achieve various special results. This is the reason why travel to the sacred fields is essential. Because they include this method, the tantras of transcendent knowledge (i.e., mother or dakini tantras) are outstanding and constitute a swift path [Encyclopedia of Buddhism, 1985, vol. 2, 544].
>
> Once the body of enlightenment formed entirely of mind and inner energy has been accomplished [through tantric meditation], one enters the outer environment of the twenty-four great regions and obtains a special gathering with the vajra female messengers of these places. On an inner level, this impels the body's elements and energies to be constrained within the central channel, which causes the gradual traversal of the ten stages that belong to the path of application. For example, when the subtle potency of the channels, energies, and vital essences of four sacred places dissolves into the central channel and is constrained there, the realization of the first stage of the path of application arises.

** In the Chakrasamvara sadhana, the heroes *(dpa' bo, vīra),* or male deities, who symbolize the purity (i.e., true nature) of the vital essences *(thig le)* present in the channels, are visualized at specific spots in the body, united with yoginis *(rnal 'byor ma),* who symbolize the purity of the channels of the different parts of the body. The spots where they are visualized are the inner "power places", corresponding to the twenty-four outer power places, Pulliramalaya, Jalandhara, and so forth, as described in the tantras, and to the ten stages of awakening of a bodhisattva.

(тиб. *thig le*), визуализируются в особых точках тела в союзе с йогинями (тиб. *rnal 'byor ma*), символизирующими чистоту каналов различных частей тела. Точки, где их визуализируют, — это внутренние «места силы», соответствующие двадцати четырем внешним местам силы — Пуллирамалайе, Джаландхаре и другим, описанным в тантрах, — и Десяти уровням пробуждения Бодхисаттв.

Таким образом, с точки зрения методов работы с энергиями, описанных в Ануттара-йога-тантрах, особыми местами паломничества являются именно проекции структур «ваджрного тела» практикующего на находящийся снаружи макрокосм. Вследствие неразрывной связи внешнего и внутреннего, посещая происходящие в этих местах собрания Даков и Дакинь и участвуя в их ритуальных пирах (санскр. *ganacakra*), практикующий воздействует на соответствующие им энергии внутри собственного тела и посредством этого на ум, связанный с данными энергиями, как наездник с лошадью. Для тех, кто не делает эти практики, данные места могут быть страшными или, наоборот, вредоносными, но для тех, кто практикует и имеет посвящения, имеет опыт и стабильность в таких практиках, подобного рода паломничества могут способствовать быстрому продвижению на Пути. Более того, у практикующих такие методы есть обязанность (санскр. *samaya*) в особое время посещать места собрания Дакинь, которые есть «энергетические центры» макрокосма.

Для всех подшкол традиции Кагью главным медитационным будда-аспектом (тиб. *yid dam*) является Чакрасамвара* (тиб. *'khor lo sdom pa*). *Чакра* означает «круговорот», а *самвара* означает «связывание» или «управление», то есть удержание под контролем круговорота энергии и блаженства, чтобы они не вытекали просто банальным сансарическим образом вниз, как у обычных существ, но через связанную с этой тантрой практику *туммо* (тиб. *gtum mo*) сублимировались вверх во все более высшие формы блаженства. Этот процесс проходит в теле практикующего, где на пути энергий в так называемом центральном канале (тиб. *rtsa dbu ma*), от места под пупком до вер-

Рис. 1. Изображение системы каналов и энергетических центров человека, нарисованное, возможно, под руководством Восьмого Кармапы Микьо Дордже

* Несмотря на то что буквальный смысл имени Чакрасамвара — «управление круговоротом», этот Будда-аспект на тибетском больше известен под другим именем: Демчог (тиб. *bde mchog*) — Высшее Блаженство.

Рис. 2. В особенности для школы Кагью гора Цари, наряду с горами Кайлаш и Лапчи Ганг, — одно из трех наиважнейших мест силы медитационного божества Чакрасамвары (For the Kagyu school in particular, Tsari is classed along with Mt Kailash and Lapchi Gang as one of the three essential power places of the meditational deity Cakrasamvara) [Dorje, 1999, 224]

хушки головы, последовательно испытываются четыре стадии блаженства: блаженство (тиб. *dga' ba*), высшее блаженство (тиб. *mchog dga'*), исключительное блаженство (тиб. *khyad dga'*) и, наконец, блаженство врожденного (санскр. *sahajananda*; тиб. *lhan skyes kyi dga' ba*), которое уже является блаженством Просветления. Если первые три вида блаженства обусловленны, будучи следствиями переживания умом соответствующих внутренних объектов, то последнее, блаженство врожденного, есть тот самый знаменитый в традиции Кагью *детонг* (тиб. *bde stong*) — неразделимость блаженства и пустоты, в котором блаженство истинной природы пусто любым двойственным разделением на субъект и объект.

И раз Чакрасамвара для традиции Кагью является центральным Йидамом, то связанные с этой практикой особые места автоматически становятся наиважнейшими местами паломничества для практикующих. Таковыми являются, главным образом, горы Кайлаш, Лапчи и Цари.

1. Знаменитая гора Кайлаш (тиб. *ti se*) в Западном Тибете, которая является местом Тела Чакрасамвары. Кайлаш был «открыт» для буддийского паломничества великим мастером традиции Друкпа Кагью Гёцангпой (тиб. *rgod tshang pa mgon po rdo rje,* 1189–1258).

2. Гора Лапчи (тиб. *la phyi,* соответствует инд. Годвари), расположенная на современной границе между Непалом и Тибетом, которая является местом Речи Чакрасамвары. Здесь, как говорится, треугольник неба встречается с треугольником земли (гор) и треугольником воды (рек). Это место также тесно связано с жизнью Миларепы (тиб. *rje btsun mi la ras pa,* 1040–1123): здесь он практиковал в пещерах, здесь своей медитацией и песнями постижения (тиб. *mgur*) покорял местных божеств и демонов, здесь во время снегопадов, облаченный только в хлопковую ткань, боролся со смертью посредством практики внутреннего тепла, здесь его ученик Речунгпа записал его автобиографию.

Рис. 3. Гора Кайлаш

Рис. 4. Гора Лапчи

3. Гора Цари (тиб. *tsa ri,* инд. Чаритра), которая находится на границе между индийским штатом Аруначал-Прадеш и Южным Тибетом. Попасть сюда очень нелегко как из-за того, что она физически труднодоступна, так и вследствие того, что получить от властей Китая и Индии разрешение на ее посещение чрезвычайно сложно. Это место обладает удивительным климатом, и здесь встречаются редкие виды растений, представляющие особую ценность для тибетской медицины. Его открывателем является основатель традиции Друкпа Кагью Цангпа Гьяре (тиб. *gtsang pa rgya ras ye shes rdo rje,* 1161–1211).

В дополнение к этим трем общим для всех школ Кагью местам, связанным с практикой Чакрасамвары и священным у традиции Карма Кагью, есть свой набор мест, являющихся особыми местами деятельности ее основателя Первого Кармапы Дюсума Кхьенпы (тиб. *dus gsum mkhyen pa,* 1110–1193). Это полностью согласуется с вышеприведенным утверждением Джамгёна Конгтрула о том, что глобальная система макрокосма также может быть представлена своей полной проекцией в определенной местности.

Дюсум Кхьенпа родился около Карцзе (тиб. *dkar mdzes*) в Восточном Тибете.

Приобщившись к Дхарме благодаря своему отцу, который был практикующим традиции Ньингма, уже в своих родных местах он получил начальное монашеское посвящение. В возрасте 19 лет Дюсум Кхьенпа ушел в Центральный Тибет, где учился у последователей Атиши — учителей традиции Кадам. Там он получил уже полное монашеское посвящение. Некоторое время он провел в долине Тёлунг недалеко от Лхасы, где с такими знаменитыми мастерами, как Чапа Чёкьи Сенге (тиб. *phywa pa chos kyi seng ge,* 1109–1169), изучал Мадхьямаку (срединный путь) и Праману (теорию верного познания). В конце своей жизни в этих местах Дюсум Кхьенпа основал монастырь Цурпху, который стал главной резиденцией шестнадцати Кармап.

Рис. 5. Хрустальная гора Цари

В возрасте 30 лет Дюсум Кхьенпа встретил своего коренного учителя Гампопу Сёнам Ринчена (тиб. *sgam po pa bsod nams rin chen,* 1079–1153) — солнцеподобного ученика Миларепы, главная резиденция которого (Даглха Гампо) располагалась ниже по течению Брахмапутры к востоку от Лхасы. Сейчас в этом месте проложена дорога и до него можно доехать на автобусе.

После встречи с Гампопой Дюсум Кхьенпа странствовал по Центральному и Южному Тибету, а также по Бутану, медитируя в различных значимых местах, и потом снова возвращался к Гампопе, чтобы обсудить с ним результаты практики. Также он учился у других великих представителей зарождавшейся тогда традиции Кагью: Речунгпы Дордже Дракпа (тиб. *ras chung rdo rje grags pa,* 1085–1161) — луноподобного ученика Миларепы, Дагпо Гомцула (тиб. *dwags po sgom pa tshul khrims snying po,* 1116–1169) — племянника Гампопы.

Рис. 6. Вид на родную деревню Дюсума Кхьенпы

Гампопа лично передал Дюсуму Кхьенпе инструкции по практике Великой Печати (санскр. *махамудра*) и сделал предсказание: чтобы принести пользу существам, Дюсум Кхьенпа должен вернуться в Кхам и медитировать в долине под снежной грядой Кампо Гангра (тиб. *kam po gangs ra*). Считается, что название Кампо гряда получила в связи с тем, что ранее на ней была различима самовозникшая тибетская буква КАМ*. Однако в настоящие дни каких-либо ее следов или людей, знающих о том, где она была, найти не удается.

Рис. 7. Даглха Гампо

Уже после смерти Гампопы, в возрасте примерно 50 лет, Кармапа решил, что настало время исполнить пророчество своего Учителя. Преодолев огромное расстояние, отделявшее Центральный Тибет от местности Литанг (тиб. *li thang*) на Востоке, расположенной уже не так далеко от границ собственно китайских земель, Дюсум Кхьенпа прибыл к подножью священной горы Геньен Палцег (тиб. *dge bsnyen dpal brtsegs* — «имеющий обеты мирянина Сияющий Массив»). Второй Кармапа утверждал, что дух — владыка этой горы в Кхаме давным-давно решил поддерживать всех 1 002 Будд, которые придут в течение нашей Благой Кальпы. Место уже до этого было облюбовано буддийскими йогинами для медитаций.

Одну из долин этого горного массива Дюсум Кхьенпа и избрал в качестве места своей практики, «открыв» ее как образ тела Чакрасамвары. Она известна как Кампо Ненанг** (тиб. *kam po gnas nang*), что переводится «Внутри Места [гряды] Кампо».

* ཀཾ.

** Другой важный для традиции Карма Кагью монастырь, также имеющий название Ненанг, основан Первым Шамарпой (тиб. *zhwa dmar grags pa seng ge,*

Рис. 8. Гампопа и Дюсум Кхьенпа

Здесь Первый Кармапа провел 20 лет своей жизни, здесь явил Плод (своего Просветления), здесь вокруг него собрались его главные последователи, образовав таким образом традицию Карма Кагью, которая также называется Камцанг Кагью или Карма Камцанг. *Карма* — это сокращение от «Кармапа», а *Камцанг* (тиб. *kaM tshang*) означает «семья из Кам[по Ненанга]». Именно в этом месте возникла просуществовавшая к настоящему времени уже 900 лет традиция Карма Кагью, и здесь в течение нескольких последующих столетий располагалось одно из основных мест активности этой школы.

Семнадцатый век стал переломным веком для традиции Карма Кагью в Тибете. В 1642 г. призванный Пятым Далай-ламой джунгарский Гуши-хан вторгся в Тибет. Он осадил и взял приступом Шигадзе — столицу области Цанг, которой правил царь Карма Тенкьонг; под его властью на тот момент находилось большинство территорий Центрального Тибета. Карма Тенкьонг был учеником Кармапы и Шамарпы и покровительствовал традиции Карма Кагью.

Рис. 9. Вид на Геньен Палцег

Карма Тенкьонга казнили, а Десятый Кармапа, чудом избежав смерти, был вынужден укрыться на дальнем юго-востоке Тибета в районе современной китайской провинции Юннань. После этого школа Карма Кагью была почти полностью уничтожена в Центральном Тибете и сильно пострадала в Восточном Тибете. Подробную информацию об этом можно найти в книге Шамара Ринпоче «Золотой лебедь в бурных водах».

Тяжелым ударом для Карма Кагью стало то, что победители передали школе Гелуг, находившейся тогда в политической оппозиции к традиции Кармап, само место ее возникновения — Кампо Ненанг. В XVII в. Кампо Ненанг был утерян и вскоре забыт как активное место Кармапы, хотя он продолжал упоминаться в текстах Карма Кагью как одно из ее важнейших мест.

1284–1349) рядом с Цурпху в Центральном Тибете как проекция там Кампо Ненанга; он является главной резиденцией Паво Тулку.

Рис. 10. Над самой долиной нависает снежная шапка шеститысячника Гёньен Палцег (6204 м) — главы, венчающей снежную гряду Кампо Гангра

В силу этих причин в настоящее время абсолютное большинство лам традиции Карма Кагью никогда не были в Кампо Ненанге и не знают его точного местоположения. В различных современных путеводителях по местности Литанг в Восточном Тибете приводятся неясные описания этого места — впрочем, без конкретных указаний на то, как его найти и как туда добраться. Но в июне 2016-го группе исследователей из Казахстана и России удалось найти это место.

Согласно принципу проецирования образа тела Чакрасамвары две горы, между которыми находится вход в саму долину Кампо Ненанг, куда можно попасть только пешком, на лошади или мотоцикле, представляют две его ноги — выпрямленную правую и согнутую левую (см. рис. 10).

Рис. 11. Снежная гряда Кампо Гангра

Долина с тихой речкой в песчаных берегах среди обширных лугов удивительным образом контрастирует с окрестными скалами и снежными вершинами. В полутора часах пути пешком вверх по долине, на уровне, соответствующем пупочной чакре Чакрасамвары в проекции его тела, находится монастырь со ступой. Это место и окружающая его деревня почти обезлюдели: гелугпинские монахи перебрались вниз в недавно построенный новый монастырь перед началом долины — туда, где заканчивается автомобильная дорога. Вокруг домов свободно пасутся дикие антилопы и архары.

Однако вся долина усыпана кем-то сделанными синими жестяными табличками с текстами на тибетском и китайских языках, взятыми, видимо, из древних путеводителей по Кампо Ненангу, которые маркируют различные самовозникшие знаки, а также значимые места пребывания здесь Кармап и их учеников.

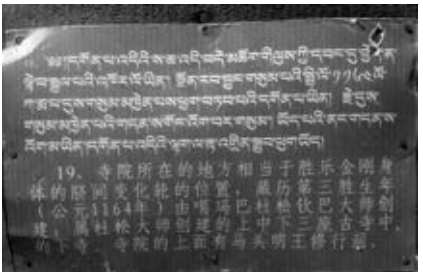


Рис. 12. Табличка, сообщающая о дате основания монастыря

Как гласит очередная такая синяя табличка, этот монастырь был основан в 1164 г. и является «нижней» резиденцией Дюсума Кхьенпы

Рис. 13. Пещера, в которой Дюсум Кхьенпа выполнял практику Ваджрапани

в этой долине; две его резиденции, расположенные выше по долине, видимо, не дожили до сегодняшнего времени.

Сам монастырь сейчас называется Него* (тиб. *gnas sgo*) — Врата Места. Теперешнее его здание, конечно, не более чем двухсотлетней давности — предыдущее уничтожил пожар.

Ступа, стоящая перед монастырем, содержит останки Помдрагпы (тиб. *spom brag pa bsod nams rdo rje*, 1170–1249) — учителя Второго Кармапы.

За монастырем, в начале горного склона, находится пещера, где Дюсум Кхьенпа выполнял практику Хаягривы (тиб. *rta mgrin*), включенную в популярную в тибетском буддизме практику Ваджрапани-Хаягривы-Гаруды**.

Рис. 14. Вид на долину, если смотреть вверх, из сердечной чакры Чакрасамвары

Выше по долине расположена его пещера практики Ваджрапани, откуда открывается непосредственный вид на снежную шапку Геньен Палцега.

По словам отшельника, живущего в пещере, изображенной на рис. 13, за 4–5 часов пути пешком можно достичь мест, соответствующих горлу, языку, лбу и макушке Чакрасамвары. Направо выше по склону находится пещера практики Гаруды (тиб. *bya khyung*).

Пробыв в Кампо Ненанге около двадцати лет, уже в возрасте более семидесяти Дюсум Кхьенпа решил вернуться в Центральный Тибет. Причиной этого возвращения было его обещание, данное Гомцулу, племяннику Гампопы, заботиться о его монастырях, а также военная ак-

* Кит. 冷谷寺 — дословно «Монастырь Холодной Долины», что является китайской транскрипцией тибетского «Него».

** Считается, что Ваджрапани, Хаягрива и Гаруда специализируются на отражении провокаций (имеются в виду вредные влияния. — *Прим. ред.)*, исходящих соответственно из духов небесных (тиб. *gza'*), земных (тиб. *btsan*) и подземных (тиб. *klu*) сфер.

тивность другого великого последователя Гампопы Ламы Жанга (тиб. *zhang g.yu brag pa brtson 'grus grags pa,* 1122–1193), вызывавшая в то время определенное непонимание в обществе.

И если Кампо Ненанг считался Местом тела Кармапы, то монастырь Карма Гён* (тиб. *karma dgon*), который он по дороге на запад основал в 1184 г. в местности Чамдо, отождествляется с его Местом речи. Вернувшись в долину Тёлунг, к западу от Лхасы, где в молодости он учился у лам традиции Кадам, Дюсум Кхьенпа основал там свое третье главное место — монастырь Цурпху (тиб. *mtshur phu*), считающееся его Местом ума**.

Литература

1. Шамар Ринпоче, 2016 — Шамар Ринпоче. Золотой лебедь в бурных водах. Необыкновенная жизнь Десятого Кармапы. М.: Ориенталия, 2016.
2. Buddhist Digital — Buddhist Digital Resource Center. dus gsum mkhyen pa [Электронный ресурс]. URL: https://www.tbrc.org/#!rid=P1400.
3. Encyclopedia of Buddhism, 1985 — Encyclopedia of Buddhism (Shes bya kun la khyab pa'i gzhung lugs nyring ngu'i tshig gis rnam par 'grel ba legs bshad yongs 'du shes bya mtha' yas pa'i rgya mtsho). Beijing: People's Press, 1985.
4. Dorje, 1999 — Dorje, Gyurme. Tibet Handbook. 2nd ed. Bath, England: Footprint Handbooks, 1999.
5. Huber, 1999 — Huber, Toni. The Cult of Pure Crystal Mountain. New York and Oxford: Oxford University Press, 1999.
6. Kongtrul Lodrö Tayé, 1998 — Kongtrul Lodrö Tayé, Jamgön. The Treasury of Knowledge: Book Eight, Part Three: The Elements of Tantric Practice. Translated by the Kalu Rinpoché Translation Group. Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1998.
7. Ngawang Zangpo, 2001 — Ngawang Zangpo. Sacred Ground, Jamgon Kongtrul on "Pilgrimage and Sacred Geography". Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 2001.

* В некоторых источниках говорится, что Карма Гён, также называемый Карма Денса («резиденция Кармапы», тиб. *karma ldan sa*), был основан им гораздо раньше — в 1147 г. [Treasury of Lives].

** Существуют также менее распространенные альтернативные списки этих особых мест Дюсума Кхьенпы, такие как: Цурпху (тиб. *mtshur phu*) — Место тела, Карма Лхатенг (тиб. *karma lha steng*) — Место речи, Кампо Ненанг (тиб. *kaM po gnas nang*) — Место ума, Кава Карпо (тиб. *kha ba dkar po*) — Место качеств, Пангпхук (тиб. *spang phug*) в Литанге — Место активности [Buddhist Digital].

8. Treasury of Lives — The Treasury of Lives. The First Karmapa, Dusum Khyenpa [Электронный ресурс]. URL: http://treasuryoflives.org/biographies/view/First-Karmapa-Dusum-Khyenpa/2683.
9. Walshe, 1995 — Walshe, Maurice. The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya. Boston: Wisdom Publications, 1995.

Омакаева Э. У.
Элиста, Калмыкия

Первые шаги восстановления буддизма в Калмыкии [традиции Гелугпа] в постсоветский период: строительство хурулов и визиты буддийских священнослужителей*

Калмыкия по праву считается важным российским регионом, где имеется буддийская сангха и развивается буддийская культура. Политические события 1-й половины XX в. оказали негативное влияние на судьбу буддизма в республике. Так, в результате антирелигиозной кампании 1930-х гг. буддийская сангха в Калмыкии была фактически уничтожена: хурулы разрушены, священнослужители репрессированы, сутры сожжены, что говорит о зависимости состояния и развития религии от политики государства и позиции общества в целом.

Буддизм был нравственным стержнем духовности в калмыцком обществе и опорой для народа в сложные периоды жизни (период депортации и т. д.). Из истории хорошо известно, какую роль в жизни калмыцкого народа играли монастыри и храмы (Хошеутовский хурул в с. Речное, Дунду-хурул в Малых Дербетах и др.). В годы Великой Отечественной войны и в период ссылки в Сибирь люди старались сохранить семейные буддийские реликвии, бесценные рукописи и сутры.

В советский период Калмыкия по сравнению с другими монголоязычными регионами находилась в худшем положении: если в Бурятии и Монголии функционировали буддийские монастыри (Иволгинский и Агинский дацаны, уланбаторский Гандан), то в Калмыкии не было ни одного

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-21-03005 а(м).

действующего хурула. В этих условиях люди обращались для проведения религиозных обрядов к старым монахам, которые до 1980–1990-х гг. на свой страх и риск на дому принимали верующих. «Последних из могикан» можно было пересчитать в то время по пальцам: цаганаманский Аава Тугмед Гавджи (Дорджиев), заливновский Намка-гелюнг (Н. Н. Кичиков), деликовский Санджи-гелюнг (Санджи Уланов), володаровский Зодва-гелюнг (Натыров), троицкий С. У. Улюмджиев, чапаевский Бада Павлов, уттинский Джимбя Манджиев и др. Сегодня не осталось никого.

Чем дальше от нас уходят 1990-е годы, тем более осознанным становится интерес к первому, самому сложному этапу восстановления буддизма в Калмыкии, в частности, к визитам буддийских учителей в нашу степную республику. Сегодня важно охарактеризовать жизнь буддийской Калмыкии в последнее десятилетие прошлого столетия, реанимировать несколько подзабытую и даже утерянную или порой искаженную информацию — и вспомнить о важных событиях того времени.

Исследований в этом направлении пока мало: в условиях политических реалий советского периода в истории нашей страны исследования буддизма проводилось в основном в исторической перспективе [Дорджиева, 2001 и 2009; Бакаева, 2010; Китинов, 1996 и 2004; Басхаев, 2007; Курапов, 2007], вследствие чего наиболее изученным на сегодняшний день следует признать конец XIX — начало XX вв.

Среди работ, посвященных постсоветскому периоду, отметим публикации Э. П. Бакаевой [2010], М. С. Уланова [2004; 2007; 2009], Н. Г. Очировой [2005], Э. У. Омакаевой [1998; Omakaeva, 1997; 2000a; 2000b], М. Б. Марзаевой [2010], А. А. Кукеева [2011] и др., а также обобщающий труд «История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985–1999 гг.» [История буддизма, 2010] и обзор основных работ по истории буддизма в Калмыкии на современном этапе [Бакаева, 2014].

Процесс восстановления буддизма включал много составляющих: строительство молельных домов и буддийских храмов, создание буддийских общин и центров, учреждение буддийских журналов, организация лекций, встреч, экспедиций и других мероприятий, публикация буддийской литературы, приглашение тибетских монахов в качестве учителей, отправка молодых людей на учебу в Индию — в монастырь Дрепунг Гоман, возвращение из забвения многих имен ярких представителей калмыцкой интеллигенции, выдающихся религиозных деятелей прошлого.

Восстановление буддизма в Калмыкии стало возможным совсем недавно, в конце 80-х гг. XX столетия, с уходом в прошлое тоталитарной системы, когда начался новый этап в истории буддизма в Калмыкии. Точкой отсчета, его началом считается 1988 год — год Дракона по калмыцкому календарю, когда произошло сразу несколько важных событий: была официально зарегистрирована первая буддийская община в Элисте и открыт первый молельный дом по ул. Лермонтова, ставший центром

притяжения как для многочисленных верующих, так и для ученых-буддологов, поскольку здесь проводились не только службы, но и лекции буддийских учителей. Именно здесь в том же году впервые прозвучали лекции профессора Алекса Берзина — известного буддиста и буддолога, доктора философии Гарвардского университета, ученика калмыцкого ламы геше Вангьяла.

В 1989 г. нашу республику впервые посетил выдающийся буддийский учитель Кушок Бакула Ринпоче, который не только освятил молитвенный дом, но и даровал учение верующим. Во время второго визита досточтимого Бакулы Ринпоче в Калмыкию в 1990 г. состоялась церемония закладки первого камня на месте будущего хурула. В этот период стали появляться молельные дома и в районах республики.

Но на пути возрождения буддизма в Калмыкии возникли серьезные проблемы: отстроить храмы и монастыри было не так сложно, нужны были лишь средства, но самым главным был кадровый вопрос, ведь преемственность за 60 лет «безрелигиозности» была утрачена; три поколения калмыков выросли без знания основ своей религии.

В 1991 г. было создано Объединение буддистов Калмыкии (ОБК). I конференция буддистов Калмыкии утвердила его устав и избрала шаджин-ламой Калмыкии Туван Доржа (В. Р. Цымпилов). В 1991 году был объявлен конкурс на лучший архитектурный проект главного хурульного комплекса Калмыкии, победителем которого стал архитектор Владимир Гиляндиков.

Год 1991-й — особая веха в истории калмыцкого буддизма. В год Овцы состоялся первый визит Его Святейшества Далай-ламы XIV в Калмыкию, в ходе которого было даровано учение и освящено место строительства нового хурула. Свою первую поездку в Советский Союз Его Святейшество совершил в 1979 г. еще при Л. И. Брежневе. Последующие приезды датируются 1982 и 1986 гг. В 1990 г., через год после присуждения ему Нобелевской премии мира, Его Святейшество при М. С. Горбачеве был награжден орденом Дружбы народов. Но только в 1991 г. Его Святейшество Далай-лама XIV впервые ступил на землю Калмыкии.

В составе делегации впервые на свою историческую родину прибыл Тэло Тулку Ринпоче, признанный в 1980 г. Его Святейшеством Далай-ламой XIV новым перерождением Великого Тилопы, который дважды воплощался во Внутренней Монголии и трижды в Монголии. Это единственный в России буддийский монах калмыцкого происхождения, получивший статус перерожденца-тулку, которого называют также *ринпоче*, что значит «драгоценность». Традиционная процедура поиска и идентификации перерожденцев в тибетском буддизме описана в литературе [Logan, 2004; Zivkovic, 2014; Беспрозванных, 2004 и 2005].

На II чрезвычайной конференции буддистов в 1992 г. Тэло Тулку Ринпоче был избран шаджин-ламой Калмыкии и президентом ОБК.

В 1992 г. Его Святейшество вновь посетил нашу республику. Эти визиты значительно активизировали развитие буддизма в республике. Стали приезжать тибетские учителя. Первыми нашими наставниками были геше Лувсан Лхундуб и геше Нима, а также геше Дугда.

Развитию буддизма в республике активно содействовали Калмыцкое республиканское общество «Друзья Тибета» (председатель Антонина Коокуева), созданное в 1992 г. преимущественно из представителей научной интеллигенции, и зарегистрированный 13 сентября 1993 г. Дхарма-центр РК.

В КИОН РАН был учрежден буддийский журнал «Мандала» (главный редактор П. Ц. Биткеев).

В начале 1993 г. в Москве был создан Центр тибетской культуры и информации под патронажем Его Святейшества Далай-ламы XIV, летом 1993 г. он организовал первую поездку официального представителя Далай-ламы в России геше Джампы Тинлея в Калмыкию.

Следующая значимая веха в истории буддизма в Калмыкии — 1994 год. В этом году в Элисте прошел Международный буддийский форум, в котором приняли участие около тысячи верующих из России и ряда других стран. В рамках форума прошли молебны, посвящения, благотворительный телемарафон, духовно-экологическая экспедиция «Драгоценное ожерелье Калмыкии», участники которой расчищали родники, посещали святые места в районах республики.

В 1994 г. Департамент по делам религии РК и Калмыцкий институт гуманитарных и прикладных исследований выступили учредителями нового научно-информационного и религиозно-культурного журнала «Шамбала», получившего поддержку Фонда национально-культурного возрождения народов России и американских калмыков. Духовным руководителем журнала стал геше Джампа Тинлей, представитель Далай-ламы в России, ВрИО шаджин-ламы Калмыкии.

Вспоминается транзитный визит Его Святейшества Далай-ламы XIV в 1994 г., когда представители общественности и ученые Калмыкии встретились с Его Святейшеством в аэропорту Шереметьево. Во время аудиенции Его Святейшеству был преподнесен первый номер «Шамбалы».

В 1995 г. состоялась III конференция ОБК, организованная департаментом по делам религии. Ее участники утвердили новую редакцию Устава ОБК и вновь избрали на должность шаджин-ламы Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче, вернувшегося в Калмыкию в августе 1995 г. В 1996 г. Его Святейшество вновь посетил Москву по дороге в Монголию.

Большую роль на первом этапе восстановления буддизма в республике сыграли визиты крупных зарубежных религиозных деятелей, которые оказывали не только духовную, но и материальную поддержку. Крупное пожертвование в фонд строительства будущего хурула внес в 1992 г. Далай-лама XIV, который передал также в библиотеку будущего комплекса полное собрание «Ганджура».

В ходе своего первого визита в нашу республику в 1994 г. досточтимый Шальван-гегян, перерожденец знаменитого Шалува-хутухты («Владыки океана мандал»), глава Буддийской ассоциации Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР, сделал пожертвование калмыцкой сангхе на строительство буддийского хурула в Элисте. Его визит в нашу республику навсегда вошел в историю буддизма Калмыкии: это было первое появление гегяна столь высокого ранга из среды синьцзянских ойратов.

История перерождений Шалува-хутухты связывается с традицией монастыря Шалу недалеко от Шигацзе, монастырем Гаден, кукунорским монастырем Сэрхог, с распространением буддизма среди хобуксарских торгутов.

Хобуксар (Ховогсайр) — родина Шальван-гегяна, где каждый уголок земли связан с реальными событиями истории ойратов периода Джунгарского ханства и реальными историческими личностями. Предыдущий Шалува-хутухта молился о том, чтобы переродиться среди ойратов Синьцзяна, так как хорошо знал их положение и историю.

Шальван-гегян родился в 1942 г. и в трехлетнем возрасте был обнаружен как новое перерождение в Хобуксаре. Он признал своими ряд вещей, принадлежавших предыдущему хубилгану. Когда ему было 5 лет, его направили в Тибет получить духовное образование. В монастыре он изучал буддийские науки, постигал тайны медицины, астрологии, медитации, дыхательных практик. Когда ему исполнилось 14 лет, Далай-лама официально признал его перерожденцем. Во время учебы он часто приезжал в свой монастырь Шалу (недалеко от Шигацзе), известный как «Храм летающих монахов». По словам досточтимого Шальван-гегяна, некоторые старые монахи владели искусством левитации, во время лекций поднимались под своды храма, они же умели взглядом зажигать лампадки.

Через 20 лет Шальван-гегян вернулся в родные кочевья, но в это время для буддизма в Китае настали трудные времена: с 1966 г. началась культурная революция, все буддийские храмы и монастыри прекратили свою деятельность, а монахи были отправлены в тюрьмы на «перевоспитание».

Этой горькой участи не избежал и Шальван-гегян, который 5 лет провел в пустыне Такламакан. Сакральные знания, навыки тантрической практики и психологического тренинга (невосприимчивость к жаре и холоду), полученные им в его родном монастыре, помогли Шальван-гегяну выдержать все испытания, выпавшие на его долю. В его монастыре Шалу хунвэйбины сожгли 227 рукописных томов «Данджура», перо и рукописные оригиналы работ знаменитого историка и религиозного деятеля Бутона Ринчендуба (1290–1364), возглавляющего линию перерожденцев Шалува-хутухты.

Знаток многих восточных языков (санскрита, тибетского, уйгурского), Шальван-гегян решил получить светское образование и поступил в Пекинский университет на факультет старокитайского языка, чтобы читать

в подлиннике труды великих даосских монахов. Блестяще закончив обучение в университете, он вернулся в Синьцзян и всю свою жизнь посвятил народу: проводил обряды, лечил людей. В благодарность в Хобуксаре на территории монастыря несколько лет назад построили для него дворец.

Его уход осенью 2014 г. всколыхнул весь монголоязычный мир. В Калмыкии прошли молебны в память об ушедшем гегяне. Когда кремировали Шальван-гегяна в Синьцзяне, произошло удивительное событие: на месте кремации проявилось облако, принявшее форму лошади.

Пятого октября 1996 г. состоялось открытие Сякюсен-сюме — монастыря Геден Шаддуп Чойкорлинг в Элисте, который стал не только религиозным, но и образовательным центром. Здесь проповедовали геше Джамьян Кенце, Еше Лодой Ринпоче и др. В 1997 и 1998 гг. его посетил Государственный оракул Тибета Нгаванг Тхуптен. С 1998 г. регулярными стали визиты в Калмыкию духовного лидера монголов Богдо-гегяна IX Джебцзундамба-хутухты (2003, 2005).

После длительного перерыва в ноябре 2004 г. состоялся следующий, третий, приезд духовного лидера буддистов в Калмыкию. В ходе своего пасторского визита в Калмыкию Его Святейшество Далай-лама XIV 1 декабря 2004 г. освятил место для строительства нового хурула, уже через год в декабре 2005 г. состоялось торжественное открытие хурула «Бурхн Багшин Алтн Сюм» («Золотая обитель Будды Шакьямуни»), который сегодня является объектом притяжения не только для буддистов, но и всех гостей, приезжающих в нашу республику.

Литература

1. Бакаева, 2010 — Бакаева Э. П. Буддизм // Калмыки. М.: Наука, 2010. С. 406–429.
2. Бакаева, 2009 — Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии: основные этапы истории // Буддизм России. 2009. № 42. С. 9–17.
3. Бакаева, 2014 — Бакаева Э. П. Исследования по истории буддизма в Калмыкии на современном этапе // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2014. № 3. С. 72–88.
4. Басхаев А. Н. Буддийская церковь в Калмыкии: 1900–1943 гг. Элиста: НПП «Джангар», 2007. 240 с.
5. Беспрозванных, 2004 — Беспрозванных Е. Л. Появление и развитие института перерожденцев в северном буддизме // Вестник ВолГУ. Сер. 4. История. Регионоведение. Международные отношения. Вып. 8. Волгоград, 2004.
6. Беспрозванных, 2005 — Беспрозванных Е. Л. Традиция поиска и идентификации перерожденцев в северном буддизме // Вестник

ВолГУ. Сер. 4. История. Регионоведение. Международные отношения. Вып. 10. 2005.
7. Дорджиева, 2009 — Дорджиева Г. Ш. Буддизм у калмыков // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 т. Элиста: Издат. дом «Герел», 2009. Т. 3. С. 218–259.
8. Дорджиева, 2001 — Дорджиева Г. Ш. Буддийская церковь Калмыкии в конце XIX — первой половине XX в. М., 2001. 181 с.
9. История буддизма, 2010 — История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985–1999 гг. / под. общ. ред. Н. Г. Очировой. М.: Фонд современной истории, 2010. 392 с.
10. Китинов, 1996 — Китинов Б. У. Основные этапы распространения и особенности буддизма у ойратов (XIII — сер. XVII в.). Автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 1996. 23 с.
11. Китинов, 2004 — Китинов Б. У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.) / под ред. Г. М. Бонгард-Левина. М.: Т-во науч. изд. «КМК», 2004. 190 с.
12. Кукеев, 2011 — Кукеев А. Г. К вопросу о современном состоянии буддизма в Калмыкии // Научная мысль Кавказа. 2011. № 1 (65). Ч. 2. С. 123–126.
13. Курапов, 2007 — Курапов А. А. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве: XVII–XVIII вв. Астрахань; Элиста: НПП «Джангар», 2007. 248 с.
14. Марзаева, 2010 — Марзаева М. Б. Особенности процесса возрождения буддизма в Республике Калмыкия // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2010. Вып. 7. С. 32–36.
15. Омакаева, 1998 — Омакаева Э. У. К оценке роли буддизма в истории культуры калмыков // Буддизм в мировой цивилизации. Докл. Всерос. конф. Элиста: АПП «Джангар», 1998. С. 40–41.
16. Уланов, 2009 — Уланов М. С. Буддизм в социокультурном пространстве России. Элиста: изд-во КалмГУ, 2009.
17. Уланов, 2004 — Уланов М. С. К проблеме возрождения буддизма в Калмыкии // Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа. Элиста, 2004. С. 138–143.
18. Уланов, 2007 — Уланов М. С. Калмыцко-монгольские религиозные связи: исторический опыт и современность // Востоковедные исследования в Калмыкии. Элиста: КалмГУ, 2007. Вып. 3. С. 43–49.
19. Logan, 2004 — Logan P. Tulkus in Tibet // Harvard Asia Quarterly. 2004. 8 (1). Pp. 15–23.
20. Omakaeva, 2000a — Omakaeva E. The Shamanism and Buddhism in Kalmykia: History and modern time // International Congress of Asian and North African Studies. Montreal, Canada, 2000. P. 236.
21. Omakaeva, 2000b — Omakaeva E. Tibetan Buddhism in Kalmykia // Book of Abstracts of the International Association for Tibetan Studies. Leiden, 2000. P. 168.

22. Omakaeva, 1997 — Omakaeva E. The traditional culture & the revival of Buddhism in Kalmykia: Some fundamental problems // International Journal of Central Asian Studies. Vol. 2. Seoul, Korea, 1997. P. 54–57.
23. Zivkovic, 2014 — Zivkovic T. Death and Reincarnation in Tibetan Buddhism: In-between Bodies. London: Routledge, 2014. 147 pp.

Орлова Е. Г.
Санкт-Петербург

Юнхэгун — крупнейший храм тибетского буддизма в Пекине

Юнхэгун, или храм Гармонии и мира, — это крупнейший монастырь тибетского буддизма в Пекине. Он обладает уникальной для китайского храмового строительства архитектурой, а полученный им в XVII в. имперский статус выделяет его среди остальных буддийских монастырей Китая.

Цель данной статьи — рассмотреть культурно-исторические предпосылки возникновения храма Юнхэгун, его историю и особенности, а также выявить его место и значение в культурном пространстве Китая периода правления династии Цин (1644–1911).

Период правления династии Цин в Китае по праву можно назвать временем расцвета тибетского буддизма и Ваджраяны в Китае.

До основания Цин лидеры чжурчжэней жили согласно традициям, отражавшим культуру ранних степных кочевых народов, таких как кидани и в большей степени монголы. Наличие общего культурного субстрата способствовало тому, что императоры династии Цин видели себя наследниками династии Юань. Здесь и кочевой образ жизни, и шаманизм — то есть общие представления о мире как реальном, так и трансцендентном, — и территориальная близость; все это давало маньчжурам основания считать себя продолжателями дела чингизидов. Одним из факторов, позволивших маньчжурам создать династию Цин, стали так называемые три драгоценности (вероятно, по аналогии с Тремя драгоценностями в буддизме): Алтан-Канджур, золотая статуя Махакалы и яшмовая печать династии Юань. Эти три реликвии, некогда сопровождавшие императоров династии Юань, были получены маньчжурами в результате победы над Лигдэн-ханом, правителем Чахарского ханства из династии Северная Юань. Золотой Канджур и статуя Махакалы были помещены в специально построенный храм Махакалы в Мукдене (столица Маньчжурии, современный Шэньян) в 1638 г. [Alekseev, Turanskaya, 2013, 759]. Совершенно

Рис. 1. Юнхэгун. Перед входом в Зал Четырех небесных ванов или Врата Юнхэ (здесь и далее фото автора)

очевидно, что важность данных реликвий для первого императора династии Цин Хуантайцзи говорит о том, что обладание ими позволяло маньчжурам заявить о праве на наследование династии Юань и таким образом оправдать последующие завоевания.

Неудивительно в таком случае, что маньчжуры обратились к буддизму и стали укреплять отношения с Тибетом. Для этого было несколько причин: во-первых, буддизм с его стройной системой ценностей и способностью легитимировать власть императора за счет концепции Чакравартина больше подходил в качестве государственной религии, чем неоднородный шаманизм. Во-вторых, вполне очевидно, что маньчжуры, будучи завоевателями и представителями иного этноса, нежели коренное население Китая ханьцы, провозгласив собственную династию, желали, подобно ранее монголам, составить отдельный высший слой общества. Это подтверждается, к примеру, фактом разделения столицы империи Цин Пекина на «внутренний» и «внешний» город: внутренняя часть, окружавшая Запретный город, была предназначена только для маньчжуров, тогда как ханьцам не разрешалось там проживать, и только китайские торговцы имели право посещать этот район. Мужчины носили косу и выбривали переднюю часть головы (в качестве символа подчинения Китая маньчжурам ханьские мужчины также должны были носить эту прическу), а женщинам-маньчжуркам запрещалось на китайский манер бинтовать ноги и т. д. Все эти и другие внешние проявления были призваны обособить правящую верхушку маньчжуров от покоренного населения. Однако же единая религия была необходима, чтобы легитимировать власть над империей. Для этой цели идеально подходил именно тибетский буддизм, который хоть и был уже принят китайской культурой, все же не репрезентировал ее. В-третьих, тибетский буддизм и связь с духовными лидерами Тибета использовались в качестве мощного рычага воздействия на монгольские племена.

Отношения с новой империей были выгодны и желанны и для Тибета. Этот период характеризуется борьбой за власть двух школ буддизма — Карма Кагью (одна из «старых» школ «красных шапок») и Гелугпа (школа «желтых шапок»), представителем которой был Далай-лама V. Как известно, Гелугпа победила в этом ожесточенном противостоянии благодаря

поддержке правителя Хошутского ханства в Кукуноре Гуши-хана, после смерти которого власть над Тибетом фактически перешла к Далай-ламе V. Поддержка самого сильного в регионе государства была необходима Гелугпе для утверждения своей власти в Тибете [Кычанов, 2005, 71]. Так, очевидно, что продолжение, пусть даже формальное, отношений «наставник — милостынедатель» было выгодно главам обеих стран.

Таким образом, в это время происходило сближение, пересечение, взаимное влияние двух культур, что выражалось как в религиозной, мировоззренческой сферах, так и в сфере искусства (сино-тибетский стиль) и т. д. Одним из таких плодов межкультурного взаимодействия Китая и Тибета стал храм Юнхэгун.

Согласно исследованию, проведенному В. Л. Успенским, в эпоху Цин в Пекине насчитывалось 28 храмов тибетского буддизма [Успенский, 2011, 54]. Среди них Юнхэгун является крупнейшим и занимает особое место в истории и культуре Китая. Изначально, еще в эпоху Мин, на его месте располагался комплекс казенных зданий, в которых размещались евнухи. В тридцать третий год правления Канси (1694) эти здания были перестроены в резиденцию принца Юна династии Цин. Когда же император Юнчжэн взошел на престол, половина резиденции была отдана монахам школы Гелугпа, а вторая часть преобразована в походный дворец. После произошедшего вскоре пожара в дворцовой части она была вновь перестроена, и в третий год правления Юнчжэна (1725) комплекс получил свое название — Юнхэгун, что в переводе с китайского означает «Дворец гармонии и мира», при этом первый иероглиф в его названии также является первым иероглифом девиза правления императора Юнчжэна, что определенно указывало на особый статус постройки уже в тот период. После смерти императора в 1735 г. гроб с его телом был помещен в одном из залов Юнхэгуна, а его наследник, взошедший впоследствии на трон под девизом Цянлун, в память об отце и его особом отношении к Юнхэгуну повелел заменить бирюзовую черепицу, покрывавшую крыши ансамбля, на желтую, изменив таким образом статус всего сооружения на имперский [Greenwood, 2013, 57].

В 1744 г., после того как император Цяньлун утвердился на троне, данная резиденция высшим указом была преобразована в тибето-буддийский монастырь, который стал центром по управлению делами тибетского буддизма во всей империи Цин. Так Юнхэгун стал

Рис. 2. Надпись «Врата Юнхэ», выполненная на четырех языках

Рис. 3. Юнхэгун. Зал Фалуньдянь

одним из самых влиятельных храмов на территории Китая. Успенский отмечает, что целью императора Цянлуна было основание не просто монастыря, а буддийского университета — аналога Наланды. Для этого территория Юнхэгуна была обнесена стеной и поделена на четыре факультета: философский, тантрический, филологический и медицинский. Кроме того, были построены хозяйственные помещения и кельи, большой зал для общих молений, а также, поскольку сам император часто посещал монастырь для проведения ритуалов и личной практики, для него воздвигли дворец, который, по сообщению Цыбикова, сгорел в 1908 г. [Успенский, 2011, 80]. Тем не менее сегодня в выставочных помещениях храма можно увидеть личные вещи Цянлуна: императорский наряд, бытовые и вотивные предметы, которыми пользовался император.

В университет были приглашены уважаемые ламы из Тибета и Монголии, а по четырем факультетам было распределено пятьсот монахов. Число пятьсот, вероятнее всего, было выбрано неслучайно, так как в Китае очень популярна была легенда о пятистах архатах, и залы, посвященные им, встречаются почти во всех крупных храмах по всей стране.

В 1792 г. император Цянлун приказал установить в тибетском монастыре Джокаханг в Лхасе золотую урну, с помощью которой проводилось избрание новых Далай-ламы, Панчен-ламы и других тулку. Вторая такая же урна была помещена в Юнхэгуне [Greenwood, 2013, 80].

После революции и основания КНР в 1950, 1952 и 1979 гг. правительство провело ряд мероприятий по реставрации Юнхэгуна, а в 1961 г. он был внесен в список особо охраняемых объектов культурного наследия Китая.

В 1981 г. Юнхэгун был вновь открыт для публичного посещения. Сегодня туристы и верующие со всей страны непрекращающимся потоком устремляются сюда, чтобы посетить это выдающееся во всех отношениях место. Кроме того, в Юнхэгуне по-прежнему продолжается обучение монахов и лам, а также проводятся разнообразные ритуалы и праздники.

Юнхэгун является архитектурным комплексом, сориентированным по сторонам света таким образом, что фасады главных зданий обращены на юг. Такое расположение является традиционным для китайской архитектуры. В целом комплекс занимает площадь, равную 6,6 га, и, согласно данным 1950 г., включает 661 помещение, среди которых 238 — это буддийские залы [Голубев и др., 1956, 63].

Архитектура Юнхэгуна является уникальной, поскольку, во-первых, являясь храмом, он сохранил форму дворца, а во-вторых, в нем соединились черты китайского, маньчжурского, тибетского и монгольского архитектурных стилей.

Стены комплекса раскрашены согласно дворцовому стилю Дяньши, для которого характерна определенная строгость, повторяемость используемых узоров и цветов [Там же]. Главные цвета — это синий, символизирующий в китайской культуре мир и спокойствие, красный — счастье и плодородие, желтый — могущество императора. Также характерным для китайского искусства здесь является мотив дракона в облаках с жемчужиной. В этот стиль лаконично вплетаются узоры, характерные для тибето-буддийского искусства, а именно узоры, изображающие Восемь сокровищ буддизма, не характерные для китайского буддизма; узор «Люцзычжэньянь» — узор, состоящий из шести священных слогов буддизма, записанных тибетскими буквами; узоры в виде ваджры; свастические узоры. Интересно, что данные некитайские мотивы переплетаются с цветочными и травяными узорами, характерными для китайского искусства.

Весь комплекс делится на центральную, западную и восточную части. Центральная часть состоит из семи дворов и пяти павильонов, которые образуют линию центральной оси, а справа и слева от нее расположено множество залов и пристроек. Основными сооружениями центральной части являются: Мемориальная арка, Врата Чжаотай, Врата Юнхэ, зал Юнхэгун, зал Юнъю, зал Фалунь, павильон Ванфугэ и зал Суйчэн. А главными объектами, расположенными по бокам от центральной оси, являются: здания Цзетай и Паньчэн, Восточный и Западный боковые залы, Экзотерический и Эзотерический залы.

Пройдя через состоящую из трех частей (две по бокам и одна в центре) так называемую Мемориальную арку, посетитель оказывается в пространстве широкой площадки, окруженной длинными красными стенами и украшенной аллеей деревьев гинкго. Протяженностью в 170 м, эта аллея была предназначена для торжественного шествия во время посещения храма императором или другими почетными лицами со свитой [Голубев и др., 1956, 65]. Аллея заканчивается большими Вратами Чжаотай. За ними непосредственно и начинается территория храма.

Рис. 4. Статуя Цзонкапы в зале Фалуньдянь

Во дворе перед первым залом расположены две башни — колокольная

и барабанная. Огромные колокол и барабан используются во время крупных ритуалов и шествий. Другими объектами, ставшими традиционными для китайского искусства, здесь являются большие бронзовые статуи львов, охраняющие вход в первый зал комплекса. Кроме того, здесь находятся две беседки с каменными стелами, на которых высечен текст об истории храма. На первой стеле текст на китайском и маньчжурском языках, на второй — на монгольском и тибетском.

Первый зал называется Врата Юнхэ, или Зал Четырех небесных ванов. Табличка над входом также написана на четырех языках, при этом китайские иероглифы принадлежат кисти императора Цянлуна [Greenwood, 2013, 56]. В данном зале расположена статуя Майтрейи в его китайском варианте — в виде толстого улыбающегося монаха. По бокам расположены устрашающие фигуры Четырех небесных ванов — защитников входа.

Пройдя здание Врат Юнхэ насквозь, посетитель храма вновь оказывается во дворике, ведущем в следующий зал Юнхэгун, который и был некогда главным зданием дворца Юнчжэна. В этом зале расположены огромные статуи Будд трех времен — прошлого, настоящего и будущего, а также статуи восемнадцати архатов. Перед статуями Будд расположены так называемые Восемь сокровищ буддизма и Пять жертвенных сосудов.

В зале Юнъю расположены статуи трех Будд — Шакьямуни, Амитабхи и Бхайшаджьягуру. По бокам от этого зала находятся так называемые Храм медицины и Храм временных циклов.

В зале Фалуньдянь, или зале Колеса Закона, расположена статуя Цонкапы (Цзонкапы), на полу установлены скамейки, на которых ламы и монахи читают сутры во время молебнов. По обе стороны от статуи на возвышениях установлены два сидения, которые по традиции при посещении храма занимали Далай-лама и Панчен-лама. Так, в 1954 г. Далай-лама XIV и Панчен-лама X зачитывали с этих мест священные тексты [Голубев и др., 1956, 69]. Именно в этом зале и сегодня проходит ритуал создания песчаной мандалы. Этот зал примечателен нетипичной для китайской архитектуры надстройкой в виде трех башен формы более характерной для тибетских храмовых сооружений.

Справа от зала Колеса Закона расположен зал Эзотерического буддизма. Здесь находятся статуи тантрических божеств Ваджраяны, таких как Ямантака, Хаягрива, Палдэн Лхамо и другие.

В павильоне Ваньфугэ расположена 18-метровая статуя Боддхисатвы Майтрейи, выполненная из единого ствола белого сандалового дерева. В 1990 г. статуя была занесена в Книгу рекордов Гиннеса. Кроме того, в данном павильоне находится 41 тханка с изображением джатак — историй о предыдущих воплощениях Шакьямуни. Эти изображения были подарены императору Цянлуну Далай-ламой VII в честь преобразования Юнхэгуна в буддийский храм [Greenwood, 2013, 92].

По сути, павильон Ваньфугэ завершает серию зданий, протянувшихся по центральной оси с юга на север, и данный факт также не является случайным выбором архитекторов. Название монастыря «Юнхэгун», как было сказано выше, переводится как «Дворец гармонии и мира». По словам Успенского, это же название на главной табличке было дословно переведено на монгольский и маньчжурский языки, однако тибетская надпись гласит: «Галдан-Чинчаглин», что означает «Величественная Тушита» [Успенский, 2011, 79]. Небеса Тушита — это не что иное, как один из высших уровней бытия в буддийской космологии, место пребывания Бодхисаттв перед тем, как они станут Буддами. Однако наиболее часто Тушита ассоциируется с Бодхисаттвой Майтрейей — Буддой будущего, который ожидает часа своего прихода в наш мир. Кажется закономерным, что именно павильоном Ванфугэ, в котором располагается огромная статуя Майтрейи, заканчивается череда залов и дворов монастыря, одним из названий которых является «Величественная Тушита». Так верующий начинает свой путь, пройдя через ворота, охраняемые Четырьмя небесными ванами, встреченный статуей Майтрейи на китайский манер в виде полного веселого монаха, что символически должно означать, на наш взгляд, переход с уровня мира форм на высшие уровни восприятия ума. Далее, подобно монаху или йогину, проходящему разные виды очищения и практик, как внешних, так и внутренних, посетитель Юнхэгуна движется на север, проходя через разные залы, делая подношения разным образам, и в итоге достигая символической Тушиты, где видит уже не материальное воплощение Майтрейи, но его космическую форму. Гигантские размеры статуи, по нашему мнению, призваны подчеркнуть именно это «превращение» Бодхисаттвы. Так, можно утверждать, что подобное расположение залов и их внутренняя структура являются своего рода символом продвижения практика тибетского буддизма по духовному пути, от поглощенного суетой мирянина, верующего и практикующего в конечном итоге до Бодхисаттвы, обитающего на небесах Тушиты.

Таким образом, пространство внутри стен Юнхэгуна становится не просто местом обучения монахов и проведения молебнов; оно кодифицирует в себе порядок перехода с мирского уровня сознания на космический. А кроме того, становится очевидным, что протяженность этого пространства вовсе не ограничивается осью «север — юг»: выходя за рамки географических понятий, оно продолжается в более глубоких сферах бытия, доступных только человеческому разуму.

Исходя из вышесказанного, можно заключить, что внешнее и внутреннее пространство Юнхэгуна можно охарактеризовать, с одной стороны, как совокупность архитектурных сооружений, заполненных вотивными предметами буддийского искусства, такими как разнообразные статуи архатов, Будд и Бодхисаттв, тханками и проч., а с другой стороны — как совокупность явленного и тайного уровней восприятия, которые также можно

назвать экзотерическим и эзотерическим. Согласно первой классификации, Юнхэгун представляет собой архитектурный комплекс, сочетающий в себе черты дворцового стиля эпохи Цин и тибетской архитектуры, а также хранящий большое количество священных реликвий тибетского буддизма, выполненных в сино-тибетском стиле и обладающих сегодня огромной культурной ценностью. По второй же классификации внешнее пространство храма представляет собой явленный мир, своего рода тело мандалы, тогда как на тайном уровне оно кодифицирует космический порядок преобразования ума из состояния неведения и замутненности в состояние высшего блаженства на небесах Тушита, то есть состояние Бодхисаттвы.

Таким образом, становится ясно, что Юнхэгун является не чем иным, как отражением происходивших в это время столь важных тенденций в культуре Китая, а также выражением ее ценностей. Не случайно в нем во внешней оболочке китайского дворцового архитектурного стиля таятся черты тибетского, монгольского и маньчжурского искусства, надписи выполнены на этих четырех языках, а представители этих четырех этносов принимали здесь обеты и становились монахами и учителями. Юнхэгун стал не только одной из важнейших действующих сил, будучи центром управления по делам тибетского буддизма в Китае, но и материальным воплощением переплетения разных культур, символом обновленного культурного пространства Китая, несущим в себе его традиционные ценности.

Литература

1. Голубев и др., 1965 — Голубев И. С., Чжу Чжань, Чэн Чжи-чжун. Юнхэгун. Пекин: Управление по делам иностранных специалистов госсовета, 1956. 117 с.
2. Кычанов, 2005 — Кычанов Е. И. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М.: Восточная литература, 2005. 351 с.
3. Успенский, 2011 — Успенский В. Л. Тибетский буддизм в Пекине. СПб., 2011. 372 с.
4. Alekseev, Turanskaya, 2013 — Alekseev K., Turanskaya A. An overview of the Altan Kanjur kept at the Library of the Academy of Social Sciences of Inner Mongolia // Asiatische studien / Peter Lang. Bern, 2013. P. 755–783.
5. Greenwood, 2013 — Greenwood Kevin Yonghegong: Imperial universalism and the art and architechture of Beijing's Lama Temple: PhD dissertation: 04.12.13. University of Kansas, 2013. 469 pp.

Ряжев А. С.
Тольятти

Буддийские хроники Т. Тобоева и В. Юмсунова как источники по истории вероисповедной политики российского «просвещенного абсолютизма»

Вероисповедная политика «просвещенного абсолютизма» — актуальный вопрос российской политической истории [Ряжев, 2006а, 84–86]. К его важным аспектам принадлежит проблематика обратной связи, характеризующая «состояние умов» верующих в отношениях с властями. Отсюда растет значение источников, сформировавшихся внутри этноконфессиональных групп и характеризующих идейный настрой породившей их среды. В число самых известных памятников такого рода входят и труды бурятских хронистов — тайши Т. Тобоева и шуленги (родового старшины) В. Юмсунова. Изучить содержание буддийских хроник этих авторов в контексте указанной проблематики — задача предлагаемой работы.

Эти сочинения давно введены в научный оборот и заняли определенное место в буддийской письменной традиции Забайкалья [Летописи хоринских бурят, 1940, 10–11]. До сих пор названные хроники служили материалом по истории бурятского этноса до 1917 г. Отмечалась их значимость и для истории буддизма в регионе середины — второй половины XVIII в.: именно данному периоду, связанному с созданием системы управления буддийским исповеданием у бурят, авторы уделили особое внимание, собрав о нем значительный и содержательный материал, максимально использовав доступные источники [Галданова и др., 1983, 18–20]. При этом Т. Тобоева более занимало становление ламаистских институций в 40–50-е гг. XVIII в., возвышение таких религиозных лидеров, как А. Пунцук и Д.-Д. Заяев. В. Юмсунов испытывал больший интерес к периоду развития буддизма при Екатерине II и Павле I. Отсюда значение

хроник как свидетельств о первых мерах русских властей в отношении буддизма у бурят трудно переоценить.

Попытка обозначить соответствующую информативность хроник отвечает имеющимся историографическим тенденциям. Так, в прошлом десятилетии исследователей привлекали шаги правительства по развитию нерегулярных войск и расширению их контингента [Волжские ставропольские калмыки, 2011, 29–43; Рахимов, 2015, 229–231]. Актуальной специалисты полагали тему восприятия российской монархии и ее важнейших атрибутов со стороны тех или иных этноконфессиональных прослоек [Кундакбаева, 2005; Цыремпилов, 2009, 116–128; Денисов, 2010; Курапов, 2010, 89–92; Хамада, 2012, 100–104; Werth, 2014, 46–74]. Ученые также делали акцент на роли нерегулярных формирований в военных конфликтах Российской империи, социальных возможностях и перспективах нерусской служилой массы востока страны, реализовывавшихся на военном поприще [Дорджиева, 2007; Чекулаев, 2010; Рахимов, 2014]. Ставился и вопрос о светском и духовном образовании на национальных окраинах, в рамках которого со временем возникли верноподданнические идеи [Сартикова, 1995, 4; Анохина, 2009, 3–8; Айзатуллова, 2010, 4–6]. Все это оправданно ставит названные буддийские хроники в фокус настоящей работы.

Т. Тобоев завершил свою хронику в 1863 г., В. Юмсунов — в 1875-м. В основу обоих сочинений легли более ранние бурятские хроники, устные воспоминания соплеменников авторов — деятелей буддизма 40-х гг. XIX в. У В. Юмсунова выделены документы местных органов власти XVIII–XIX вв., адресованные бурятским ламам и старшинам и осевшие затем в архивах местных ламаистских монастырей [Летописи хоринских бурят, 1940, 3–12].

Документальные материалы авторы излагали весьма старательно, причем В. Юмсунов не только ссылался на них, но также часто приводил их даты и исходящие номера. Вместе с тем следование документам не уберегло источник от анахронизмов и ошибок, на что позже указывал издатель Н. Н. Поппэ [Летописи хоринских бурят, 1940, 75, 94]. Но для В. Юмсунова, при всем его внимании к перипетиям истории ламаизма, главной была не событийная канва, а руководящая идея: представить читателям хроники развития вероисповедания, описывая его соотношение с указами и распоряжениями властей. Другой хронист, Т. Тобоев, был с ним вполне солидарен.

Отсюда брал свое начало глубокий пиетет сочинителей в отношении властей. Для Т. Тобоева представляло важность то, что начальный период «распространения религии Будды» в Забайкалье был именно легальным, и «некоторое количество лам, явившихся из Монголии... до размежевания российских и китайских земель и водружения... пограничных вех» в 1727 г. наставляло верующих с разрешения посла С. Л. Владиславича-Рагузинского, а затем иркутских губернских начальников.

В. Юмсунов также настаивал: при Елизавете Петровне и Екатерине II более всего блага буддистам принесли решения высших инстанций — монархов и иркутских генерал-губернаторов. В этой связи он апеллировал прежде всего к их указам и предписаниям. Названия органов власти фигурировали у В. Юмсунова всегда, если речь заходила об устройстве постоянных или временных монастырей и молелен ламаистов. Роль администрации в деле проведения главных религиозных церемоний и обрядов подчеркивалась им неуклонно. По данным хроники В. Юмсунова можно собрать номенклатуру учреждений Иркутской губернии второй половины XVIII в., выступавших с разрешительными санкциями на события в жизни буддистов: Нерчинская казенная экспедиция, Баргузинский земский суд, канцелярии — губернская (наместническое правление), генерал-губернаторская, Пограничных дел, четвертой и пятой генеральных ревизий.

В обоих источниках трактованы и вопросы, разрешение которых было связано с непременным участием российских властей: «производство» деятелей ламаистского духовенства на вакансии и в духовные степени, формирование штатов лам в монастырях и допуск в духовное сословие, податной статус лам, особенно низших, сооружение монастырей за счет казны и старшин, уточнение территориальной структуры ламаистского исповедания у бурят. В частности, из хроник читатель узнавал о назначении органами власти с середины XVIII в. сторонников тибетского ламаизма на высшие степени и в самые авторитетные монастыри в противовес адептам монгольского религиозного уклада, зависевшим от цинского Китая; о присвоении податных привилегий штатным ламам бурятских родов; о введении раздельного духовного управления для бурят Нерчинского и Селенгинского ведомств.

Авторы подчеркивали аспект сотрудничества иерархии и верующих, с одной стороны, и русской администрации — с другой: монастыри сооружались «с разрешения правительства» и обязательно тогда, когда советовали главные ламы (А. Пунцук, Д.-Д. Заяев), расширение штатов лам при Екатерине II шло после генеральных ревизий и с учетом пожеланий бурятских родовых старшин и глав родов, из которых в основном и выходило высшее духовенство. Т. Тобоев также приводил соответствующие факты из истории не только селенгинских и нерчинских, но и агинских бурят.

Исповедание буддийской религии как таковое представлялось в хрониках важнейшим государственным делом, манифесты верховной власти были трактованы как поощрение ламаизма. Так, пребывание Пандито Хамбо-ламы Д.-Д. Заяева в составе Уложенной комиссии Екатерины II Т. Тобоев отметил следующим образом: «Он представился государыне императрице Екатерине II, был утвержден в звании депутата, удостоен милости в пятьдесят рублей, и возвратился». В. Юмсунов внес в свою

хронику больше рассуждений и подробностей: «В силу всемилостивейшего манифеста Ее Величества государыни императрицы Екатерины II от 14 декабря 1766 года был учрежден особый совет по составлению нового положения о регулировании вероисповеданий, допущенных в России. Вследствие прошений относительно лица, которое в таком совете будет депутатом от буддистов, в этот совет был послан главный Пандито хамбо-лама Заяев. Он прибыл в государеву столицу, в Москву, представился Ее Величеству государыне императрице, и был монаршей всемилостивейшей грамотой утвержден в депутатах того совета исповеданий. Он был пожалован ежегодным жалованием в пятьдесят рублей, участвовал в совете по делам исповеданий и вернулся с соизволенным ему разрешением свободного исповедания своей религии». Точно так же и Манифест Павла I о коронации означал у В. Юмсунова лишь право на свободное исповедание «и усердное распространение... драгоценной религии» буддизма [Летописи хоринских бурят, 1940, 49–54].

В работах указанных авторов практически нет информации о внутренних конфликтах и борьбе религиозных традиций в бурятском ламаизме и вытекавших отсюда разногласиях между некоторыми деятелями ламаизма и органами власти, нет сведений и о противостоянии тибетских и монгольских обычаев и практик, в котором соперничавшие группировки лам желали опереться на русские власти. Так, они сообщали о годах учебы Д.-Д. Заяева в Тибете, а его соперника Ж. Ахаладева — в Урге (Хурэ). Т. Тобоев добавлял к этому сведения о старшинах агинских бурят, в борьбе за влияние пытавшихся использовать монастыри и расположение властей. Ничего хронисты не говорили и о конфликтах между администрацией и верующими, хотя и они имели место. В своих хрониках Т. Тобоев и В. Юмсунов выступали прежде всего глашатаями политической лояльности бурятских старшин и высшего ламаистского духовенства, тесно связанных с начальством [Ряжев, 2006а, 88]. Оба автора не только выражали собственные мысли, но и резюмировали настроения верного подданства, с позиции которых время Екатерины II было «золотым веком» в истории буддизма в России. Соответствующие настроения были весьма характерны для дореволюционных штатных лам, как, впрочем, и для представителей других исповеданий [Ряжев, 2006б, 205, 322].

Изучение вероисповедной политики середины — второй половины XVIII в. порождают потребность в источниках, охватывающих все многообразие вопросов о взаимоотношениях религии и светских властей в России и способных дать понимание места религии в системе «просвещенного» государственного управления пограничными землями на далеких восточных окраинах государства. Информационный потенциал хроник Т. Тобоева и В. Юмсунова все еще нуждается в исследованиях. Что же касается других подобных источников — буддийских исторических трудов, жизнеописаний подвижников веры, а также материалов официального

происхождения, обращавшихся в рамках буддийской традиции и служивших основой для новых произведений, то их ввод в оборот и дальнейшее изучение является насущной задачей науки.

Литература

1. Айзатуллова, 2010 — Айзатуллова А. Ш. Организация государственно-религиозного просвещения населения Российской империи во второй половине XIX — начале XX в. (на материалах Среднего Поволжья). Автореф. дис. … к. и. н. Ульяновск: Ульяновский государственный университет, 2010. 23 с.
2. Анохина, 2009 — Анохина И. А. Просвещение нерусских народов Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX в. Автореф. дис. … к. и. н. Самара: Самарский государственный университет, 2009. 23 с.
3. Волжские ставропольские калмыки, 2011 — Волжские ставропольские калмыки: середина 30-х гг. XVIII в. — первая половина XIX в. Документы и материалы: в 4 тт. Т. 1. Ставропольское калмыцкое войско в середине 30-х — 60-е гг. XVIII в. / Отв. ред. А. С. Ряжев; сост.: С. В. Джунджузов, А. С. Ряжев, А. В. Тепикин, Л. Б. Четырова. Ростов-на-Дону: Издательство ЮНЦ РАН, 2011. 320 с.
4. Галданова и др., 1983 — Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б., Митупов Г. Ц. Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в.: структура и социальная роль культовой системы / отв. ред. В. В. Мантатов. Новосибирск: Наука, 1983. 238 с.
5. Денисов, 2010 — Денисов Д. Н. Мусульманская община Троицка во второй половине XVIII — начале XX в. // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 10. С. 123–128.
6. Дорджиева, 2007 — Дорджиева Е. В. Калмыцкие нойоны и зайсанги на российской военной службе. XVII — начало XX в. // Военно-исторический журнал. 2007. № 9. С. 58–62.
7. Кундакбаева, 2005 — Кундакбаева Ж. Б.. «Знаком милости Е. И. В...» Россия и народы Северного Прикаспия в XVIII в. М.: АИРО-XXI; СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. 303 с.
8. Курапов, 2010 — Курапов А. А. Российская государственность и буддийская община калмыков в XVII–XIX вв. // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2010. № 4. С. 87–93.
9. Летописи хоринских бурят, 1940 — Летописи хоринских бурят. Хроники Тугулдур Тобоева и Вандана Юмсунова. М. — Л.: Издательство АН СССР, 1940. 107 с.
10. Рахимов, 2015 — Рахимов Р. Н. Военная служба нерусских народов юго-востока России в XVIII в. как фактор интеграции в империю // Проблемы национальной стратегии. 2015. № 3 (30). С. 229–247.

11. Рахимов, 2014 — Рахимов Р. Н. На службе у «Белого царя». Военная служба нерусских народов юго-востока России в XVIII — первой половине XIX в. М.: Изд-во Российского института стратегических исследований (РИСИ), 2014. 542 [1] с.
12. Ряжев, 2006а — Ряжев А. С. Вероисповедная политика русского «просвещенного абсолютизма»: история изучения // История и историки: историографический вестник. 2005. М.: Наука, 2006. С. 84–126.
13. Ряжев, 2006б — Ряжев А. С. «Просвещенный абсолютизм» и старообрядцы: вторая половина XVIII — начало XIX в. Тольятти: Тольяттинский государственный университет, 2006. Ч. II. 332 с.
14. Сартикова, 1995 — Сартикова Е. В. Роль народного образования в создании условий преодоления культурной отсталости калмыцкого народа (с начала XX в. до Второй мировой войны). Автореф. дис. … к. и. н. М.: Институт российской истории РАН, 1995. 25 с.
15. Хамада, 2012 — Хамада К. Отношения между Армянской апостольской и Русской православной церквями в XVIII — начале XIX в. // Армяне Юга России: история, культура, общее будущее. Материалы Всероссийской научной конференции, 30 мая — 2 июня 2012 г. Ростов-на-Дону: Изд-во ЮНЦ РАН, 2012. С. 100–104.
16. Цыремпилов, 2009 — Цыремпилов Н. В. За святую дхарму и белого царя: Российская империя глазами бурятских буддистов XVIII — начала XX в. // Ab Imperio. 2009. № 2. С. 105–130.
17. Чекулаев, 2008 — Чекулаев Н. Д. Армянские эскадроны в составе русских войск. 1723–1764 гг. // Военно-исторический журнал. 2008. № 12. С. 76–77.
18. Werth, 2014 — Werth, Paul W. The Tsar's Foreign Faiths Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2014. XVI, 288 pp.

Смертин Ю. Г.
Краснодар

Буддизм Ваджраяны в средневековом Китае

В Китай Ваджраяна, оформившаяся в Индии в VI в., пришла по Шелковому пути в первой половине VII в. и получила название *мицзяо* — «тайное учение», или *чжэньянь* (кит. перевод с санскрита словосочетания «учение мантры»). К этому времени буддизм уже стал заметным явлением в религиозной жизни Китая, хотя единого государства не существовало с III в. Но и на севере страны, завоеванном различными кочевыми племенами, и на юге, где было воссоздано Китайское государство, буддизм завоевывал все новых сторонников. Некоторые элементы учений тантрического толка были известны в Срединной империи; начиная с IV в. они встречались в практиках китайских буддистов. Пика популярности в Китае эзотерический буддизм достиг в VIII в., что было связано с миссионерской деятельностью трех индийских монахов, «Трех Великих учителей Средней Тан».

Первого звали Шубхарасимха (кит. Шань Увэй). Он родился на севере Индии в 637 г. в семье правителя небольшого царства и считался наследником престола, но еще в юношеском возрасте ушел из дворца, решив стать монахом. Шубхарасимха много путешествовал, изучая различные магические практики, и наконец осел в знаменитом буддийском монастыре-университете Наланда. В течение нескольких лет он обучался «Трем Ваджрам» у знаменитого мастера Дхармагупты. Следуя этому учению, йогин на пути к Просветлению осознавал свое тело как вселенную, произносил тантрические мантры, магические формулы-дхарани и овладевал практикой визуализации Будд, Бодхисаттв и мандал [Торчинов, 2016]. Согласно легенде, духовный учитель рекомендовал Шубхарасимхе отправиться в Китай и распространять там полученные сокровенные знания [Baruah, 2008, 170].

Уже известным и уважаемым гуру 79-летний Шубхарасимха через Тибет добрался в 716 г. до танской столицы Чанъань и был тепло встречен императором Сюань-цзуном, всегда проявлявшим интерес к тайным

аспектам даосизма. Тантризм в интерпретации Шубхарасимхи заинтересовал правителя не столько доктринальной стороной, сколько своими магическими практиками, способными защитить человека и государство, повлиять на судьбу после физической смерти и т. п.

Шубхарасимха занялся переводом с санскрита на китайский язык буддийских эзотерических текстов. Особое место среди них занимала Махавайрочана-сутра (Сутра о Великом солнце), составленная в Индии в конце VI — начале VII в. Перевод Шубхарасимхи лег в основу китайского тантризма. Первый его патриарх умер в 735 г.; он был похоронен к западу от Лунмэня — знаменитого комплекса пещерных буддийских храмов.

Идеи Шубхарасимхи и его магические практики привлекали внимание императорского двора и стали модными в среде аристократии, не понимавшей их глубинного смысла. Но были среди его почитателей и ученые люди, среди которых выделялся И Син (673–727 гг.), ставший видной фигурой в истории китайского буддизма.

И Син был монахом школы Чань. В 716 г. он обосновался в Чанъани и познакомился с Шубхарасимхой, став его учеником. С 724 г. он стал помогать учителю в переводе Махавайрочана-сутры, одновременно углубляя свои знания в санскрите, и составлять «Комментарии к Сутре о Великом солнце» («Да-жи цзин шу»). Благодаря его деятельности Махавайрочана-сутра приобрела большую популярность не только в Китае, но также в Японии.

Но на этом И Син не остановился в своем духовном развитии, он стремился к новым эзотерическим знаниям. В Лояне он познакомился с другим монахом из Индии, прибывшим в Китай в 720 г. Его звали Ваджработхи (кит. Цзинь Ганчжи), и он вошел в историю Китая как второй великий переводчик тантрических текстов.

Судя по отрывочным данным, Ваджработхи родился в 671 г. на юге Индии в семье брахмана и с детства проявил интерес к изучению сутр. Уже в юношеском возрасте, став монахом, он обучался Ваджраяне и йоге в Наланде под руководством Шантиджняны. Затем Ваджработхи много путешествовал, углубляя свои знания в области тантрического буддизма. В 31 год он получил посвящение в школе, базирующейся на Ваджрашекхара-сутре (Сутре Алмазной вершины). В этой сутре на примере исторического Будды показывается, как можно достичь Просветления «прямым путем», через тантрические ритуалы и практики.

Во время своих путешествий Ваджработхи слышал о растущей популярности буддизма в Китае и решил распространять свои знания тантризма в далекой стране. На судне персидских купцов он через Яву добрался до берегов Поднебесной, но по пути во время шторма была утеряна часть Сутры Алмазной вершины.

В 720 г. распоряжением императорского двора Ваджработхи был определен в храм Цзяньфу к югу от Чанъани, где соорудил специальную

платформу и мандалу и начал проводить абхишеку — процедуру, предшествующую посвящению адепта в йога-тантру [Baruah, 2008, 171].

Своей деятельностью Ваджработхи привлек внимание Сюань-цзуна, уже знакомого с Шубхарасимхой и его чудесами. Во время совместной поездки в Лоян, страдавший от многомесячной засухи, император предложил ему вызвать дождь, что и произошло в назначенный монахом день. При этом он использовал мандалу и собственноручно нарисованные изображения Будд и Бодхисаттв [Chou Yi-Liang, 2005, 48–49]. Своевременное выпадение дождя было очень важным подтверждением наличия у Сына Неба мироустроительной силы *дэ*, а значит, и подтверждением его права на правление Поднебесной.

Но не только чудеса прославили Ваджработхи. Считается, что он перевел более 20 сутр, в основном исходящих из школы Ваджрашекхары. Перевел он с санскрита и привезенную часть Сутры Алмазной вершины, которая после этого, наряду с Сутрой о Великом солнце, введенной в религиозную жизнь Поднебесной Шубхарасимхой, станет основанием китайского тантризма.

В этом многотрудном деле ему помогал И Син, который увлекся религиозными идеями Ваджработхи и сам написал несколько текстов, в основном в развитие Ваджрашекхара-сутры. Свою жизнь ученый закончил в 44 года на посту придворного астронома. Он был похоронен в 727 г. на священной для китайских буддистов горе Тяньтай (провинция Чжэцзян).

Ваджработхи пережил своего китайского ученика на 14 лет. Он упокоился неподалеку от Лунмэня, посмертно ему был присвоен титул «Наставник государства» *(гоши)*.

Дело Ваджработхи продолжил третий «Великий учитель Средней Тан» Амогхаваджра (кит. Букун Цзиньган). Он родился в 705 г. в Центральной Азии, его отец был брахманом, а мать, как полагают, была родом из Самарканда. После смерти отца Амогхаваджру отправили на родину матери. В десятилетнем возрасте его перевезли в Китай, и он был принят в семью дяди по материнской линии. Через четыре года в Чанъани произошла встреча с Ваджработхи, посвятившим его в монахи [Chandra, 1999, 1]. В 20 лет Амогхаваджра получил окончательное посвящение в мистическое учение в храме Гуанфу в Лояне.

Под руководством Ваджработхи Амогхаваджра совершенствовал свои знания в эзотерических ритуалах и текстах до самой кончины учителя. Выполняя наказ покойного, он отправился через Шри Ланку в Индию в поисках новых знаний и текстов. В Шри Ланке он встретился с Нагаботхи, наставлявшим в свое время Ваджработхи, и получил от него полный текст Сутры Алмазной вершины, Тайную книгу мантр, всего около 500 сутр и комментариев, также ему было передано учение о тайных мудрах божеств [Chinese Buddhist Encyclopedia, 2016].

После посещения святых мест Индии Амогхаваджра вернулся в Чанъань в 746 г. и занялся переводами привезенных текстов. Пожалуй, самым важным стал его перевод полной версии Сутры Алмазной вершины; именно эта версия в последующие годы стала главным источником для описания Мандалы Алмазного мира. Он также занимался практической деятельностью по распространению тантрического буддизма, для чего сооружал инициационные платформы как в храмах столицы, так и за ее пределами.

Император Су-цзун сильно заинтересовался магическими свойствами тайного учения и деятельностью Амогхаваджры. Монах был приближен ко двору, ему было поручено проводить тантристские ритуалы для защиты государства *(хуго),* для чего в императорском дворце был сооружен специальный алтарь. У Амогхаваджры установились личные связи с окружением императора, включая ближайших советников, принца и принцесс. Сотрудничество с властями было очень тесным. Как видно из его переписки, он считал себя верным слугой мудрого конфуцианского правителя [Orezh, 2010, 191].

Амогхаваджра творчески приспосабливал индийские элементы эзотерического буддизма к местным традициям. Некоторые исследователи считают, что такое соединение облегчалось существованием определенного сходства между эзотерическими буддийскими ритуалами и даосскими обрядами, популярными при дворе и направленными на политическую стабильность и долгожительство императора. И те и другие использовали схожие методы, в частности техники ментальной визуализации мира сверхъестественных сущностей, слушающих желания адепта [Goble, 2012, 101, 127].

В 774 г. Амогхаваджра умер, предварительно написав императору прощальное письмо и передав ритуальные предметы: колокольчик, символизирующий женское начало, пустотность, или мудрость; и пятиконечную ваджру — физический образец скипетра и оружия божеств, символ несокрушимого состояния Просветления и мужского начала. При дворе был объявлен трехдневный траур, Амогхаваджре были пожалованы различные почетные титулы.

После смерти Амогхаваджры его ученики продолжили проводить тантрические ритуалы при дворе, в храмах Чанъани и Золотом храме на горе Утай, построенном Амогхаваджрой в честь Бодхисаттвы Манджушри, которого он хотел сделать защитником Китая.

Самым выдающимся учеником Амогхаваджры был Хуэй-го (746–805), оказавший огромное влияние на последующую историю тантризма в Восточной Азии. Он начал изучать буддизм в девятилетнем возрасте, когда стал послушником в монастыре, где жил Амогхаваджра. Когда Хуэй-го было 20 лет, он был посвящен в монахи, после чего приступил к изучению Мандалы Чрева мира (изображает активную, физическую манифестацию

Будды в феноменальном мире) и Мандалы Алмазного мира. В этом же году он получил тантрическое посвящение через передачу Ваджрашекхара-сутры от самого Амогхаваджры. После смерти учителя Хуэй-го заменил его в проведении придворных ритуалов. Его услугами, в том числе и по вызыванию дождя, пользовались императоры Дай-цзун (762–779) и Дэ-цзун (779–805). Хуэй-го не замыкался в рамках догматики Сутры Алмазной вершины, он получил передачу Махавайрочана-сутры от ученика Шубхарасимхи Сюань Чао [Baruah, 2008, 172].

В танскую эпоху, как мы выяснили, развивались два связанных между собой, но все же различных направления китайского тантрического буддизма. Шубхарасимха и его ученик И Син основывали свои учения на Махавайрочана-сутре и комментариях к ней. Ваджрабодхи, Амогхаваджра и их последователи сделали основой своих учений Ваджрашекхара-сутру. Наиболее влиятельным в Китае стало учение Амогхаваджры, хотя имели хождение и идеи Шубхарасимхи.

Хуэй-го был первым среди тантрических мастеров, который считал, что обе школы имеют одинаковую ценность. Более того, он попытался соединить оба направления, исходя из идеи присутствия природы Будды во всех феноменах бытия. Суть концепции Хуэй-го состояла в том, что различные аспекты Сутры Алмазной вершины и Махавайрачана-сутры неразделимы, ибо они олицетворяют соответственно: ваджру и лотос, мужское и женское начала, статику и динамику, просветленную мудрость и сострадание к непросветленным, мудрость *(праджня)* и метод *(упайя),* Мандалу Алмазного мира и Мандалу Чрева (см. [Фесюн, 2015]).

Хуэй-го не оставил после себя письменных трудов. Своим ученикам он передавал тайные учения изустно. Слава его как великого учителя перешагнула пределы Китая: к нему приезжали ученики из Кореи, Центральной Азии и других регионов. Самым прославленным из них стал японский монах Кукай (774–835). В 805 г. он получил посвящение от Хуэй-го и передачу учения. В своей стране Кукай стал основателем эзотерической школы Сингон, обогатившей японский буддизм и культуру тантрическими образами и идеями и оказавшей влияние на национальное самосознание (см. [Смертин, 2015, 41–42]).

Тантрический буддизм в эпоху Тан стал уникальным развитием Ваджраяны и во многом изменил содержание китайской религиозной жизни. Это тайное учение, принесенное индийскими учителями, обрело китайское лицо, как и всё, что заимствовалось Срединной империей. Это выражалось в соединении его с даосскими практиками, натурфилософией Инь-Ян, сращиванием с императорскими ритуалами и традициями государственного управления.

По сути, *мицзяо* стало религиозно-политическим учением, имевшим хождение в придворных кругах. Это был выбор элиты, увлеченной прежде всего магическими аспектами индийской религии. Интерес

к таинственному, динамичному учению проявляли и некоторые китайские интеллектуалы, привлеченные его глубокими философскими идеями.

Массовой религией тантризм не успел стать, да и вряд ли мог; для практичного китайского ума глубокие трансцендентные идеи были слишком далеки от повседневной жизни. К тому же после так называемого Великого гонения на буддизм в середине IX в., вызванного враждебностью образованной элиты ко всем иностранным влияниям и возвращением к истокам китайской традиции, тантризм как самостоятельная школа исчез из религиозного поля Поднебесной. Но элементы тантрической практики (использование мандал и мантр) встречались в некоторых сохранившихся школах китайского буддизма, которые не делали большого различия между экзотерической и эзотерической практиками. Примером тому является Чань Северной школы, известный употреблением дхарани и мантр. Но истинными продолжателями дела индийских и китайских патриархов стали японские учителя школ Сингон и Тэндай.

Литература

1. Смертин, 2015 — Смертин Ю. Г. Тантрический буддизм в средневековой Японии // Религиоведение. 2015. № 3. С. 41–49.
2. Торчинов, 2016 — Торчинов Е. А. Тантрический буддизм (Ваджраяна) [Электронный ресурс]. URL: http://www.jnana.ru/science/forch33.html (дата обращения: 03.02.2016).
3. Фесюн, 2015 — Фесюн А. Г. Буддийский эзотеризм [Электронный ресурс]. URL: http://www.japonica.ru/index.html (дата обращения 15.03.2015).
4. Baruah, 2008 — Baruah D. Buddhist Sects and Sectarianism. New Delhi: Sarup & Sons, 2008. 488 pp.
5. Chinese Buddhist Encyclopedia, 2016 — Chinese Buddhist Encyclopedia [Электронный ресурс]. URL: http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php/Amoghavajra (дата обращения 17.01.2016).
6. Chou Yi-liang, 2005 — Chou Yi-liang. Tantrism in China // Tantric Buddhism in East Asia / Ed by R.K. Payne. Somerville: Wisdom Publication, 2005. Pp. 48–49.
7. Goble, 2012 — Goble G. C. Chinese Buddhism: Amoghavajra and the Ruling Elite: PhD dissertation. Ann Arbor: Indiana University Press, 2012. 315 pp.
8. Orzech, 2010 — Orzech Ch. D. Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Human Kings in Creation of Chinese Buddhism / Pennsylvania State University Press, 2010. — 351 pp.

Усманова Э. Р., Жумашев Р. М.,
Беделькаева М. В.
Караганда, Казахстан

Ойратский монастырь Кызылкент (Кундолон-убаши-хит): природно-культурный ландшафт

Краткая история исследования

С первого своего открытия для европейской науки в 1824 г. монастырь Кызылкент, представленный как дворец, до сих продолжает привлекать внимание всех, кому интересна история культуры кочевников Центральной Азии. Полуразрушенное здание, расположенное в урочище горного массива Кент (территория современной Карагандинской области, в 260 км от Караганды, Республика Казахстан), описывалось офицерами, путешественниками, учеными Российской империи в XIX — начале XX в. (рис. 1). Из-за поразительной монументальности его называли не иначе как «Кызыл-Кенчский дворец», «Кзыл-Гянчский дворец», «Кызылкентский (Кзылкентский) дворец» [Смаилов, Бейсенов, 2004, 254]. Лишь позже, в 30-е гг. XX в., И. А. Чеканинским была установлена культурная принадлежность Кызылкентского дворца как ла-

Рис. 1. Развалины буддийского монастыря. Фото из архива Сарыаркинского археологического института при КарГУ им. академика Е. А. Букетова

Рис. 2. Сохранившиеся стены буддийского монастыря. 20-е гг. XX в. Фото И. А. Чеканинского

маистского монастыря, построенного ойратами [Чеканинский, 1929, 89–103] (рис. 2).

Стены монастыря были разобраны во время колхозного строительства в 40–50-х гг. XX в. В 1985 г. к началу археологических раскопок разваленные стены монастыря были «погребены» под земляной насыпью, заросшей кустарником. Основная часть раскопок выполнена казахстанскими археологами Ж. Е. Смаиловым и А. З. Бейсеновым в 1986–1987 гг. (Карагандинский государственный университет им. академика Е. А. Букетова). Уже в 1990-е годы монастырь был частично реставрирован (рис. 3). И сейчас отреставрированный монастырь в виде поднятых стен его отдельных строений предстает перед всеми, кто посещает Кентский горный оазис (рис. 4).

Общее описание монастыря

Археологические раскопки выявили четыре строения. Основное здание — крестообразное в плане, двухэтажное. На первом этаже — четыре помещения с тамбуром. Сохранившиеся стены толщиной до 1 м, высотой от 1,2 до 2,7 м, сложены из необработанных блоков гранита на глиняном растворе. Центральное помещение почти квадратной формы, длина каждой из сторон около 12 м. В малые помещения с трех сторон «креста» можно было войти только из центрального (см. рис. 5), внешний вход у них отсутствует. В одной из комнат на земляном полу имелся прокал от огня. Пол основного помещения обмазан белой глиной. Стены в интерьере были покрыты белой известковой штукатуркой, фрагменты которой сохранились на их поверхности. В восточном углу на поверхности штукатурки сохранилась красная краска. В пол основного помещения вмурованы десять каменных плит, служивших основаниями для деревянных колонн, которые поддерживали перекрытие второго этажа. В проеме тамбура найдены фрагменты шести колонн, поддерживавших балкон.

Остальные три сооружения, прямоугольной формы в плане, сложенные из гранитных плит, располагались по сторонам от основного в непосредственной близости от него. При раскопках были обнаружены фраг-

менты ажурных резных деревянных плашек с геометрическим, зооморфным и растительным орнаментом, изготовленная на гончарном круге керамика, деревянные палочки красного цвета, украшение из белого камня, расколотый слюдяной круг с отверстием в центре, медное кольцо, медная монета, несколько бусин и другие артефакты [Смаилов, Бейсенов, 2004, 254–258].

Рис. 3. Руинированные останки буддийского монастыря после консервации и частичной реставрации. Горы Кент, Карагандинская обл., Республика Казахстан. Фото Э. Р. Усмановой

Исторический контекст существования монастыря

Казахстанский историк И. В. Ерофеева считает основателем монастыря одного из влиятельных в середине XVII в. представителей ойратской знати — это Кундолон (Кунделен, Хунделен)-Убаши (ум. в 1672/1673). Он принадлежал к числу наиболее активных и последовательных приверженцев ламаизма и в первой половине 40-х гг. XVII в. кочевал в урочище Хасулук, которое неоднократно упоминалось в исторической биографии Зая-Пандиты, а в русских документах встречается с 1625 г. как Казлык или в сочетании Кент-Казылык. Кентский монастырь мог называться в честь его основателя Кундолон-Убаши [Ерофеева, 2010, 481–493]. Названия этих гор в виде «Каркаралы-Казылык», «Кент-Казылык» известны местным казахам и по сей день. К интерпретации именно этой исторической фигуры как основателя монастыря Кызылкент склоняются и археологи, раскопавшие этот памятник [Смаилов, Бейсенов, 2004, 260–261].

Рис. 4. Вид храмового комплекса с высоты птичьего полета. Фото с использованием квадрокоптера В. А. Новоженова

Рис. 5. Вход в главную постройку буддийского монастыря. Фото Э. Р. Усмановой

В сочинении Раднабхадры сообщается, что в конце 1643 г. знаменитый ойратский просветитель и проповедник ламаизма Зая-Пандита зимовал по приглашению Кундолона-Убаши в его степной ставке, расположенной в урочище Хасулук, где накануне Цаган Сара (монгольского Нового года) он совершил «освящение субургана» своего старшего брата Омбо-Дайчин-хошучи. Тогда можно считать вероятной датой основания монастыря 1644 г. и предполагать, что великий деятель тибетского буддизма школы Гелугпа, создатель ойратского (калмыцкого) алфавита *тодо-бичиг*, переводчик сутр и других текстов, поэт, ученый и просветитель, видный политический деятель Центральной Азии середины XVII г. посетил урочище Кентских гор [Ерофеева, 2010, 481–493]. Данный исторический факт в какой-то степени представляет монастырь как архитектурную «мемориЮ», связанную с именем этого великого деятеля ламаизма, делая его руины священными для посещения последователями школы Гелугпа.

Природное пространство монастыря

Причинами основания монастыря именно в урочище гор Кент были не только политические интересы ойратского князя, который был дружен с казахским ханом Жангиром [Смаилов, Бейсенов, 2004, 261], или, например, предпочтение месту, продиктованное маршрутами его кочеваний. Существовали иные, сакральные законы строительства духовного центра кочевников-ламаистов, связанные с понятием геомантии и выбора специального места по природным показателям. Ины-

Рис. 6. Общий вид природного окружения буддийского монастыря. Фото Э. Р. Усмановой

ми словами, при строительстве была осуществлена интеграция природы и архитектурного объекта в единое ритуальное пространство, столь священное для последователей ламаизма. Геомантия, или, по-тибетски, *сače* (*sa dpyad* — «прикосновение к земле») — искусство располагать здание в гармонии с ландшафтом; этот принцип был соблюден создателями монастыря (рис. 6). При современном обследовании монастыря были обнаружены некоторые знаковые свойства природных объектов, продиктованные кодом — набором принципов, на основании которых и строился Кундолон-убаши-хит. Визуальный осмотр территории монастыря проводился казахстанскими историками в 2008–2009 гг. (руководитель проекта к. и. н. Ерофеева И. В., Алматы) и в 2016 г. (поисковая группа под руководством д. и. н. Жумашева Р. М., Караганда).

Принципы расположения монастыря

Согласно тибетской традиции, благоприятное место для существования монастыря обеспечивают следующие показатели: нахождение на северном берегу реки; на южном склоне горы, вход в храм обращен на юг. Данные законы «искусства прикосновения к земле» соблюдены при строительстве храма в горах Кент. Он находится в единственной для урочища чашевидной долине, на северной стороне берега небольшой реки Кызылкеныш, у южного склона горы, и обращен главным входом в сторону юга (рис. 7).

Рис. 7. Развалины буддийского монастыря Кызылкент, вид с севера. Фото Э. Р. Усмановой

Ландшафтные параллели Кундолон-убаши-хит с буддийским комплексом Потала

Постройка главного дворца-монастыря в Тибете, в Лхасе была начата в 1645 г. по инициативе Далай-ламы. Практически в это же время строился монастырь Кундолон-убаши-хит в Кентском урочище (1644). Он был современником дворца-храма Потала, строившегося рядом со священной пещерой и горой, которая и дала название этому буддийскому комплексу. Пещера, согласно ранним легендам, была обителью Бодхисаттвы Ченрези (Авалокитешвары), которого на земле представляет Далай-лама. Эта

Рис. 8. Священная пещера в окрестностях Кызылкентского храма. Каркаралинский горно-лесной оазис, Карагандинская обл., Республика Казахстан. Фото Э. Р. Усмановой

Рис. 9. Форма поклонения паломников — завязывание цветных лоскутов ткани. Священный камень (Аулие тас), горы Кент, Карагандинская обл., Республика Казахстан. Фото Э. Р. Усмановой

пещера использовалась как медитационное убежище [Дворец Потала]. Горная местность вокруг кентского монастыря изобилует нишами, глубокими расщелинами и пещерами. Основная пещера находится при узком входе в урочище, в сравнительной близости от строений монастыря. И сегодня эта пещера используется местными жителями для поклонения. Скорее всего, природные особенности горного окружения Кент в виде неглубоких пещер, галерей из ниш, гротов применялись в целях медитации монахами, которые здесь поселились (рис. 8, 9). Ландшафтные параллели с Поталой указывают на сакральный код пространства, в котором выстраивается архитектура тибетского монастыря в горах Кент.

Природный код пространства монастыря

Профессор Дорпатского (Дерптского) университета К. А. Мейер, обследовавший в 1826 г. местность между Каркаралинскими горами и рекой Иртыш, описывая полуразрушенное здание монастыря, упоминает о колодцах: «Главное здание образует квадрат, сторона которого примерно 28 футов... Перед юго-западной стеной находится портик... Отчетливо видно, что здание во всех его частях делится перекрытием на 2 этажа... в 50 шагах от входа два колодца с хорошей водой и фундамент еще одного четырехугольника» [Ледебур и др., 1993, 331–332].

Вода при ламаистских монастырях — это не только источник питьевой воды, но и знак природной стихии, которая очищает. При тибетских монастырях — как правило, перед входом в храм — имеется водная среда в разных ее проявлениях. Архитектурный комплекс дворца-храма Потала «смотрится» в водную гладь, отражаясь в ней

своими формами. В случае монастыря Кундолон-убаши-хит его строителями была соблюдена эта сакральная особенность — вход в главное храмовое помещение находился напротив источника воды (рис. 10). С другой стороны колодцев (южной) располагалось помещение, в котором, очевидно, совершались приношения божествам-хранителям — *Йидамам*. Здесь был найден мощный зольник с кальцинированными костями животных, которые могли относиться к категории жертвенных. Не исключено, что это была территория алтарной части монастыря. Огонь и вода, чьи стихии обладают очистительным свойством, претворяют вход в храмовую часть, выстроенную в форме креста.

Рис. 10. Источник воды у входа в главное храмовое помещение. Фото Э. Р. Усмановой

Как известно, становление буддизма в Тибете происходило за счет его вживания в местные культы и их постепенной ассимиляции. Большую роль в местных культах играли образы камней и гор. В новую веру переходили божества, духи и демоны традиционных добуддийских верований, которым придавалась уже иная интерпретация [Дашиев, 1981, 131].

Рис. 11. Руины печей для выплавки металла в окрестностях буддийского монастыря Кызылкент. Фото Э. Р. Усмановой

В этом контексте примечателен образ фольклорного сюжета о Бранкхабале, одном из первых буддистов, который подвергался преследованиям со стороны язычников Тибета. Он спрятался в подземную пещеру, где собрал наставления и вещи, необходимые для превращения жизненных сосудов в железо. Его не смогли убить, потому что главный жизненный сосуд у него был железным [Дашиев, 1981, 133]. Железо выступает как знак, символ приверженца новой религии — буддизма. Месторождения железа известны в горах Кент. В зоне монастыря были найдены печи-домны для плавки железа (рис. 11) (руководитель проекта И. В. Ерофеева, поисковая группа: Э. Р. Усманова, А. С. Суслов, С. В. Колесников,

Рис. 12 (1–3). Буддийский монах Дзюнсэй Терасава (Япония), последователь школы Гелугпа, при совершении обрядов в окрестностях буддийского монастыря Кызылкент. Фото М. В. Бедельбаевой

Р. Б. Курамшин) и выходы железистой руды на месте старых геологических шурфов (поисковая группа: Р. М. Жумашев, Э. Р. Усманова, М. В. Бедельбаева). Эти плавильные печи впервые были описаны русскими геологами-поисковиками: «Постройки эти по словам киргиз (казахов. — *Прим. авторов.*) возведены еще калмыками, у которых на этих местах были курища или плавильные заводы» [Записки, 1896, 218]». Железо как необходимый металл для производства и как священный символ последователей ламаизма явился значимым природным элементом при выборе места для монастыря.

Южный вход главного крестообразного здания храма находится на одной прямой по юго-восточному направлению с алтарным помещением, источником воды и основной вершиной горы, у подножия которой находится монастырь. Обычно в тибетских ритуалах южная гора — это образ главной горы, где происходит созерцание [Дашиев, 1981, 147]. Природные характеристики урочища реки Кызылкеныш в горах Кент с зарослями можжевельника и месторождениями горного хрусталя, которые являются «участниками» традиционных тибетских ритуалов (возжигание веток, обереги жилища), также содействовали основанию кентского монастыря именно в этом урочище [Туччи, 2005, 215, 235].

В заключение данного обзора природных особенностей монастыря Кундолон-убаши-хит (XVII в.) в горном оазисе Кент (Центральный Казахстан) хочется отметить, что это яркий пример сакрализации пространства степной зоны Евразии в ее азиатской части школой Гелугпа (рис. 12) по законам кода тибетской геомантии, который требует дальнейшего изучения.

Литература

1. Дашиев, 1981 — Дашиев Д. Б. Материалы по традиционным верованиям тибетцев в литературе популярного вероучения ламаизма // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1981. С. 131–148.
2. Дворец Потала — Дворец Потала в Тибете [Электронный ресурс]. URL: http://lifeglobe.net/entry/1260.
3. Ерофеева, 2010 — Ерофеева И. В. Ламаистский монастырь Кызылкент // Атлас репрезентативных памятников природы, истории и культуры Казахстана. Алматы, 2010. С. 481–493.
4. Записки, 1896 — Записки Императорского Русского археологического общества. Том VII. Вып. 1–2. Новая серия. Труды Отделения русской и славянской археологии. Кн. 1, 1895. СПб, 1896. С. 218.
5. Ледебур и др., 1993 — Ледебур К. Ф., Бунге А. А., Мейер К. А. Путешествие по Алтайским горам и Джунгарской киргизской степи. Ч. 3. Новосибирск: ВО «Наука» 1993. С. 331–332.
6. Смаилов, Бейсенов, 2004 — Смаилов Ж. Е., Бейсенов А. З. Кызылкентский дворец (Кыз Аулие) // Восточная Сарыарка. Каркаралинский регион в прошлом и настоящем. Алматы: Эверо, 2004. С. 254–270.
7. Туччи, 2005 — Туччи Дж. Религии Тибета. СПб: Евразия, 2005. С. 215, 235.
8. Чеканинский, 1929 — Чеканинский И. А. Развалины Кзыл-Кенш в Каркаралинском округе Казахской АССР // Записки Семипалатинского Отдела общества изучения Казахстана. Т. 1. Семипалатинск, 1929. С. 89–103.

Шатравский С. И.
Минск, Беларусь

Тибетский буддизм в белорусском контексте: к проблеме идентификации организационной формы

В Республике Беларусь, в отличие от России, буддизм никогда не был традиционной религией, поскольку его здесь просто не было. Первое знакомство белорусского общества с буддийской традицией пришлось на начало 1990-х гг., когда появились небольшие группы людей, не просто интересующихся буддизмом, но объявивших себя адептами этой религии. И здесь сразу необходимо отметить, что речь идет о представителях тибетского буддизма. Это уточнение весьма важно, поскольку тибетский буддизм разнообразен по своим организационным формам и ритуальным практикам. Так, некоторые группы можно отчетливо идентифицировать по их воспроизведению традиций конкретных школ тибетского буддизма. Однако есть и такие, чья религиозная активность сформировалась благодаря усилиям разрозненных тибетских учителей. Приведу некоторые примеры для иллюстрации.

В 1991–1992 гг. в Беларуси начала свое функционирование Дзогчен-община, или группа последователей тибетского наставника Намкая Норбу. Специфика его проповеди состоит прежде всего в том, что он создал для своих последователей уникальную организационную форму, не имевшую аналогов в историческом пространстве тибетского буддизма. Вот как этот феномен отрефлексирован самими белорусскими дзогченовцами: «В январе 1991 г. группа энтузиастов из Минска, интересовавшихся учением Будды, получила Прибежище в буддийском дацане города Ленинграда. В июле мы отправились в Бурятию, где его святейшество Далай-лама давал посвящение 11-ликого Авалокитешвары» [Дзогчен, 2016]. В этом контексте с необходимостью возникает вопрос — а насколько они сами себя считают буддистами? Такая постановка проблемы правомерна еще

и потому, что их учитель «не причислял ни себя, ни проповедуемый им Дзогчен к какой-либо религии и к буддизму в частности» [Островская, 2016, 133].

Если подойти к решению этой проблемы со стороны анализа доктрины тибетского буддизма, то ответ будет положительным. Дзогчен считается вершиной тантрического буддизма в версии учения и практики старейшей из школ тибетского буддизма — Ньингмапа, ее «сердечной сущностью» [Далай-лама, 2002, 7; Андросов, 2000, 113]. Однако сами последователи Норбу вслед за их учителем утверждают, что «Дзогчен… является практическим учением, целой системой внутреннего знания, ведущее значение в котором придается развитию собственной осознанности. Это, скорее, не религия, а высочайшая, открытая для всех дорога к духовной реализации. Дзогчен считается вершиной всех школ буддизма Тибета и предполагает работу по направлению к самоосознанию» [Дзогчен, 2016].

Рассмотрим еще один весьма провокативный пример. В 1997 г. в Республике Беларусь был основан «Центр изучения тибетской традиции Юндрунг Бон „Шен Чен Линг“». В настоящее время этот центр является единственной общиной, получившей государственную регистрацию в качестве буддийской религиозной организации, с официальным названием «Религиозная буддистская община „Шен Чен Линг“ традиции Бон». И в этом случае также правомерен вопрос: если это традиция Бон — как чаще всего они называют себя на их веб-сайте [Бон, 2016], — почему она буддийская?

Конечно, сейчас отношения между буддизмом и боном, добуддийской религией Тибета, не те, что были в VII–XI вв., когда, по словам Льва Гумилева, «в кровавых столкновениях и жестоких гонениях, перед которыми меркнут ужасы варфоломеевской ночи, выковалась та культура Центральной Азии, которая кажется нам образцом спокойствия и бесстрастия» [Гумилев, 1996, 39]. В XXI в. эти две различные религиозные традиции вполне мирно сосуществуют как на территории Тибетского автономного района (ТАР) КНР, так и в условиях тибетской диаспоры. Подчеркну, что и сам тибетский буддизм, и религия бон претерпели столь сильное взаимное влияние, что в культурах повседневности Индии, ТАР, Непала зачастую не представляется возможным отделить бонские элементы от буддийских. И тем не менее религия бон не является буддизмом. Рефлексия по этой проблеме обнаруживается и в самой буддийской среде. Так, на сайте журнала «Буддизм в России» есть комментарий по поводу регистрации этой общины в качестве буддийской, где предполагается, что регистрирующим органам невозможно было объяснить, что такое бон, что это не буддизм и т. д. [Буддизм России, 2016], поэтому им проще было зарегистрироваться в качестве буддийской.

Перейдем теперь к рассмотрению самой многочисленной, организованной и социально активной буддийской общины Республики Беларусь — религиозной организации «Буддийский центр Алмазного пути

традиции Карма Кагью». Своим духовным лидером община считает Ламу Оле Нидала. И вот здесь совершенно неожиданно мы сталкиваемся с уникальной социокультурной казуистикой. Несмотря на то что именно эта буддийская община в наибольшей степени соответствует критериям, позволяющим квалифицировать ее в качестве религиозного объединения, регистрацию ей получить не удается. Представители общины Карма Кагью предпринимали неоднократные попытки получить государственную регистрацию, но каждый раз получали однозначный отказ. Рассмотрим этот момент подробнее по материалам, полученным нами в ходе экспертных интервью с администрацией общины, по анализу архивных документов и полевых интервью.

В 2001 г. была проведена первая религиоведческая экспертиза, с необходимостью предшествующая регистрации. В тексте заключения был выдвинут тезис об «отсутствии в цепи ученической преемственности Цзонхавы». По мнению эксперта, это было серьезным противоречием с реальным генезисом буддизма. Более того, как считал автор заключения, учение Карма Кагью «в высших степенях посвящения… культивирует поклонение генитальным органам и сопряжено с человеческими жертвоприношениями». В связи с этим весьма интересен вывод, сделанный экспертом в конце: «…Современное белорусское законодательство позволяет легализовывать подобные общины при условии соблюдения ими ряда формальных требований». Приведенные цитаты показывают, что оценка традиции школы Карма Кагью в целом и данной общины в частности проводилась вне глубоких знаний особенностей традиции буддизма Ваджраяны и научной литературы по тибетскому буддизму. Но, возможно, именно эти огульные характеристики были основанием для отказа в регистрации*.

В 2016 г. община предприняла очередную попытку обрести государственную регистрацию. На этот раз в официальном письме от Уполномоченного по делам религий и национальностей Республики Беларусь было сказано, что, согласно экспертному заключению по результатам религиоведческой экспертизы, названная община не является религиозной организацией.

* К моменту издания настоящего сборника ситуация изменилась: для осуществления деятельности, классифицированной в Аппарате Уполномоченного по делам религий и национальностей Республики Беларусь как не имеющей религиозного характера, общиной Минска была зарегистрирована общественная организация «Культурно-просветительское общественное объединение „Центр буддийской культуры и традиций“» (зарегистрировано 6 июля 2017 г. решением № 20 Главного управления юстиции Мингорисполкома. Номер в Едином государственном реестре юридических лиц и индивидуальных предпринимателей: 194905232). — *Прим. ред.*

Все три описанных кейса объединяет то обстоятельство, что в рефлексии экспертов их принадлежность к буддизму не вызывает сомнений. Разночтения у экспертов начинаются при анализе их организационных форм и ритуальной практики. В данном контексте ситуация подогревается еще и тем немаловажным обстоятельством, что и в академическом поле нет универсальной оценки такого рода общин. Главная причина проблематичности их идентификации заключается, на мой взгляд, в том, что до сих пор ни в русскоязычном религиоведении и социологии религии, ни в белорусском не создано отчетливых критериев для классификации такого рода относительно молодых религиозных сообществ, которые «не вписываются в общепринятый организационный формат так называемых новых религиозных движений, сект или культовых движений» [Островская, 2016, 5]. Даже более того, существует академически принятая точка зрения, что и обсуждать в данном контексте особо нечего. Приведу примеры.

Религиоведы, занимающиеся преимущественно исследованием сект и НРД, а также те специалисты, которые позиционируют себя как сектоведы (например, Л. И. Григорьева, Е. Г. Балагушкин), вообще не усматривают здесь никакой проблемы. Они полагают, что Карма Кагью (здесь и далее речь идет о Ламе Оле и его последователях на Западе) и подобные группы, не являющиеся традиционными для российских и белорусских регионов, следует попросту причислять либо к сектам, либо к культам.

Совершенно иначе трактуют эту проблему профессиональные востоковеды-буддологи, обосновывая в своих экспертных заключениях как традиционность этой школы, так и право функционировать в российском религиозном пространстве [Жуковская; Лысенко; Торчинов].

Белорусский сектовед В. А. Мартинович, проанализировав историю возникновения и употребления понятий «секта» и «культ», пишет: «Секты отличаются от культов особенностями возникновения. Образование сект предполагает отделение одной религиозной группы (секты) от другой (религии, деноминации, секты, культа). Культы возникают в результате культовой инновации — процесса целенаправленного создания или спонтанной самоорганизации религиозной группы, при полном противопоставлении ее всему окружающему религиозному пространству и без предшествующей структурной зависимости от какой-либо иной религиозной организации» [Мартинович, 2015, 91]. Конечно, существуют и другие определения, однако приведенное выше понимание встречается весьма часто. Опираясь на него, можно сказать, что понятия эти не подходят для идентификации школы Карма Кагью. Разберу подробно и с примерами мою аргументацию.

Прежде всего необходимо учитывать тот исторический факт, что буддизм в принципе никогда не знал разделения на ортодоксию и ереси, церковь и секты. Применение этих понятий к исследованию организационных форм было когда-то, на заре научных исследований буддизма,

введено М. Вебером. Однако в современной социологии религии и религиоведении такой подход подвергался многократной критике и считается на сегодняшний день глубоко ошибочным.

Община Карма Кагью не является сектой, поскольку Лама Оле и его последователи никогда не отделяли себя от тибетской школы Кагью. Более того, сама модель этого сообщества — буддийский медитационный центр для европейцев — была разработана одним из крупных иерархов школы Карма Кагью — Кармапой XVI. Сам Лама Оле имеет все необходимые документальные подтверждения о его квалификации как традиционного учителя школы Карма Кагью. Его деятельность на Западе есть результат той миссии, которая была поручена ему буддийскими наставниками [Бурлуцкая, 2009, 80]. Таким образом, следует говорить о прямой ученической преемственности этих европейских, российских и белорусских общин буддистов традиции школы Карма Кагью.

Рассмотрим еще один содержательный аспект регулярной критики в адрес Ламы Оле. Противники организационной идентификации этой религиозной общины любят упоминать о расколе, случившемся в тибетской школе Карма Кагью в середине 1990-х годов. Имевший место раскол был обусловлен тем, что после смерти Кармапы XVI было обнаружено два претендента на место главы школы, Кармапы XVII. И здесь академические критики не принимают в расчет то обстоятельство, что ситуация обнаружения двух и даже трех «перерожденцев» иерарха школы в принципе считается доктринально допустимой. Эксперты предпочитают банально учитывать только статистику тех, кто поддержал одного претендента или другого. Так, они указывают, что за Кармапой Тринле Тхае Дордже, которого активно поддерживает Лама Оле, последовало меньшинство представителей школы. Однако вопрос об истинном Кармапе весьма непрост, чтобы решить его в пользу второго претендента Ургьена Тринле Дордже только лишь на основании признания его большинством последователей тибетской Кагью, а также некоторыми главами других школ тибетского буддизма. И даже ссылка на тот факт, что перерожденца, поддержанного большинством представителей школы, признал авторитетный глава другой школы — Гелугпа — Его святейшество Далай-лама XIV, не может рассматриваться как достаточное основание. В данном контексте уместным будет процитировать мнение по этому поводу известного российского буддолога В.Г. Лысенко: «Эта проблема касается только клерикальной политики, не имеющей никакого отношения к делам духовным» [Лысенко, 2].

В равной степени невозможно аттестовать ни традицию Карма Кагью, ни организации ее европейских последователей в качестве культа. Религиоведы и сектоведы сходятся во мнении, что культ возникает как явление совершенно новое, не имеющее никаких корней в уже существующих религиях, структурной или организационной преемственности с ними.

Дхарма-центры, организованные по всему миру Ламой Оле при непосредственной поддержке иерархов школы Карма Кагью, никак не подпадают под это определение. Эта сравнительно новая организационная форма возникла в недрах тибетской диаспоры на территории Непала и Индии, она создана самими тибетскими наставниками и в этом смысле является традиционной. Более того, как показывает анализ академических исследований истории тибетского буддизма, для школы Карма Кагью на всем протяжении ее истории было характерно создание медитационных центров практики для мирян [Островская, 2008].

Некоторые исследователи пытаются решить проблему классификации тем, что используют по отношению к подобным группам термин «необуддизм». Сектовед, исследователь современного мистицизма Е. Г. Балагушкин говорит, что под этим понятием принято считать «весьма разнообразные модернистские и реформаторские течения в буддизме, направленные на приспособление традиционных форм вероучения, культа и организации к современности» [Балагушкин, 2013, 66]. Сходным образом мыслит востоковед Л. Л. Абаева, понимая под необуддизмом «собирательное наименование для разнообразных модернистских и реформаторских течений в буддизме, направленных на приспособление традиционных форм и методов пропаганды вероучения к современности... с целью сохранения сути буддийского учения» [Абаева, 1992, 191].

На мой взгляд, приставка «нео-» означает очень серьезный отход от изначального учения, когда игнорируются его целые куски и пласты, вводятся какие-то значительные новые элементы. Примером необуддизма может служить учение известного индийского общественного деятеля и политика Бхимрао Рамджи Амбедкара (1891–1956), который обратил в проповедуемый им реформированный буддизм около полумиллиона человек. Амбедкар считал, что Будда никогда не говорил о Четырех благородных истинах (фундамент, на котором стоит буддийское учение), поскольку они ввергают человека в страшный пессимизм, лишая его какой-либо надежды [Челышева, 1991, 106].

Можно ли назвать учение Ламы Оле модернистским? Полагаю, что лишь в том смысле, что проповедь тибетского буддизма в среде европейцев и в странах Африки впервые осуществилась лишь во второй половине XX в. в силу массового исхода тибетцев с их исторической родины и дальнейшего рассеяния по миру. И здесь надо учитывать, что в числе беженцев и мигрантов оказались прежде всего целые кластеры представителей буддийских школ. В данном контексте становится понятным, что Оле Нидал только начал внедрять модель, созданную для европейцев самими тибетцами в диаспоре.

Таким образом, речь здесь следует вести преимущественно о формах социокультурной адаптации тибетского буддизма к европейской среде. Любая религия в ином культурном пространстве приспосабливается

к этому пространству, дабы не исчезнуть вовсе. Лама Оле просто начал транслировать буддийскую доктрину на понятном его аудитории языке. И то, что европейские центры отличаются от тибетских, вполне естественно и понятно. Общины такого рода — это новый историко-культурный феномен, но доктринально они не отходят от магистрали, не придумывают ни новых учений, ни новых практик.

Принципиально важную роль в этой модели играют миряне, на что указывают противники Ламы Оле. На первый взгляд то, что организованные им общины имеют светский характер, является отличием от тибетского прототипа. Однако, если судить строго исторически, монашеская традиция была только в школе Гелуг, позже по ее модели стали организовываться последователи школы Сакья. Кагьюпа долго существовала без строгого монашества, делая акцент на отшельничестве. В монастырях Кагью зачастую жили и миряне, желавшие углубленно практиковать. Там же были созданы образовательные центры, где миряне могли изучать философию и основы практики. И сейчас на Западе разрабатывается версия, как эти вещи организовать для мирян-европейцев. Вопрос, конечно, в том, насколько они, не претендуя ни на что другое, кроме как быть буддистами-мирянами, соблюдают обеты мирян.

Что может предложить в таком случае современная гуманитарная наука для адекватного описания этого нового и пока мало изученного феномена вместо неподходящих терминов «секта», «культ» или «необуддизм»?

Одной из первых исследовала буддийские общины России в нетрадиционной для этой религии среде буддолог и социолог Е. А. Островская. Она использует для обозначения подобных групп понятие «конвертит», введенное в научный оборот Моникой Вольраб-Зар. Последняя, задавшись вопросом: «Как этнические немцы становятся мусульманами?» — стала родоначальницей целого направления современной социологии религии — социологии конверсии [Wohlrab-Sahr, 1999]. Конвертит с точки зрения социологии конверсии — это европеец, человек, воспитанный если не в христианской, то в постхристианской социокультурной среде, не имевший опытов проживания ни в буддийской, ни в исламской культуре, который «добровольно принял обращение в религию, не имеющую историко-культурного бэкграунда в стране… исходной социализации» [Островская, 2016, 5].

Возможно, и этот термин не вполне удачен, поскольку он до конца понятен лишь профессиональным социологам и часто используется для обозначения обращения в религию вообще. Сами же российские или белорусские «буддисты-конвертиты» часто негодуют по поводу того, что им не дают права называться просто буддистами только потому, что им не посчастливилось родиться в Бурятии или Калмыкии. Я полагаю, что имело бы смысл зарезервировать за подобными феноменами понятие «европейский» или «западный буддизм», отличая его от «буддизма на Западе»,

под которым могут пониматься также и неадаптированные под европейский стандарт буддийские этнические центры.

Литература

1. Абаева и др., 1992 — Абаева Л. Л., Андросов В. П., Бакаева Э. П. и др. Буддизм: Словарь. М.: Республика, 1992.
2. Андросов, 2000 — Андросов В. П. Словарь индо-тибетского и российского буддизма: главные имена, основные термины доктринальные понятия. М.: Вестком, 2000.
3. Балагушкин, 2013 — Балагушкин Е. Г. Мистицизм в современной России: Теория. Основные представители. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.
4. Бурлуцкая, 2009 — Бурлуцкая Е. В. К вопросу о нетрадиционности буддизма линии Карма Кагью в России // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. СПб: Unlimited Space, 2009. С. 77–82.
5. Бон, 2016 — Центр изучения Тибетской Традиции Юндрунг Бон [Электронный ресурс]. URL: http://bonshenchenling.org (дата обращения 27.12.2016).
6. Буддизм России, 2016 — В Беларуси зарегистрирована... // Буддизм России [Электронный ресурс]. URL: http://www.buddhismofrussia.ru/news/427/ (Дата обращения 27.12.2016).
7. Гумилев, 1996 — Гумилев Л. Н. Старобурятская живопись // Древний Тибет. М.,1996. С. 17–212.
8. Далай-лама, 2002 — Далай-лама о Дзогчене. Учения Пути великого совершенства. М.: Цасум Линг & Институт Общегуманитарных Исследований, 2002.
9. Дзогчен, 2016 — Дзогчен община в Минске [Электронный ресурс]. URL: http://jigdralling.org (дата обращения 27.12.2016).
10. Жуковская — Жуковская Н. Л. Школа тибетского буддизма Карма-Кагью. Краткая историческая справка // Архив Синодального центра сектоведения Белорусской православной церкви: П. 3/30.4.3.
11. Лысенко — Лысенко В. Г. По поводу статьи Л. И. Григорьевой «Карма Кагью Дорже Линг» в [Религии народов современной России: Словарь. М.: Республика, 1999. 624] // Архив Синодального центра сектоведения Белорусской православной церкви: П. 3/30.2.1.
12. Мартинович, 2015 — Мартинович В. А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция: Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1. Минск: Минская духовная академия, 2015.
13. Островская, 2008 — Островская-мл. Е. А. Воины радуги: Институционализация буддийской модели общества в Тибете. СПб.: Изд-во Санкт-Петербугского ун-та, 2008.

14. Островская, 2016 — Островская Е. А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. СПб.: Алетейя, 2016.
15. Торчинов — Торчинов Е. А. Справка о религиозной организации «Российская ассоциация буддистов школы Карма Кагью» // Архив Синодального центра сектоведения Белорусской Православной Церкви: П.3/30.3.2.
16. Челышева, 1991 — Челышева И. П. Эволюция религиозно-этической концепции необуддизма // Индия: религия в политике и общественном сознании. М.: Наука, 1991. С. 101–121.
17. Wohlrab-Sahr, 1999 — Wohlrab-Sahr M. Konversion zum Islam in Deutschland und den USA. New York: Campus Verlag, 1999.

Шиманская А. А.
Москва

«Дэбтэр марпо» Кунги Дордже в контексте развития исторической мысли в Тибете

Объектом нашего исследования является труд тибетского ученого Кунги Дордже (тиб. *kun dga rdo rjes*) «Дэбтэр марпо» (тиб. *deb ther dmar po*), созданный в середине XIV в. (название сочинения может переводиться как «Красная тетрадь», «Красная летопись» или «Красные анналы»). В данной работе он будет рассмотрен в контексте развития исторической мысли в Тибете.

Автор

Кунга Дордже жил в 1309–1364 гг., во времена, когда Тибет находился под властью монгольской империи Юань. Сведения о нем содержатся в «Синей летописи» Го Лоцавы Шоннупэла (XV в.) и других тибетских исторических сочинениях. Кунга Дордже происходил из влиятельного тибетского рода Цал. Представители этого рода были правителями (типёнами) округа Цал в Центральном Тибете, активно участвовали в политической жизни Тибета, поддерживали тесные контакты с юаньским двором. Известно, что прадед Кунги Дордже Рингьял после назначения типёном отправился ко двору Хубилая, где ему было поручено руководить реставрацией монастырей в Центральном Тибете. Его дед Гадэ семь раз посещал пекинский двор.

Род Цал был тесно связан с одной из «четырех великих» школ Кагью — Цалпа Кагью (тиб. *tshal pa bka' brgyud*), основанной ламой Жангом Ринпоче в XII в. Кунга Дордже, как и его предки, был типёном области, а затем, передав эту должность своему брату, принял монашеские обеты. Его монашеское имя — Ситу Гэви Лодрё (тиб. *si tu dge ba'i blo gros*). Кунга Дордже стал настоятелем монастыря Гунгтанг (главного монастыря школы) и возглавил Цалпа Кагью.

Современником Кунги Дордже был известный тибетский ученый Будон Ринчендуб, завершивший многовековой процесс перевода и систематизации тибетского буддийского канона и составивший конечный список текстов Кангьюра и Тенгьюра. Кунга Дордже также не остался в стороне от этой работы и, вероятно, был автором каталога канонических текстов, хранившихся в библиотеке монастыря Цал Гунгтанг. А. И. Востриков указывает, что в списках сочинений тибетских авторов содержатся сведения о существовании этого каталога, но он либо не сохранился, либо пока не обнаружен исследователями [Востриков, 2007, 102].

Публикация и изучение памятника

«Дэбтэр марпо» трижды издавался на тибетском языке. Первая публикация памятника была осуществлена Тибетским институтом в Сиккиме (Индия) в 1961 г. [Red Annals, 1961], затем было издание 1988 г. [Tshal pa, 1981]. Данное исследование основывается на тексте третьего, наиболее полного издания 2004 г. [Дунгасан, 2004]. При его подготовке тибетскими исследователями была проделана обширная работа по сличению восьми найденных на территории Тибетского автономного округа списков сочинения и изданных ранее текстов. Ими были выявлены несоответствия в разных вариантах списков: ошибки в датировках и шестидесятилетних циклах, утраченные в некоторых вариантах фрагменты. Текст был снабжен комментариями редакторов к некоторым топонимам, персоналиям и буддийским терминам. Таким образом, данное издание является наиболее полным доступным на настоящий момент для изучения текстом, однако проблема сравнительного анализа всех возможных списков памятника для установления авторского текста пока не решена.

В 1988 г. «Дэбтэр марпо» был издан на китайском языке [Tshal-pa, 1988], а также дважды выходил на японском языке [Inaba, Satō, 1964; Mitsushima, 1985]. На европейских языках перевод «Дэбтэр марпо» не издавался. Некоторые исследователи использовали материалы данного источника в своих работах [Востриков, 2007, 56–57; Tucci, 1949, 629–630; Бира, 1960; Bira, 1964, 69–81; Haarh, 1969; Пубаев, 1981, 111; Китинов, 2004, 17–18], однако комплексному источниковедческому анализу он не подвергался.

«Дэбтэр марпо» принято датировать 1346 г., этот год указан в самом тексте как год окончания работы, но, по-видимому, к этому времени была создана лишь основная часть произведения. В некоторых главах (например, посвященных истории Кагью) Кунга Дордже доводит повествование до 1363 г. — то есть практически до своей смерти. Интересно, что при описании современных автору событий значительно меняется стиль изложения материала: эти фрагменты текста напоминают, скорее, личный дневник, а не историческую хронику.

Структура и особенности «Дэбтэр марпо»

Обратимся к структуре «Дэбтэр марпо». Текст памятника разделен на 26 глав, весьма различающихся как по объему, так и по характеру изложения исторического материала:

- Глава 1. История рода Будды Шакьямуни.
- Глава 2. Жизнь Просветленного Будды. Три собора. Линия архатов. Как долго будет существовать [Учение Будды]
- Глава 3. Краткое изложение истории индийских правителей и описание системы тибетского летосчисления
- Глава 4. Краткое изложение истории китайских правителей от [династии] Джоу до [династии] Тан
- Глава 5. Краткое изложение истории правителей [династии] Тан и царей Тибета в переводе с китайского на тибетский язык
- Глава 6. Краткое изложение истории правителей Китая от [династии] Лян до [династии] Южная Сун
- Глава 7. Краткое изложение истории правителей тангутов Си Ся
- Глава 8. Краткое изложение истории правителей монголов [династии] Юань
- Глава 9. Краткое изложение истории правителей Тибета
- Глава 10. [О том,] как произошло позднее распространение Дхармы
- Глава 11. Список правителей [области] Нгари и [о том,] как распространялась традиция
- Глава 12. Краткая история рода Сакья
- Глава 13. Краткая история глав школы Сакья
- Глава 14. [О том,] как появились линия передачи Дхармы, линия настоятелей монастырей и линия винаи
- Глава 15. Как возникла линия обетов Панчен
- Глава 16. История возникновения Кадампы
- Глава 17. История возникновения комментаторской традиции в Кадам
- Глава 18. История возникновения традиции устных наставлений в школе Кадам
- Глава 19. История возникновения традиции ламрим в школе Кадам
- Глава 20. Линия настоятелей монастыря Сангпху
- Глава 21. История возникновения Кагьюпы
- Глава 22. История возникновения Дагпо Кагью
- Глава 23. История возникновения Карма Кагью
- Глава 24. История возникновения Пхагдру и Дрикунг Кагью
- Глава 25. История возникновения Цалпа Кагью
- Глава 26. Указ о поддержке монашества, дарованный тибетским монахам во времена императора Тэмура из династии Юань

В структуре «Дэбтэр марпо» можно выделить несколько тематических разделов, различающихся по объему и стилю изложения исторического материала. Кунга Дордже прибегает к ставшей традиционной для тибетских исторических сочинений композиционной схеме: он начинает свое повествование с жизнеописания Будды Шакьямуни, затем излагает историю бытования буддизма на территории Индии и только после этого переходит к китайской истории, рассказу о монголах, тангутах и тибетцах. Данная схема обусловлена концепцией, разрабатываемой всеми тибетскими историками и учеными-буддистами: Тибет является наследником и преемником Индии в деле распространения буддизма. Именно поэтому изложение тибетской истории начиналось с изложения жизни Будды Шакьямуни: автору необходимо было показать преемственность учительских традиций, восходящих к самому великому Учителю. Первые главы сочинения посвящены истории буддизма в Индии, формированию и развитию философских течений. Каждая школа тибетского буддизма была генетически связана с определенными индийскими учителями-махасиддхами и являлась наследницей соответствующих течений в индийском буддизме — и связи эти особо подчеркивались в сочинениях буддийских ученых [Андросов, Леонтьева, 2009, 335–340]. Этот небольшой по объему раздел — лишь вступление к основной части «Дэбтэр марпо», излагающей историю буддизма в Тибете. Этим сочинение Кунги Дордже значительно отличается от труда его современника Будона Ринчендуба [Будон, 1999].

Третья глава «Дэбтэр марпо» посвящена хронологии. Вычисления датировки жизни Будды Шакьямуни и продолжительности существования буддизма на Джамбудвипе после его ухода в нирвану (так называемая буддийская эра) присутствуют во всех крупных памятниках тибетской историографии. Тибетская хронологическая система базировалась на древнеиндийской и китайской традициях и системе Калачакры, получившей распространение в Тибете после перевода на тибетский язык в XI в. текста «Калачакра-тантры». Продолжительность буддийской эры и ее периодизацию первым в Тибете рассчитал ученый школы Сакья Соднам Цзэмо (1142–1182). Эти расчеты были включены им в труд «Дверь, ведущая в учение», составленный в 1167 г. [Соднам Цзэмо, 1994]. Тибетские историки, в том числе и Кунга Дордже, впоследствии опирались на эту систему летосчисления.

Согласно данной системе, буддийская эра разделена на три эпохи и десять периодов. Всего буддийская эра насчитывает 5000 лет, а каждый ее период составляет 500 лет. Первые девять периодов — это время истинного учения.

1. Эпоха плода:
   - 1-й период — архатов — победивших вражду;
   - 2-й период — анагаминов — тех, кто не родится снова;
   - 3-й период — долголетних.

2. Эпоха свершения:
   - 4-й период — тех, кто имеет созерцание ясновидения;
   - 5-й период — тех, кто имеет созерцание самадхи;
   - 6-й период — тех, кто пребывает в нравственном законе.
3. Эпоха основы:
   - 7-й период — тех, кто поступает по Абхидхарме;
   - 8-й период — тех, кто поступает по Сутре;
   - 9-й период — тех, кто поступает по Винае.

После этого три эпохи истинного учения заканчиваются и наступает последний, 10-й период — тех, кто верит лишь в форму религии.

Для расчета лет тибетцы использовали шестидесятилетние и двенадцатилетние циклы. Шестидесятилетний цикл, основанный на наблюдениях за Юпитером и утвердившийся в Тибете после перевода текста «Калачакра-тантры» в 1027 г., применялся при расчете длительных исторических периодов. Двенадцатилетний цикл обычно использовался в повседневной жизни, для указания на относительно недавние события. Все вышеперечисленные системы в совокупности составили основу хронологии, принятой в работе Кунги Дордже, следовавшему в этом вопросе тибетской традиции.

Отличительной чертой «Дэбтэр марпо» в ряде произведений тибетских историков является то, что автор не ограничивается историей собственно Тибета; повествование включает главы, посвященные Китаю, тангутам, монголам, дает представление о политических взаимоотношениях и культурных связях народов Центральной Азии. Особенностью подхода Кунги Дордже является широта привлекаемой им источниковой базы: в своей работе он опирается не только на тибетские, но и на китайские и монгольские документы. В распоряжении Кунги Дордже были переводы китайских и монгольских источников, сделанные некими Ценце Лопеном Шерабом Еше и ламой Ринченом Дагпой. Вопрос об этих переводах еще предстоит изучить, однако с большой долей вероятности можно предположить, что Кунга Дордже опирался на переводы «Цзю Тан шу» («Старая история Тан»). Интересно, что последующие тибетские историки, например, Го Лоцава Шоннупэл и Пятый Далай-лама, в своих работах ссылаются не на сами эти переводы, а указывают, что цитируют фрагменты из «Дэбтэр марпо».

Значительный объем памятника — 17 из 26 глав — посвящен непосредственно истории Тибета с древнейших времен до начала XIV в. Кунга Дордже уделяет внимание и политической истории Тибета, и истории буддизма. Так, одна глава описывает историю древнего царского рода и еще две — правителей Нгари (потомков царской династии, закрепившихся в Западном Тибете) и рода Сакья. Следующие 14 глав рассказывают о распространении буддизма в Тибете, формировании буддийских школ и учительских линий передачи учения, строительстве монастырей, взаимоотношениях с монголами.

Излагая историю школ тибетского буддизма, Кунга Дордже приводит жизнеописания учителей, последовательно возглавлявших эти школы и составляющих их линии преемственности. Намтар (тиб. *rnam thar*, букв. «полное освобождение») — жанр тибетской агиографической литературы, представляющий жизнеописания буддийских учителей, формируется в Тибете в Средние века. По-видимому, он оформляется к XIV в., но корни его уходят в гораздо более ранний период. Тибетские намтары восходят к образцам житийной литературы, переведенной с санскрита, в первую очередь к описанию жизни Будды Шакьямуни (сутра «Лалита-вистара») и рассказам об индийских мастерах буддизма («Жития восьмидесяти четырех сиддхов») [Шиманская, 2014а, 110–117]. Вероятно, прежде чем получить письменную фиксацию, жизнеописания учителей передавались в устной форме.

Тибетские намтары, как правило, выстроены по определенной устоявшейся схеме. Изложение биографических фактов в намтаре тесно связано с описанием важнейших событий и достижений на духовном пути учителя: обстоятельства рождения и сопутствовавшие ему благоприятные знаки; период обучения; встречи с учителями; медитационная практика и успехи в ней; узнавание и признание в качестве тулку (осознанного рождения в новом теле); инаугурации и посвящения; строительство ступ, монастырей и других культовых сооружений; писательская деятельность; участие в политической жизни; описание обстоятельств ухода из жизни и сопутствовавших ему особых знаков; перечисление учеников и последующих держателей линии передачи Учения; указание на особые заслуги этого учителя.

Работавший над своим сочинением в середине XIV в. Кунга Дордже был одним из первых авторов, зафиксировавших в письменном виде жизнеописания учителей. Историк не указал, были в его распоряжении тексты жизнеописаний или он записывал устные рассказы, но можно предположить, что имело место и то и другое. Включал он и описания событий, свидетелем которых был лично либо имел возможность получать информацию о которых от непосредственных участников этих событий. Это заметно по стилю повествования: если жизнеописания учителей, живших за 100–200 лет до автора, довольно формальны, то фрагменты текста, в которых описывается современный Кунге Дордже период, напоминают скорее личный дневник, изобилуют бытовыми подробностями, содержат точные датировки, диалоги и тому подобные детали.

Тибетская историческая литература

Письменность в Тибете возникла лишь в VII в. Важнейшими письменными источниками по раннему периоду тибетской истории выступают источники иноземного происхождения — в первую очередь это китайские династийные хроники, а также рукописи, найденные в Дуньхуане.

Значительную часть сохранившегося в пещерах Могао собрания составляют рукописи на тибетском языке: это буддийские тексты, а также Древнетибетские анналы и Погодовая хроника. Хроника охватывает период в 107 лет, с сер. VII по сер. VIII в., и состоит из десяти глав. Каждому году посвящается всего 3–5 строк. Предположительно она была составлена в 800–840 гг. В данный момент это сочинение хранится в Национальной библиотеке в Париже в составе коллекции Поля Пеллио, оно известно как Pelliot tibétain 1287. Древнетибетские анналы — сочинение, посвященное правлению ценпо Сонгцена Гампо и последующему периоду тибетской истории, вплоть до 764 г., однако начало и конец ее были утрачены. Рукопись оказалась разделенной на два фрагмента; одна часть, Pelliot tibétain 1288, в настоящее время хранится в Национальной библиотеке в Париже, вторая, IOL Tib J 750, — в Британской библиотеке в Лондоне. Эти две рукописи являются самыми ранними из известных исторических сочинений на тибетском языке [Dotson, 2009; Beckwith, 1987].

Начиная с VIII в., времени правления ценпо Трисонга Дэцена (ок. 740 — 798), начинается процесс составления и систематизации текстов буддийского канона. В середине IX в. работа по собиранию и систематизации канона прервалась из-за политики ценпо Дармы (прозванного Лангдармой, Дармой-быком), правившего в 841–842 гг. и запретившего проповедь и практику буддизма в Тибете. Прерванный процесс перевода буддийских текстов был продолжен лишь в XI в. По приглашению правителя Нгари Еше Ода в Тибет прибыл известный буддийский наставник из Индии Атиша (982–1054). Атиша посещал монастыри Нгари и Центрального Тибета, был в Лхасе и в Самье, его учеником был Дромтонпа, ставший впоследствии основателем школы Кадампа. Вклад Атиши в тибетский буддизм велик: это сочинение «Светоч на пути к Пробуждению» [Атиша, 2000] и другие его труды [Williams, 1989], знакомство тибетцев с системой Калачакры, утверждение винаи в монастырях. Атишу почитают в Тибете как воплощение Бодхисаттвы мудрости Манджушри. В Западном Тибете в XI в. учил знаменитый переводчик и учитель Марпа-лоцава (1012–1097), к которому восходит тибетская школа Кагью [Андросов, Леонтьева, 2009].

В XI в. начинается период постепенного возрождения буддизма и второй этап распространения и закрепления Учения в Тибете, а Западный Тибет стал одним из мест возрождения переводческой традиции. От начала «второй волны» прихода буддизма в Тибет до кодификации буддийского канона прошло около трех веков. «В XI–XIII вв. существовали разные варианты переводов сочинений, включенных в корпус тибетского буддийского канона, перед тибетскими учеными стояла нелегкая задача по систематизации и кодификации всей буддийской литературы на тибетском языке. Этот процесс закончился только к 1322 г., когда Будон написал „Историю Буддизма в Индии и Тибете“, где дал список текстов, вошедших в канон. Начиная с первой половины XIV в. тибетский канон

имеет тот вид (состав произведений, авторов, переводчиков), в котором он дошел до наших дней» [Болсохоева и др., 1989, 36].

Принято считать, что Будон Ринчендуб (1290–1364) зафиксировал буддийский канон в 1322 г. Но его труд был итогом довольно длительного процесса переводческой и редакторской работы многих людей. К XIV в. самой обширной коллекцией буддийских текстов обладал монастырь Нартанг, в нем работали многие переводчики. Шоннупэл указывает, что примерно две трети канона были собраны монахами Нартанга [Шоннупэл, 2001]. Чомдан Ригпаи Ральди в XIV в. составил каталог этого собрания. Будон Ринчендуб пробыл в Нартанге около десяти лет, затем он перевез копию текстов нартанского Тенгьюра в удельное княжество Шалу в Цанге, в одноименный монастырь, где продолжил работу, став настоятелем этого монастыря. Будон переработал и дополнил нартанское собрание, включил в него ряд текстов из библиотеки монастыря Шалу, дополнил собственными переводами некоторых сочинений. Кроме того, им была проведена большая работа по сбору и систематизации раздела тантр канона. Кангьюр и Тенгьюр, составленные Будоном Ринчендубом, послужили образцом для последующих изданий — выполненных в Нартане, Пекине, Дэргэ, Чонэ и Хурэ [Там же, 36–38].

Однако в истории сложения тибетского буддийского канона еще много неясного: например, мало известно о предшествовавших редакциях, промежуточных версиях канона. И в этом отношении «Дэбтэр марпо» может послужить ценным источником для изучения истории составления канона, так как содержит сведения не просто очевидца, но и непосредственного участника данного процесса. Известно также, что Кунга Дордже приглашал Будона в свой монастырь Цал Гунтанг, чтобы тот мог ознакомиться с хранящимися там книгами и документами. Библиотека Цал славилась своим богатейшим собранием. Также есть сведения, позволяющие предполагать, что Кунгой Дордже был составлен, по-видимому, не сохранившийся до наших дней либо пока не обнаруженный каталог Кангьюра монастыря Цал Гунгтанг: как указал А.И. Востриков, сведения о существовании данного каталога содержатся в списках литературы тибетских авторов [Востриков, 2007, 102]. Интересен факт, что одни и те же люди в Тибете занимались и кодификацией канона, и написанием истории.

Первую в западной тибетологии классификацию тибетской литературы предложил А.И. Востриков [Востриков, 2007]. Однако эта классификация затрагивает только историческую литературу и не учитывает прочие жанры. В качестве основных разновидностей тибетских исторических произведений он выделял: летописи *(lo rgyus)*; генеалогические сочинения *(rgyal rabs, jo rabs, gdung rabs)*; истории линий настоятелей монастырей *(gdan rabs)*; истории линий тулку — лам-перерожденцев *('khrungs rabs)*; хронологические трактаты *(bstan rtsis)*; сочинения сводного характера, посвященные изложению истории и философии религии *(chos 'byung)*.

Также он относил к исторической литературе: биографическую и мемуарную литературу *(rnam thar, thob yig)*; историко-библиографические и историко-географические описания *(dkar chag, gnas bshad)*; предания *(gtam rgyud)* об отдельных событиях и лицах.

Следует отметить, что в список исторической литературы А. И. Востриков не включает произведения исключительно религиозного характера, однако относит сюда некоторые виды произведений, которые, несомненно, являются историческими источниками, но тем не менее могут именоваться скорее справочной литературой, нежели историческими сочинениями (например, карчаги), или те, которые относятся к фольклору (предания, эпос).

Более подробная классификация тибетской литературы была опубликована в труде Дж. Кабезона и Р. Джексона [Cabezon, Jackson, 1996]. Она гораздо шире по охвату и включает не только историческую литературу, но и нарративную, философскую, религиозную и др. Исследователи выделяют семь больших групп: 1) историческая и биографическая литература; 2) канонические и квазиканонические тексты; 3) философская литература; 4) литература, посвященная пути практики; 5) ритуалы; 6) художественная литература; 7) руководства и ссылочная литература.

«Дэбтэр марпо» — это сложное по структуре сочинение, отдельные главы которого можно отнести к разным жанрам исторических произведений: династийным и генеалогическим хроникам, намтарам, линиям настоятелей монастырей, хронологическим трактатам и т. п. Этот труд был создан на основе материалов целого ряда произведений оригинальной тибетской литературы, документов и источников тибетского, монгольского, китайского и индийского происхождения.

Следуя классификации А. И. Вострикова, «Дэбтэр марпо» можно отнести к сочинениям сводного характера, посвященных изложению истории и философии религии *(chos 'byung)*. Кроме «Дэбтэр марпо» к этой категории исторических трудов относятся такие произведения, как «История буддизма» Будона Ринчендуба (XIV в.), «Светлое зерцало истории царских родословных» Сакья Сонама Гьялцана (XIV в.), «Синяя Летопись» Го Лоцавы Шоннупэла (XV в.), «История Тибета» Далай-ламы Лобсана Гьямцо (XVII в.), «Пагсам-джонсан» Сумба Кханбо Еше Палджора (XVIII в.) и другие сочинения. «Дэбтэр марпо» был составлен в ранний период тибетской историографии, и его автор Кунга Дордже был одним из первых значительных историографов Тибета. Текст памятника во многом послужил источником сведений и образцом для более поздних историков, о чем свидетельствуют многочисленные ссылки на это произведение в позднейших текстах.

Кунга Дордже был не только иерархом, возглавлявшим одну из буддийских школ, но и крупным буддийским ученым средневекового Тибета, обладавшим широкими познаниями как в истории Центральной Азии,

так и в буддийском каноне, и имевшим в своем распоряжении значительные собрания буддийских текстов и исторических документов.

Деятельность Кунги Дордже проистекала из занимаемого им положения и задач, которые выдвигала политическая обстановка в стране, а именно необходимости систематизации комплекса буддийских текстов и создания историографических концепций истории Тибета. Написание исторических произведений было обусловлено не только духовными потребностями, но и являлось важнейшей политической задачей: необходимо было обосновать идею Тибета как единого государства, с давних времен воспринявшего буддизм из Индии, и показать, что тибетские школы и линии буддийских учителей являются прямыми наследниками индийских учителей и восходят непосредственно к Будде Шакьямуни.

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. 512 с.
2. Атиша, 2000 — Атиша. Светоч на пути к Пробуждению // Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Пробуждения. Т. 2. СПб, Нартанг, 2000. С. 133–146.
3. Бира, 1960 — Бира Ш. Вопросы истории, культуры и историографии МНР. Улаанбаатар, 1960. 328 с.
4. Болсохоева и др., 1989 — Болсохоева Н.Д., Ванчикова Ц.П., Дашиев Д.Б. и др. Введение в изучение Ганчжура и Данчжура: Историко-библиографический очерк / отв. ред. Р.Е. Пубаев. Новосибирск: Наука, 1989. С. 36–38.
5. Будон, 1999 — Будон, Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет) / пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера, пер. с англ. А.М. Донца. СПб.: Евразия, 1999. 336 с.
6. Востриков, 2007 — Востриков А.И. Тибетская историческая литература. СПб., 2007. 336 с.
7. Гой-лоцава, 2001 — Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете. VI–XV вв. Пер. с тиб. Ю.Н. Рериха. Пер. с англ. О.В. Альбедиля и Е.Ю. Харьковой. СПб.: Евразия, 2001. 767 с.
8. Дунгасан, 2014 — Дунгасан Шильеджэ. Комментарии к «Красной истории». Пекин: Миньцзу чубаньше, 2014. 485 с.
9. Китинов, 2004 — Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М.: Т-во научных изданий КМК, 2004. 190 с.
10. Пагсам Джонсан, 1991 — Пагсам Джонсан: история и хронология Тибета / пер. с тибетского, предисловие и комментарий Р.Е. Пубаева. Новосибирск: Наука, 1991. 256 с.

11. Пубаев, 1981 — Пубаев Р. Е. «Пагсам-чжонсан» — памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск: Наука, 1981.
12. Соднам-Цзэмо, 1994 — Соднам-Цзэмо. Дверь, ведущая в Учение (Чойла-чжугбиго) / пер. с тиб., послесл. и комм. Р. Н. Крапивиной. СПб: Дацан Гунзэчойнэй, 1994. 224 с.
13. Тибетская летопись, 1961 — Тибетская летопись «Светлое зерцало царских родословных» / пер., вступ. статья и комм. Б. И. Кузнецова. Л., 1961. 122 с.
14. Шиманская, 2014а — Шиманская А. А. Жанр намтара в тибетской литературе // Религиоведение. 2014. Т. 3. С. 110–117.
15. 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.
16. Beckwith, 1987 — Beckwith, C. I. The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages. Princeton: Princeton University Press, 1987.
17. Bira, 1964 — Bira S. Some Remarks on the Hu-lan deb-ther of Kun-dga' rdo-rje // AOH. T. 17. Budapest, 1964. Pp. 69–81.
18. Cabezon, Jackson, 1996 — Cabezon J. I., Jackson R. (editors). Tibetan Literature: Studies in Gentre. New York, 1996. 549 pp.
19. Dotson, 2009 — Dotson B. The Old Tibetan Annals: An Annotated Translation of Tibet's First History / With an annotated cartographical documentation by Hazod G. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009. 319 pp.
20. Haarh, 1969 — Haarh E. The Yar-lung dynasty. Kobenhavn, 1969.
21. Inaba, Satō, 1964 — Inaba Shōju, Satō Hisashi. Furan teputeru (hu-lan deb-ther). Chibetto nendaiki (hu-lan deb-ther). Kioto: Hōzōkan, 1964.
22. Mitsushima, 1985 — Mitsushima Tatasu. Bonkyō Ramakyō shiryō ni yoru Toban no kenkyū. Tokio: Seibuno, 1985.
23. Red Annals, 1961 — Red Annals, The. Part 1. Tibetan Text. Gangtok, Sikkim, 1961.
24. Thal pa, 1981 — Tshal pa kun dga rdo rjes brtsams. Deb ther dmar po. Beijin, 1981.
25. Tshal-pa, 1988 — Tshal-pa Kun-dga-rdo-rje: Xizang ren min chu ban she. Hong shi, 1988.
26. Tucci, 1949 — Tucci G. Tibetan Painted Scrolls. Vol. 1–3. Roma, 1949.
27. Williams, 1989 — Williams P. Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations. — Routledge, 1989.

Щербакова Л. В.
Астрахань

Ламаистские представления астраханских калмыков на рубеже XIX–XX вв. по описанию православных миссионеров (по материалам «Астраханских епархиальных ведомостей»)

Согласно историческим данным, впервые калмыки появились в пределах Астраханского края в 1630 г. Их возглавлял предводитель рода Торгоутов Хо-Урлюк. При его сыне и преемнике Шукур-Дайчине в 1655 г. калмыки признали себя подданными русского царя [Об астраханских калмыках, 1875, № 1, 24]. Внук последнего — Аюка-Хан, управлявший своим народом более 60 лет, не только стремился поддерживать связь с Тибетом, но и установил дружественные отношения с местными православными иерархами. Известно, что, с одной стороны, в 1690 г. Далай-лама даровал Аюке титул хана и «печать на это достоинство», с другой — в 1705 г. во время астраханского стрелецкого бунта именно хан Аюка дал убежище и защиту астраханскому митрополиту Сампсону [Там же, № 2, 14]. Собственно, в это же время началась миссионерская деятельность православной церкви среди калмыков, чему Аюка, поддерживая связь с Тибетом и китайским императором, не выказывал препятствия.

Астраханская губерния в религиозном плане представляла собой сложное явление. Помимо того, что с конца XVII столетия она стала прибежищем для староверов и сектантов, в ней также обитали народы, принадлежавшие к различным религиям и конфессиям. Поэтому от местных иерархов требовалась постоянная неустанная деятельность по контролю над всеми иноверцами и по обращению их в православную веру. Но если при Петре I и его ближайших преемниках дело обращения калмыков еще как-то продвигалось — благодаря стремлениям иеромонаха Никодима,

то со второй половины XVIII в. и до 1870-х гг. в данном процессе не наблюдалось существенных подвижек. Вследствие этого в 1875 г. новый епископ Астраханский и Енотаевский Хрисанф поставил перед епархией, наряду с другими целями, приоритетную задачу просвещения калмыков и их обрусения. Для этого уже в первом выпуске газеты «Астраханские епархиальные ведомости», которая начала издаваться при Хрисанфе, было решено публиковать регулярные отчеты Комитета Православного миссионерского общества, а в неофициальном отделе газеты — «сведения и заметки о религиозно-нравственном быте инородцев Астраханской епархии» [Там же, № 1, 23].

Впрочем, и ранее в Астраханской епархии осуществлялась деятельность, направленная на просвещение калмыцкого народа. Заключалась она преимущественно в создании школ для калмыцких детей и решении вопросов адаптации крещеных калмыков, которые переходили к оседлому образу жизни и в результате этого теряли связь со своим народом. Предпринимались попытки также приспособить крещеных калмыков и к привычным для них бытовым условиям, если они изъявляли к этому желание. Для этого необходимо было изучить условия их повседневной жизни. Миссионеры полагали, что обстоятельное знание истории, религии, нравов и обычаев инородцев позволит более успешно осуществлять обращение последних в христианскую веру. Так, в 1871 г. по решению епископа Феогноста местный миссионер вместе с одним из самых успешных выпускников семинарии, знавшие калмыцкий язык, были направлены в калмыцкий улус для ближайшего ознакомления с бытом калмыков. Для поездки была выбрана летняя ставка калмыцких князей Тюменей — Тюменевка, расположенная в 80 верстах от Астрахани, вверх по Волге. Отчет о данной поездке спустя четыре года был опубликован в нескольких номерах «Астраханских епархиальных ведомостей». В связи с этим можно не без оснований утверждать, что данная газета, регулярно публиковавшая подобные сведения, представляет собой важный источник по истории различных народов, населявших Астраханскую губернию в дореволюционный период.

Наиболее полно и основательно в газете составлена история религиозного быта и нравов калмыков, так как именно данный народ считался лучше всего предназначенным для обращения в православие. Несмотря на то что калмыки со времен своего обоснования в пределах Российской империи оставались почти неизменными «в религиозных понятиях, в патриархальном образе жизни, в нравах и обычаях» [Об астраханских калмыках, 1875, № 1, 23], они с большим уважением относились к христианской церкви, ее обрядам и святым. По уверениям некоторых миссионеров, они неоднократно встречали изображения православных святых и Спаса в домах знатных калмыков. Как писал один из миссионеров, всем жителям губернии небезызвестно, что калмыки «ходят в христианские

храмы, ставят перед иконами свечи, особенно чествуют Святителя Николая Угодника, служат молебны, искренно верят в рассказы о христианских чудотворцах, дают детям имена святых… К русским священникам многие калмыки подходят под благословение и прикладываются во время молебнов к св. кресту» [Там же, № 2, 18–19]. К тому же калмыки, по замечаниям миссионеров, всегда проявляли особую даровитость и высокую способность к обучению, отличались трудолюбием, честностью и многими другими достоинствами. Это тоже способствовало большому расположению к ним церковных просветителей. Нравственные законы, на которых основана христианская традиция, также разделялись ламаитами в силу их основания на началах любви, трактовавшихся ими достаточно широко: ламаит должен был любить всех живых существ вообще, а не только всех людей [Несколько дней, 1875, № 13, 11].

В религиозном отношении калмыки признавались последователями Будды и объявлялись буддистами. Однако, по уверениям миссионеров, современный им ламаизм калмыков являлся «грубым искажением древнего буддизма». Последний «скорее был религиозно-философской системой, отрицавшей бытие богов, как личных высших существ, и их влияние на судьбу человека, чем религией в собственном смысле слова. Современный же ламаизм есть грубейшее идолопоклонство: он признает бесчисленное множество богов, добрых и злых духов…; он приписывает божественное достоинство и поклоняется как богам даже людям, живущим еще здесь на земле» [Об астраханских калмыках, 1875, № 2, 16]. Это давало основание представителям религиозных и светских властей в России называть астраханских калмыков язычниками.

Что, собственно, представляла собой религиозная жизнь калмыцкого народа, по описаниям миссионеров? Объем данной статьи не позволяет нам рассмотреть настоящий вопрос достаточно подробно, поэтому остановимся на ключевых моментах. Богослужение у калмыков ведется на тибетском языке, знанием которого обладают немногие представители духовенства. Большинство умеют лишь читать и иногда писать по-тибетски. В процессе богослужения принимают участие только священнослужители. Последние разделяются на три категории. Высшие — гелюнги, ниже уровнем идут гецюлы. Обе категории священников относятся к монашествующим, строго соблюдающим обет безбрачия. А низшее духовенство представлено манчжиками, готовящимися стать гецюлами. Впрочем, отношения в среде духовенства более сложны и иерархичны. Так, среди гелюнгов выделяются бакши (учителя веры, настоятели) и бурхачи (наблюдатели за чистотой и порядком в храме).

Жилища гелюнгов устроены наподобие капищ, то есть представляют собой своеобразное святилище. В них устроены специальные места, в которых расположены литые изображения бурханов (статуи святых) и небольшие миски из металла для жертвенных приношений, в качестве

которых чаще всего используют зерна и плоды. На подобном алтаре также возжигаются курительные пахучие свечи — кючжи. В большинстве своем калмыцкие храмы — хурулы — представляют собой походные кибитки (кюри) в силу кочевого образа жизни калмыков. На зимних кочевьях возводятся хурулы из дерева или камней. Они называются сюмэ, а у простолюдинов — чонджи.

Кюри, в которых помещаются изображения бурханов, носят название бурхани-оргэ и имеют конусообразную форму. Цвет войлока, которым их покрывают, значительно белее, чем на обычных кибитках. В период с весны до поздней осени хурулы несколько раз меняют свое местоположение вслед за перекочевавшим населением. Вернее, народ располагается на временное пристанище там, где укажет духовенство. Главное условие — наличие источника пресной воды. Как только место будет определено, начинаются сборы. В специальные ящики укладывают бурханы — статуи богов и иные священные изображения, затем укладывают номы и оставшиеся священные предметы. Повозки, предназначенные для перевозки священных артефактов, украшаются флагами с молитвенными надписями на тибетском языке. Отливное изображения Далай-ламы помещают на седло белой лошади, в переходе ее будут сопровождать два гелюнга. В специально указанный зурхачеем (астрологом) день все трогаются с места [Смирнов, 1879, № 7, 103–105].

Расположившись на новом месте, устанавливают одну или несколько бурхани-оргэ, в зависимости от величины временного поселения. Кибитки бакши и главная кюря ставятся рядом, в центре поселения, остальные кибитки духовенства располагаются по кругу. За священным кругом устанавливаются хозяйственные кибитки и кибитки прислуги. Внутри хурульные кибитки имеют одинаковые украшение и расположение священных объектов. Напротив двери, которые всегда выходят на юг, устраивается лаври — род полога, сделанного из ситца или шелка. Под ним ставится жертвенный стол, обтянутый материей. В глубине его помещаются статуи бурханов, центральное место среди которых занимает изображение Далай-ламы. Статуи чаще всего делаются из меди и покрываются золотом. На зимних кочевьях статуи покрываются дорогой одеждой. Самыми значимыми и наиболее почитаемыми бурханами являются восемь божеств: Абида-Бурхан — бог, заведующий раем и считающийся отцом богов и основателем мира; Мандзошир — нестареющий, занимается устройством мира; Нидюбэр-Узюкчи — всевидящий; Шакджи-муни, основатель религии; Майдари — Бурхан, который будет управлять миром после Шакджи-муни; Оточи-бурхан — бог врачевания; Дайчин — бог войны, он, в отличие от предыдущих божеств, изображаемых чаще всего в сидящей позе, с поджатыми ногами, изображается всадником; и Дарька (Махамая) — мать Будды Шакджи-муни. Перед статуями на столе ставятся сосуды со священной водой, с обеих сторон от этих сосудов

устанавливаются искусственные цветы, символизирующие райский цветок Бадму-ланхова, из сердцевины которого Абида произвел воздух при сотворении мира. Рядом расставляются миски с плодами и зернами и свечи из ароматических растений. Во время службы перед статуями зажигают зулы — металлические миски, заполненные маслом или салом, с фитильком посредине [Смирнов, 1879, № 8, 124–127].

Помимо статуй кибитку могут украшать и рисунки различных мифологических существ и божеств, почитаемых буддистами. Еще одним украшением является Чимык — куски материи, сшитые в виде лент, красного, желтого, синего и белого цветов. На запад от жертвенного стола стоят полки с номами. Данные книги не имеют переплетов для удобства чтения, так как во время богослужений их могут читать одновременно несколько священников, каждый свои страницы. С восточной стороны ставят кюрдю разных величин. Это специальные приспособления в виде продолговатого барабана, утвержденного на шпиле. На его поверхности разными красками написаны слова, произнесенные Абидой-бурханом при сотворении мира: «ом-ма-ни-пад-мэ-хом». Каждый поворот курдю заменяет чтение молитв. По обе стороны кибитки располагаются также и музыкальные инструменты, которые священники используют в богослужении [Смирнов, 1879, № 9, 140–142]. Игра на различных инструментах необходима, чтобы отгонять злых духов от жилищ калмыков, поэтому издаваемые во время богослужения звуки не отличаются благозвучием и мелодичностью, в отличие от духовного пения, сопровождающего чтение молитв [Там же, № 15, 247].

Простые калмыки, чья религиозная жизнь протекает вне богослужений духовенства, являются при этом очень набожными. Каждая семья стремится украсить свою кибитку различными религиозными артефактами. Все, кто может себе это позволить, содержат в специальном ящике (в левой стороне от входа в кибитку) священные книги (номы), над дверью вывешивают написанные на бумаге различные магические формулы и изречения. Набожные калмыки вешают себе на шею зашитую в кожу или материю написанную молитву, приобретаемую во время рождения ребенка у гелюнгов. Главной молитвенной формулой является *зурган-узюк* — «ом-ма-ни-пад-мэ-хом», которую калмыки часто повторяют [Об астраханских калмыках, 1875, № 2, 17–18]. В жертву бурханам калмыки могут приносить все, что люди употребляют в пищу. Исключение составляют лишь мясо лошадей и водка. Особое значение калмыки придают постам — мацакам. Мацаки бывают каждый месяц 8, 15 и 30-го числа. В это день запрещается убийство живых существ [Несколько дней, № 13, 10–11]. Духовенство в посты питается лишь чаем и молоком.

В повседневных делах калмыки стараются задобрить различных духов. Так, один из миссионеров наблюдал, как во время приготовления местной водки, арки, хозяин кибитки, зачерпывая из свежеприготовленного напитка и выплескивая несколько капель под огонь, в верхнее отверстие

и в дверь кибитки, приносил жертвы соответственно огню, покровителю кибитки и умершим предкам. Последнее выплескивание хозяин сделал себе через спину, в направлении бурханов, расположенных в почетном месте [Там же, № 8, 14]. К умершим предкам у калмыков сохранялось двоякое отношение. С одной стороны, они поклоняются им как язычники, с другой — придерживаются буддийских представлений о реинкарнации. Так, по сведениям священника А. Воронцова, калмыки не только не смущались тем обстоятельством, что труп умершего от оспы соплеменника довольно быстро растерзали собаки, но и даже радовались этому. По их утверждению, чем скорее будет уничтожен труп умершего, тем быстрее «его душа отправится на тот свет к Эрлику и переселится в другое животное» [Воронцов, 1876, № 19, 14]. Если место, назначенное для переселения души, по утверждению зурхачея, будет слишком низким, можно за определенное подношение попросить астролога о ходатайстве об умершем перед бурханами [Смирнов, 1879, № 19, 305].

Для простых калмыков большое значение имеют праздники. Самыми главными из них являются те, которые соотносятся с главными событиями жизни населения, привязанными к временам года. Зимний праздник Нового года — Зул — приходится на 25 ноября. Праздник назван так по использованию своеобразных лампад при богослужении. Каждый глава семейства приносит несколько зул, по количеству человек в его семье. Фитиль в зуле должен содержать столько ниточек, сколько лет данному члену семьи. По качеству горения зулы определяют судьбу данного человека на ближайший год. Возжигание зулы на Новый год расценивается как жертва солнцу, состоящему, по учению ламаитов, из огня и стекла [Смирнов, 1879, № 20, 323, 326].

Весенний праздник Цаган-Сар начинается от одной недели до шести. С этого праздника начиналась перекочевка калмыков. По этому случаю все население одевает лучшую одежду и соревнуется в скачках и управлении лошадьми. С началом весны связаны богатые мифологические представления, основанные на вере в то, что различные духи вступают друг с другом в борьбу. Злые духи, в первую очередь Ассури, стремятся помешать Луусун-хану — «царю драконов» — оживить растительный мир после зимнего сна [Там же, № 21, 339–340]. Вся обрядовая деятельность во время празднования Цаган-Сара призвана прославлять победы добрых духов над злыми. Убийство живых существ в эти дни запрещается, поэтому за несколько дней до праздника убивают столько баранов и иного скота, чтобы хватило на пару недель. В эти дни принято устраивать застолья для сородичей и ходить в гости друг к другу. Интересен обычай продавать свои тулупы после праздника, что символизирует приход тепла.

В день майского полнолуния отмечается Урус-Сар — праздник благополучного приплода животных и полного развития степной растительности. Хурульные кибитки украшаются зелеными ветками и травой.

После богослужения гелюнги в степи опрыскивают стада смесью коровьего молока и масла. Если рядом расположены река или ильмень, то гелюнги пускают на воду хлебы, принесенные в жертву бурханам [Там же, № 24, 383–384].

Осенним праздником (в августовское полнолуние) можно назвать Майдарин-гэгэн — поклонение лику Майдари. Этот праздник отмечается вне хурула. Калмыки приносят жертвы огню осени, прося защиты у огня в предстоящее зимнее время. Огонь и вода почитаются калмыками как особые стихии, поэтому у них запрещено лить воду в огонь [Там же, № 25, 409].

Описания религиозного быта калмыцкого народа православными миссионерами достаточно красочны и подробны. Они содержат разнообразную информацию по мифологическим представлениям, содержат описание повседневной жизни калмыков. Благодаря миссионерским отчетам мы можем подробно представить жизнь калмыков в период, когда они еще сохраняли кочевой образ жизни.

Литература

1. Воронцов, 1876 — Воронцов А. Несколько слов о современном положении калмыков, кочующих в Астраханской губернии // Астраханские епархиальные ведомости. 1876. № 18: с. 3–9; № 19: с. 7–14.
2. Несколько дней, 1875 — Несколько дней пребывания моего в Тюменевке // Астраханские епархиальные ведомости. 1875. № 6: с. 15–18; № 8: с. 10–14; № 9: с. 9–12; № 10: с. 8–13; № 12: с. 9–13; № 13: с. 10–12.
3. Об астраханских калмыках, 1875 — Об астраханских калмыках // Астраханские епархиальные ведомости. 1875. № 1: с. 22–24; № 2: с. 14–21.
4. Смирнов, 1879 — Смирнов П. Несколько слов о хурулах, богослужении и празднествах, отправляемых калмыками, кочующими в Астраханской губернии // Астраханские епархиальные ведомости. 1879. № 7: с. 103–108; № 8: с. 123–127; № 9: с. 138–142; № 15: с. 244–248; № 16: с. 262–265; № 19: с. 302–306; № 20: с. 322–326; № 21: с. 337–343; № 22: с. 356–360; № 23: с. 367–370; № 24: с. 383–388; № 25: с. 402–409.

Текст — дискурс — перевод

3

Text–Discourse–Translation

Загумённов Б. И.
Санкт-Петербург

Живое существо: структура и путь

1. Время от времени возникает вопрос: что такое буддизм (веданта, йога и т. д.) — это философия, религия или психология? Краткий ответ таков: это **религиозно-философская система,** путь от обыденности самсары к высшей реальности (скр. *парамартха*). В своей сути это радикальное изменение сознания, всей личности и выход за ее пределы. Но для изменения необходимо знание. Подлинный буддизм на всех уровнях (включая ваджраяну) неотрывен от постоянного самопознания и осознавания.

Что же мешает нам измениться? Ответ очевиден: привязанность к эго, инерция нашей психики, сознания. Мы заинтересованы по-настоящему прежде всего в самих себе, на этом основаны ценности нашего общества. «Все человеческие проблемы возникают из этого чрезвычайно сложного, живого центра, который является „мной“, и человек, желающий открывать его тонкие особенности, должен быть осознающим без предубежденности, внимательным без выбирания» [Кришнамурти, 2016, 53].

1а. Действительно, радикальное преобразование жизни человечества до сих пор мало удавалось. Например, христианство. Возникнув во времена тотального кризиса античного мира, оно имело целью полное преображение, «рождение свыше». Но, как видим из истории, в целом христианские общества мало изменились. Всё время происходит одно и то же: духовной жизнью живут немногие, их недостаточно, чтобы преобразовать общество в целом. Христианство нередко превращалось в свою противоположность — в антихристианство (вспомним «Легенду о великом инквизиторе» Достоевского).

1б. Также и буддизм может проявляться как антибуддизм, например, как «текстояна» (исключительно теоретическое изучение), вопреки ясным предписаниям практиковать («йога познается через йогу»). Как говорил Атиша, «хотя вы занимаетесь медитацией и вас считают святым и мудрым учителем, но если вы не оставите восемь мирских дхарм, то, что бы вы ни делали, всё будет служить лишь целям этой (мирской) жизни, и в будущем вы не найдете правильного пути» [Атиша, 1995, 14].

2. Живое существо (тиб. *семс.чан*), обитатель самсары, понимается в буддизме как то, что обладает психикой: люди, животные. Растения — ниже этого уровня и не входят в сферу «круговорота бытия», а будды — выше, они вышли из этого круговорота. Человек есть **микрокосм:** он включает в себя то, что относится к «мертвой природе» (химические элементы), к растениям, к животным, к собственно человеку (самосознание) и (потенциально, а иногда актуально) то, что как бы выходит за пределы человека (сверхсознание, «пробуждение»).

3. Всё в мире находится в **движении,** изменении; но если явление меняется со временем, то оно (например, религия) неизбежно накапливает что-то устаревшее и назревает необходимость в модернизации. Этому обновлению противостоит инертность нашей психики и склонность создавать «системы».

3а. Но! Если истина, или реальность, есть **процесс,** то невозможны никакие «окончательные» истины. «Ради истины мы должны отказаться от любых абсолютов в пользу ясного, хотя и всегда частичного знания, которое накапливается постепенно и никогда не может охватить всего. Полнота целого принципиально недоступна человеческому знанию, связанному фактором времени… Всякая попытка создать целостную схему человека обречена на неудачу» [Ясперс, 1997, 279, 897–898].

Будда Шакьямуни говорил о бесполезности «космологических» размышлений для духовной практики. И однако же позже в системе буддизма мы встречаем учение о колоссальном космологическом и историческом времени, космографию с горой Меру и т. д. Кто-то из русских мыслителей XIX в. остроумно заметил: «Человечество всё никак не может бросить **детскую замашку** строить системы мира из двух десятков собранных кирпичей». И мы никак не хотим оставить и «праздные вопросы» о «началах и концах»...

Известны древнейшие мысли о возникновении мира. Библия торжественно провозглашает: «В начале Бог сотворил небо и землю...» Автор «космогонического» гимна Ригведы не столь категоричен:

> Откуда это творение появилось:
> Может, само создало себя, может, нет —
> Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем небе,
> Только он знает или же не знает.
> [Ригведа, 1972, 263.]

Еще более агностичен Омар Хайям:

> Это море бытия возникло из ***сокровенного,***
> Нет такого человека, который просверлил бы жемчужину раскрытия этой [тайны].

Все люди говорили что-нибудь, [исходя] из [своей] выгоды,
[А] о том, что оно есть [на самом деле], никто не знает, что сказать.

[Омар Хайям, 1959, 82.]

Но в буддизме (Нагарджуна) и в адвайта-веданте мы встречаем и радикально другой подход: существует лишь высшая реальность, а возникновение воспринимаемого мира — род иллюзии. В «высших состояниях» исчезает двойственность (деление на субъект и объект); это, собственно, не познание, а без-субъектное переживание (анубхава) высшей реальности. Эта двойственность обозначается в учении махаяны как коренное неведение (авидья), как неверное постижение реальности.

Как это соотносится с тем, что всякая наука связана именно с изучением объекта, с троицей «познающий-познание-познаваемое»?

4. Каков «контекст» существования современного человека? Этот контекст — вся Вселенная; мега-, макро- и микромир. Это космогенез, астрогенез, планетогенез, в том числе возникновение Земли, биогенез, психогенез, антропогенез и социогенез (формирование человека и общества), и тенденции формирования будущего. Жизнь человека определяется прошлым, настоящим и будущим; ближайшим окружением и дальним космосом; бессознательной наследственностью, воспитанием и собственным самосознанием.

Космогенез представлен Большим взрывом (13,8 млрд лет назад) и расширением Вселенной... (Но возникает вопрос: а *что* было до Взрыва, а также: единственна ли наблюдаемая нами Вселенная или существует «множество миров»?) Последовательно возникли: элементарные частицы, химические элементы, звезды и планеты, множество различных веществ. До недавнего времени мы знали только планеты Солнечной системы, но теперь открыты тысячи **экзопланет.** Однако пока нам недоступна ни одна обитаемая планета, кроме Земли (возраст около 4,6 млрд лет), история которой более или менее известна только со времени возникновения земной коры и появления жизни (около 3,8 млрд лет назад).

4а. Биогенез. Очевидный факт: жизнь существует. Но как она возникла — неизвестно; есть лишь верования, предположения и гипотезы. — Сотворена богом. Высшей цивилизацией. Гипотеза панспермии. Гипотеза самозарождения. Но по учениям буддизма и индуизма жизнь (живые существа) существовала **извечно,** и потому нет смысла говорить о ее начале.

Каковы **условия** возникновения и существования живого? Самое необходимое — **источник энергии** (звезда, термальный источник), химические элементы (водород, кислород...) и более сложные вещества, из которых строится живой организм; **вода** в жидком состоянии, что подразумевает определенную температуру, умеренную силу тяжести на **твердой** планете и т. д.

Каковы **признаки** живого? Живое существует в виде **организмов,** они состоят из **протоплазмы** (вещество, которое не встречается в неживой природе); они имеют **клеточное строение** (кроме вирусов). Еще: получение и усвоение веществ, энергии и информации из окружающей среды **(обмен веществ),** рост и развитие, размножение. Способность адекватно реагировать на внешние воздействия. Врожденная **генетическая программа** и способность к мутациям. Движение — самопроизвольное у животных и более медленное и пассивное у растений. Потребность любого организма — сохранение **гомеостаза** (постоянства внутренней среды), именно отклонения от его нормальных параметров вызывают голод, жажду и т. п.

Но не все убеждены в том, что этих признаков достаточно для проведения границы между живым и неживым...

Наибольшие затруднения — с **определением жизни,** вот некоторые дефиниции: (1) совокупность функций, противостоящих смерти; (2) состояние животного или растения, при котором его органы способны выполнять свои функции; (3) «самоподдержание, самовоспроизведение и саморазвитие больших систем, элементарно состоящих из сложных органических молекул, происходящее в результате обмена веществ внутри этих молекул и между ними, а одновременно с внешней средой на основе затраты получаемой извне энергии и информации» [Реймерс, 1991, 163].

5. Антропогенез, животное и человек. Если еще нет полной определенности в происхождении (от кого?) современного человека, то все же признано, что он так или иначе произошел от менее совершенных **животных предков.** Антропогенез описан в многочисленной литературе, поэтому, не задерживаясь на подробностях, отметим **отличия человека от животных.** (А) Тело: большой и сложный мозг, прямохождение и использование рук; (Б) материальная жизнь: использование в процессе труда элементов неживой природы (камень, металлы и т. д.) для изготовления орудий труда, «приручение» огня; использование живой природы: (а) одомашнивание растений (пшеница, рис и т. д.); (б) приручение животных (собака, лошадь, корова) и использование их для охраны, пищи, работы и пр. и создание в результате — так называемой второй природы, в которой живет человек; (В) духовная жизнь: «слово» (язык, членораздельная речь), абстрактное мышление, **самосознание**; нравственность, искусство, религия и т. д. и потенциальная способность к **сверхсознанию**; (Г) социальность: человек — *зоон политикон* (Аристотель), «общественное животное»; при этом социум человека отличается от социумов животных (муравьи и др.) присутствием духовной жизни.

Живое существо — и **автономно,** и совершенно неотделимо от своей среды, образуя единство с нею, достаточно упомянуть дыхание — без поглощения воздуха человек может прожить лишь несколько минут; сама структура существа во многом объясняется (является) **отражением**

среды: визуальные объекты «порождают» органы зрения, звуки — слух, существует время и возникает память, связующая прошлое, настоящее и будущее...

6. Любое существо, от амебы до человека, обладает **телом,** тело — основа жизнедеятельности и субстрат психики. Необходимость поддерживать его жизнь проявляется в потребностях. **Потребности — движущие силы существ,** именно они побуждают к **деятельности.** Первичные виды деятельности — это (1) **познание** (получение информации) и (2) **движение,** двигательная активность; они проявляются в единстве. (3) Третий вид деятельности — **ощущения и эмоции.**

6а. Человек, его структура. Существует древняя и в основе верная (общечеловеческая) концепция структуры человека: **«тело-душа-дух».** (Эту триаду можно видеть и в буддийской схеме пратитья-самутпады — см. ниже.)

I. Тело. В западной анатомии и физиологии открыто уже едва ли не всё, что только возможно. Однако до сих пор неизвестно, как согласуются с западными знаниями восточные концепции тела, которые используются в духовной практике и медицине: индийские чакры и нади; китайские «активные точки» и «меридианы» и многое другое.

II. «Общая психика» («душа») охватывает три большие сферы:

А. **Сознание** в узком смысле (когнитивные процессы); это восприятие, внимание, память, воображение и мышление (каждая из этих сфер — значительная тема в психологии).

Б. **Эмоции,** чувства, настроения, страсти и аффекты.

В. **Воля,** деятельность: достижение целей, усердие, терпение и т. д.

Иллюстрация: мы видим цветок (понимаем, *что* это), он нам нравится (эмоция), мы хотим его сорвать (это желание, элемент воли).

Легко заметить, что эти три сферы психической жизни лежат в основе деления людей на три типа личностей: мыслителей, эмоционалов и практиков.

III. Дух(овная жизнь) — самосознание, язык-и-речь («дар слова»), абстрактное мышление и религия, философия, наука и т. д.; здесь же потенциальная способность к переживанию высших состояний **(сверхсознание).**

IV. Социальность. Человек может жить только в обществе; сознание каждого «отдельного» человека — «результат» многих сознаний прежних поколений людей.

Таким образом, человек — это **био-психо-духовно-социальное существо.** Он элемент природы как биологическое существо и единица общества как социальное существо. И при этом все мы, вместе с растениями и животными, обитаем в среде «большой природы» (Земля и космос

в целом), которая влияет на нас опосредованно и прямо — через радиацию Солнца и пр. В то же время деятельность человека стала существенно (и во многом губительно) влиять на жизнь планеты и ближайшего космоса.

Социология буддизма отражена в известных **«четырех благородных истинах»,** составляющих его основу. Общество (самсара) понимается в буддизме широко: все живые существа (люди, животные, боги...), населяющие миры самсары. Самсаре присуще **страдание** (духкха, неудовлетворительность), понимаемое также максимально широко: это старение, болезни, смерть; недостижение желаемого, мирские радости и т. д. В этом содержание «первой истины».

Вторая истина говорит о **причинах** страдания. Это невежество, страсть, ненависть (моха, рага, двеша). Во всем этом присутствуют «я» и привязанность-к-«я». То есть причины лежат **внутри** самого человека. Социальные институты (форма правления и т. д.) играют значительную роль, но без преобразования сознания самих людей жизнь в основе своей не меняется.

Как отмечает современный автор: «Большинство прежних этических систем предлагало людям трудный выбор. Человек мог рассчитывать на вечное блаженство, но для этого от него требовались терпимость и сострадание, он должен был освободиться от алчности и гнева, отрешиться от эгоистических интересов. Для большинства это была непосильная задача. История этики — печальная повесть о прекрасных идеалах, до которых никто не дотягивает. Большинство христиан не подражает Христу, большинство буддистов не находят в себе сил следовать Будде, при виде большинства конфуцианцев Конфуция хватил бы удар.

Сегодня большинство людей благополучно следуют капиталистически-консьюмеристскому идеалу» [Харари, 2016, 422].

Так возможно ли когда-либо действительно перестроить общество на подлинно духовных началах? — Пока присутствуют причины самсары, она остается самсарой. Устранить же причины способны, как сказано, лишь очень немногие. Состояние устранения страданий (ниродха, нирвана) и путь, ведущий к нему, — это содержание третьей и четвертой истин буддизма. Выходит, что учение буддизма о социуме **транс-социально и парадоксально:** радикально решить проблему «зла» в обществе можно лишь выйдя за пределы традиционных коренных характеристик общества!

«Взаимозависимое возникновение» (пратитья-самутпада) отражает основы **буддийской антропологии** (точнее, *существо-ведения*). Человек — это дух, душа (психика) и тело. Действительно, первые два звена пратитья-самутпады (авидья и самскара) можно отнести к «метафизике». Следующие восемь звеньев — это уровень психологии: сознание (виджняна), «имя и форма» (тело и психика), шесть органов (чувственные органы

познания и ум), контакт их с объектами, ощущение, жажда (дальнейших ощущений), привязанность к объектам, бытие (становление). И последние два звена — рождение, старение-и-смерть — явно относятся к жизни тела.

7. Во всем, что говорится о человеке, присутствует **парадоксальное** явление — **сознание.** Все мы в сознании, но... никто не может объяснить, что такое сознание! На протяжении веков философы много размышляли над этой темой. Диапазон (не)пониманий максимален: от «всё есть сознание» до «сознания нет вообще»!

И всё же: что такое сознание? На это можно ответить простым примером: перед нами — дерево, закрываем глаза и получаем мысленный образ дерева (представление). Мысленный образ — это и есть сознание. Дерево материально, сознание — нет. При этом отметим, что мы использовали **слово** «дерево». Таким образом, минимальный контекст, в котором существует **человеческое** сознание, — это (1) объект, (2) нервная система, (3) мысленный образ (дерева) и (4) слово «дерево».

Совершенно ясно — уже само слово говорит об этом! — что со-знание это **знание.** И также очевидно, что знание — это всегда знание **кого-то** о **чем-то.** То есть оно отражает объект. Знание есть результат процесса познания, осознавания *(awareness).* Далее, префикс «со-» в слове «сознание» отражает то, что знание принадлежит мне, субъекту познания и/или, скорее, что это **со(вместное) знание.** Сознание **субъективно,** это его неотъемлемое свойство, атрибут. Сознание переживается как **свет,** а его потеря — как тьма («сознание погасло»). Итак, сознание — это знание, свет и субъективность; это ясное субъективное знание. (Здесь речь о человеческом сознании; в сознании животных нет слова, абстрактного мышления и самосознания.)

Обычно тема «психология человека» излагается в отдельных рубриках: внимание, память, мышление и т. д. Видимо, излагать иначе вообще невозможно, но это один из примеров того, как способ изложения неизбежно неадекватен реальности, ведь наша психика и поведение есть **непрерывный поток** (сантана) сменяющихся явлений: восприятий, воспоминаний, идей, эмоций, действий. Этот поток определяется не только постоянно меняющимися ситуациями при взаимодействии с внешним миром, но и содержанием колоссального «хранилища» памяти (алаявиджняна?), которая при всей необходимости ее для жизни и познания в то же время автоматически интерпретирует всё новое с точки зрения прошлого и таким образом искажает его (сводя к прошлому).

8. Самосознание. Специфика человека уясняется через традиционный вопрос: чем человек отличается от животных. Почти все отвечают — сознанием. Нет! Не сознанием, а **самосознанием,** а также потенциальной способностью к переживанию **сверхсознания** (и это источник великих религий).

«Сознанием обладают и животные, но самосознанием обладает только человек» [Ушинский, 1950, 59]. Сущность самосознания — самонаблюдение. Человек обладает способностью «видеть» свою психику. «Познай самого себя» — знаменитое изречение, о котором говорил в Древней Греции Платон (аналогичное «атманам-виддхи» в Индии). Человек — единственное животное, которое может назвать себя.

Появление самосознания можно видеть на примере развития ребенка (вначале он вообще не говорит о себе, затем говорит о себе в третьем лице и наконец говорит «я»). Малые дети и животные обладают знанием объектов, то есть сознанием, но не обладают самосознанием. Мы можем заметить разницу между сознанием-с-самосознанием и просто сознанием, когда теряем самосознание, «забываем себя», полностью поглощенные какой-либо сверхинтересной деятельностью.

Развитие самосознания. Самосознание существует на разных уровнях ясности и широты. Оно развивается самопознанием: самоанализом, ведением дневников и т. п. Переход на стадию ясного самосознания (словно выход из полусумрака на ясный свет) может быть совершен благодаря чтению текста, описывающего человека, его внутренний мир (антропология, психология). (Но. Излишний самоанализ, самокопание ведет к депрессии.)

8а. В чем неверность подхода к теме «сознание»? — Обычно говорят: мозг — источник сознания. Но одного только мозга недостаточно для сознания. Необходимо по крайней мере еще состояние бодрствования и внешний мир; необходимы воспринимаемые **объекты** (внешние или внутренние). Если нет дерева, не будет и осознавания дерева. Однако нередко берут две-три категории: «мозг и сознание», «тело и душа» и рассуждают о сознании. Но сознание (как процесс и результат) — это сложнейшее явление, которое зависит от множества причин и условий.

И нет какого-то сознания-вообще, сознания самого по себе. Сознание — всегда **чьё-то,** то есть принадлежит отдельному конкретному существу, иногда в соединении с сознаниями других существ, связанных с ним в сообщество (муравейник). Сознание — это аспект живого существа, а живое существо — это тандем тела и психики. Тело и психика представляет собой единство. В теле улитки или собаки не может быть сознания человека. Существуют разные виды и уровни психики и сознания, а также частичное сознание, отсутствие сознания, патологические проявления сознания и психики и «измененные состояния сознания».

Основной тайной сознания (психики) остается: каким образом внешний материальный объект превращается во внутренний идеальный образ и как мысль переходит в действие (мы шевелим пальцами, берем стакан).

8б. Сознание имеет условием присутствие **бессознательного:** это память, навыки, неосознаваемое нами в нашей собственной личности и т. д.

9. Сверхсознание. Идея о сверхсознании поражает человека, привыкшего к утверждениям о том, что познание бывает только двух видов:

чувственное и рациональное. Сверхсознание считается непостижимым мыслью и невыразимым в слове (скр. *аванманасагочарам*), но всё же описывается, однако парадоксальным образом — как особое «четвертое» (так и называется) состояние психики за пределами трех известных нам состояний: сна без сновидений, сновидений и бодрствования: как «не познание, направленное вовне, и не познание, направленное внутрь, это не познание, и не не-познание; оно невидимо, неизреченно, неуловимо, неразличимо, непостижимо, неуказуемо; оно то, в чем растворяется видимый мир, оно недвойственно. Его должно познать» [Древнеиндийская философия, 1972, 247]. Хотя живое существо (человек) на уровне самсары понимается прежде всего как **пять скандх,** оно способно преодолеть этот уровень и выйти к необусловленности, к неограниченности, «бесконечности». Человек — **незамкнутая система, способная преодолевать саму себя (выходить за свои пределы) благодаря самосознанию и духовной практике. Именно переживание сверхсознательного опыта (самадхи) дает начало великим религиям.**

10. Буддизм и другие религиозно-философские системы в полном своем проявлении есть **путь** достижения «высших состояний» — того, что было реализовано основателем религии. Существует множество описаний пути, его разных стадий и условий. Но преобразование человека в любом случае проходит **три основные ступени.** Это относится ко всем духовным системам: христианству, веданте, йоге или буддизму. Так, путь буддизма, описываемый как восьмеричный, для практики делится на три раздела: нравственность (шила), сосредоченность (самадхи) и «интуитивная мудрость» (праджня).

Сангхаракшита говорит: «Итак, этот путь ведет от того, что буддисты называли сансарой, или круговоротом мирского существования, к нирване; от обусловленного бытия — к необусловленному; от человеческого неведения к просветлению Будды. Этот великий путь составляет главную практическую часть буддизма и традиционно подразделяется на три последовательные стадии: стадию шилы — нравственности, стадию самадхи, или медитации, и стадию праджни, или мудрости. Хотя имеются и другие способы разделения пути на части и подразделы, трехчастное деление остается наиболее важным и фундаментальным. Шила, или нравственность, — это просто искусное действие, которое приносит пользу самому человеку и способствует его росту и развитию. Равным образом такое действие приносит пользу и другим, способствуя их росту и развитию. Шила — это не просто внешнее действие, отделенное от психической установки. Шила — также и эта установка, она есть и установка сознания, и способ поведения, в котором эта установка естественно находит свое выражение. Шила — это искусное действие в том смысле, что оно возникает на основе определенных искусных психических состояний, прежде всего на основе любви, щедрости, миролюбия и удовлетворенности. Шила составляет

все то, что человек совершает благодаря этим искусным психическим состояниям. Именно это и есть нравственность, или мораль, в буддизме: поступки, в которых выражаются искусные психические состояния.

В самадхи, или медитацию, включаются разные вещи. У этого слова много значений, соотносимых с рядом уровней. Во-первых, самадхи есть собирание воедино всех рассеянных энергий человека, фокусировка их на одном объекте. Большую часть времени наши энергии разрознены и разбегаются по сторонам: они не объединены, не интегрированы. Так что сначала нам необходимо интегрировать их воедино. Это не означает насильного сосредоточения на какой-то точке; но это есть сведение вместе всех наших энергий сознательных и бессознательных, а затем и гармонизация их естественным и самопроизвольным образом. Итак, сосредоточение как полное объединение всех наших духовно-психических энергий — вот что такое первая ступень, или первый уровень самадхи. Самадхи далее заключается в переживании на опыте все более высоких состояний сознания или, как еще говорят, дхьян — уровней сверхсознания. На этих уровнях мы снимаем телесные ограничения, а затем и психические (в смысле дискурсивной активности рассудка). Мы также переживаем состояние благодати, мира, радости и экстаза, — но это пока не озарение, мы пока все еще пребываем в сансаре, в миру. И наконец, самадхи заключается в развитии таких сверхнормальных (но, заметим, не сверхъестественных) способностей ума, как телепатия, ясновидение, яснослышание, знание прошлых существований. Иногда эти способности появляются в процессе занятий медитацией сами собою. Праджня, то есть мудрость, означает непосредственное проникновение в истину или реальность. Это прямое проникновение в реальность, личное соприкосновение с нею поначалу подобно мгновенной вспышке молнии, озаряющей окрестности, в темноте ночи. По мере того как вспышки озарения учащаются и делаются продолжительнее, они превращаются в устойчивое сияние света, способное проникнуть в самые глубины реальности. Полностью развитая мудрость или прозрение именуется *бодхи* — просветлением, хотя на этом уровне оно уже не описывается в одних познавательных терминах. Здесь нам необходимо говорить также о любви и сострадании, или, скорее, о неких трансцендентальных соответствиях этим эмоциям.

Итак, путь, главное практическое содержание буддизма, слагается из трех больших последовательных стадий — шилы, самадхи и праджни. Это троичное деление отнюдь не произвольно. Стадии — не просто внешние метки, но неотъемлемо присущи самому пути, это естественные стадии на пути духовного и трансцендентального роста индивидуума, что сравнимо со стадиями роста растения. Сперва есть семя, из которого появляется на свет малый росток, росток превращается в побег, побег вырастает в стебель, на котором затем появляются листья и наконец —

бутоны и цветы. Конечно, не следует заходить в аналогиях слишком далеко. Весь процесс роста цветка происходит бессознательно. Цветок не решает сам, расти ему или нет, за него решает природа. Однако духовное развитие человека является сознательным и намеренным по самой своей природе, да так и должно быть. Человек опирается в своем дальнейшем развитии на собственные, личные усилия. Это не означает односторонне-эгоистического желания; но рост и развитие приобретаются осознанно и всем существом [Сангхаракшита, 1998, 200].

«Обычно мы мыслим о духовной жизни в понятиях роста, прогресса, развития, эволюции. Мы думаем о ней как о чем-то медленном и устойчивом, что совершается в последовательной череде шагов. Мыслить духовную жизнь в понятиях постепенной эволюции вполне отвечает сути дела и весьма помогает. Но мы можем мыслить ее и иначе — как некий прорыв. Имеется ряд преимуществ в том, чтобы мыслить духовную жизнь подобным образом. Если мы мыслим в понятиях прорыва, проламывания даже, то делается ясно, что духовная жизнь заключается, хотя бы отчасти, в резком переходе с одного уровня или измерения опыта, из одного способа бытия — к другому... Прорыв сквозь любой аспект обусловленного существования осуществляется главным образом посредством взращивания в себе осознанности. Осознанность, внимательность, памятование — это могучий растворитель отрицательных эмоций, а также — психологических обусловленностей, да и любого аспекта обусловленности внутри нас. Это до того верно, что можно даже утверждать: нет духовной жизни без осознанности. Насколько мы способны к осознаванию, настолько же мы живем духовной жизнью. Скажу даже, что лучше воровать с действительным осознаванием, чем совершать пуджу безо всякого осознавания. Поступок, помысел, чувство духовны в той мере, в какой им сопутствует осознавание. Если мы свершаем что-нибудь с осознаванием, то само это качество, если удерживать его, будет уничтожать в нас все отрицательное — все, что отдает обусловленным, — в любых наших действиях. Осознавание имеет первостепенную важность в духовной жизни. Нет духовной жизни без осознавания, то есть без него нет прорыва» [Сангхаракшита, 1998, 238-39].

10а. О происхождении морали. Нормы поведения мы наблюдаем не только у человека, но и у животных. Жизнь каждым существом переживается как абсолютная ценность, а посягательство на жизнь вызывает страх или ответную агрессию. Защита собственной жизни, потомства и сородичей, условий благополучного существования — приоритетные нормы поведения у любых живых существ. Табу на убийство сородичей господствует среди животных («ворон ворону глаз не выклюет»). Агрессивность зверя вызывается необходимостью защитить себя, свое жилище и территорию. Если бы агрессивность не ограничивалась известными нормами (ахимса), то живое просто не смогло бы выжить. Таким образом, этика лежит в основе

сохранения «индивида и рода» и потому явно древнее религии, возникновение которой требует уже достаточно развитого сознания. Религиозные тексты лишь зафиксировали и сакрализовали уже существующие этические нормы. Короче говоря, этика (нравственность) совсем не обязательно связана с религией и не обязательно входит в религиозную систему как ее часть, а может существовать самостоятельно, поскольку ее «заповеди» универсальнее специфики отдельной религиозной системы.

Ахимса (не-убийство, ненасилие, непричинение вреда) — это первооснова нравственности. Другие заповеди — это виды ахимсы. Так, не воровать — это непричинение вреда воровством. Не лгать — непричинение вреда ложью. Не прелюбодействовать — не причинять вреда развратом. Неалчность — непричинение вреда жадностью и алчностью. Ахимса выражается в поступках, словах и мыслях (тело, речь ум).

Высшая ступень нравственности выражается внутренней установкой: «не я, но ты (или вы)», то есть когда человек благо других (скр. *пара-артха*) ставит выше собственного *(сва-артха).* Это описывается в махаяне как **бодхичитта.** «Свое» и «чужое» обычно противостоят друг другу и нередко вступают в конфликт. Тем не менее уже среди животных можно наблюдать формы поведения, при которых особь (пчела, муравей) готова пожертвовать собой ради блага своего сообщества.

11. Перспективы. Жизнь любого существа — во времени, определяется прошлым, настоящим и будущим. Специфика человеческих сообществ зависит от ориентации на какое-либо из этих трех времен. Традиционное общество предпочитает жить, «как жили отцы и деды». Нередко общество не особенно задумывается о прошлом и будущем и живет **«одним днем»** (эти слова произносятся, однако, с сожалением). Но возможна и устремленность на **будущие цели и идеалы,** достижению которых подчинено настоящее. Это наиболее динамичное состояние, оно призывает к изменению, преобразованию социума и психики.

> «Цель — одно из основополагающих человеческих, социальных понятий, а телеологичность — главное антропоцентрическое, „субъектно-детерминированное“, отличительное и ингерентное свойство человека как социальной личности, присутствующее в ней уже на подсознательном уровне. Телеологичность подразумевает социальную рационализацию поведения: его осмысленность, целенаправленность, мотивированность, контролируемость, осознаваемость. (Поэтому просто так, ни для чего, без причины/цели сделать что-то — это аномалия.) Человек способен осознавать свою цель, сознательно ее выбирать, ставить и оценивать, выбирать и „изобретать“ способы ее достижения... Более того, неотъемлемой чертой человека стала телеологизация устройства мира и всего сущего в нем, ср. О чем журчит ручей?» [Рябцева, 2005, 19].

Какие цели ставило перед собой человечество или отдельные люди в ходе истории? Достигались ли они? И что, независимо от желаний людей, ожидает нас в будущем?

Существует, кажется, общий настрой в основных религиях (христианство, буддизм, индуизм) на то, что в целом постепенно происходит морально-психологическая деградация мира, человечества («кали-юга») и дело идет к близкому тотальному кризису. Нередко и в ученой среде говорят о кризисе. Итак, каковы варианты будущего земной цивилизации — застой (стагнация); деградация; успешное развитие? Но при развитии возможны: радикальное генетическое преобразование человека (сверхчеловек); сращивание человека с хайтеком; вообще смена человека разумными машинами (небиологическая форма цивилизации).

Возможна ли гибель цивилизации вообще? До сих пор, в течение около четырех миллиардов лет биологическая жизнь на Земле не погибла, несмотря на серьезные природные катастрофы (извержения супервулканов, крупные метеориты и т.д.). Это подает большую надежду (хотя и не гарантию) на то, что и в дальнейшем биологическая жизнь на Земле будет сохраняться. Более серьезные угрозы нашему существованию, вплоть до гибели, исходят, как известно, от самих людей. Наше будущее неизвестно. Возможны и неожиданности. Например, контакт с высшими цивилизациями. Будет ли он благотворным и приведет к преображению или же закончится катастрофой?

12. И возвращаясь к началу... «Большинство из нас должно сознавать, что необходимо фундаментальное изменение. Мы сталкиваемся с множеством проблем, и должен быть иной — возможно, совершенно иной — способ подхода к этим проблемам. И мне представляется, что если мы не понимаем внутреннюю природу этого изменения, то просто усовершенствование, поверхностная революция будут иметь очень малое значение. Несомненно, необходимо не поверхностное изменение, не временное урегулирование или следование новому образцу, а фундаментальное преобразование ума — изменение, которое будет целостным, а не просто частичным.

Для понимания этой проблемы изменения необходимо прежде всего понимать процесс мышления и природу знания. В любом изменении будет очень мало проку, если не заниматься ими достаточно глубоко, поскольку меняться на поверхности означает увековечивать то самое, которое мы пытаемся изменить. Все революции ставят себе целью изменение отношения человека к человеку, создание лучшего общества, другого образа жизни; но с течением времени те самые злоупотребления, которые, как предполагалось, устранит революция, возвращаются в иной форме, с другой группой людей, и продолжается тот же самый старый процесс. Мы затеваем перемены, создаем бесклассовое общество, только чтобы обнаруживать, что со временем под давлением обстоятельств другая группа становится новым высшим классом. Революция никогда не бывает радикальной, фундаментальной» [Кришнамурти, 2016, 13–14].

Литература

1. Атиша, 1995 — Атиша. Драгоценные четки бодхисаттвы. СПб., 1995.
2. Винчестер, 1967 — Винчестер А. Основы современной биологии. М., 1967.
3. Древнеиндийская философия, 1972 — Древнеиндийская философия. М., 1972.
4. Кришнамурти, 2016 — Кришнамурти Дж. Невыбирающее осознавание. М., 2016.
5. Омар Хаййам, 1959 — Омар Хаййам. Рубаийат. М., 1959.
6. Ригведа, 1972 — Ригведа. Избранные гимны. Пер. Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.
7. Рэймерс 1991 — Рэймерс Н. Ф. Популярный биологический словарь. М., 1991.
8. Рябцева, 2005 — Рябцева Н. Язык и естественный интеллект. М., 2005.
9. Сангхаракшита, 1998 — Сангхаракшита. Буддизм. Основы пути. СПб., 1998.
10. Ушинский, 1950 — Ушинский К. Д. Собрание сочинений. Т. 10. М.-Л., 1950.
11. Харари, 2016 — Харари Ю. Н. SAPIENS. Краткая история человечества. М., 2016.
12. Ясперс, 1997 — Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997.

Куслий О. Н.
Новосибирск

«Носящие имя змеи»

«Подробная „Праджняпарамита-сутра“, содержащая миллиард шлок, хранится в жилище царя гандхарвов... Говорится также, что большое число священных текстов существует в области нагов. В „Шишья-лекха“ мы читаем: „Учение, которое подобно драгоценному камню, / будучи возвышенным и нерушимым, / и которое показывает Путь чистоты, / созерцалось с почтением скрывшимися нагами, / как бриллианты в их диадемах“» [Будон, 1999, 239–240]. «Перворожденных змеев» мы встречаем также в священных памятниках индоиранской традиции. В «Авесте» говорится о драконе Ажи Дахаке, «у которого три пасти, три головы, шесть глаз», и чудовище Гандарве, который обитает «златопятый в волнующихся водах у брега Ворукаша» [Авеста, 1998, 148, 181]. Ведийские «змеи глубин» Ахи Будхнья и Гандхарва — персонажи более древние, поскольку гимны «Ригведы» была созданы до реформы Заратуштры.

Хотя, согласно Будону, полным текстом «Праджняпарамиты» владеют гандхарвы, основоположник Махаяны, как полагают, обрел драгоценные сутры в подводном дворце нагов. Есть также версия, что эти тексты «сохранились с прежних времен среди лесного племени нагов, и что Нагарджуна, первый великий поборник Махаяны, будучи недовольным своей прежней причастностью к сарвасти-ваде, отправился странствовать в качестве ученика паломника от Гималаев к океану и во время скитаний случайно обнаружил запись проповеди о трансцендентной мудрости („Праджняпарамита“) в том виде, в каком она (проповедь) сохранилась у нагов. Пользуясь современным языком, мы можем сказать, что Нагарджуна обнаружил запись тайных поучений Будды у заброшенного племени с тотемом „змеи“» [Чаттопадхьяя, 2003, 218].

Повествуя о прославленном Учителе Нагарджуне, Будон цитирует известное пророчество Будды из «Магамегха-сутры»: «Через четыреста лет после того, как я уйду, этот личчхави станет Нагом-монахом и будет распространять мое Учение» [Будон, 1999, 212]. Личчхавы наряду с маллами постоянно упоминаются в буддийских произведениях. Когда Будда

ушел в нирвану среди маллов Кушинагары, шакьи Капилавасту и личчхавы Вайшали потребовали своей доли Останков, чтобы возвести ступы в своих городах. «Семь стали объектами почитания в Джамбудвипе», одна «была унесена нагами и почиталась ими», а один зуб почитался «в радостном городе Гандхарва» [Там же, 170–171]. Любопытно, что в рассказе об уходе в нирвану любимого ученика Будды, где фигурируют личчхавы и наги, последние удивительно напоминают людей — последователей Махаяны.

Исполняя пророчество Ананды, монах Мадхьянтика пришел в Кашмир и погрузился в транс. Это очень не понравилось обитавшим там нагам. Они пустили в отшельника «дождь стрел и других метательных снарядов», однако, узнав о пророчестве, дали ему «землю на время, на протяжении которого там должно существовать Учение Владыки, при этом стали настаивать, что на эту землю нужно привести домохозяев» [Там же, 187–188]. В Кашмире проживали не только наги, которые вполне могли быть племенем, у которого Будда сокрыл санскритские сутры, но также светила северного буддизма Васумитра, Ашвагхоша и Нагарджуна. Именно здесь под их руководством прошел знаменитый Четвертый собор. Именно из Кашмира началось распространение Махаяны в Тибет.

В этой связи нельзя не сказать, что род, к которому, согласно Будону, принадлежал Нагарджуна, связывают с Тибетом и с Гуптами, которые покровительствовали Махаяне. «Некоторые ученые, — пишет итальянский специалист по Древней Индии, — относят род Личави к доарийскому монголо-тибетскому племени, включавшему в себя и род Шакья (из которого произошел Будда). Многие семьи занимали высокое положение в аристократической иерархии благодаря своей древней родословной и чистоте крови; новые династии особенно настойчиво добивались браков с представительницами таких родов. Таким образом, в 320 г. н. э. женитьбой Чандрагупты I на Кумарадеви началась эпоха династии Гуптов [Альбанезе, 2003, 36]. Это время в истории Индии называют «золотым веком» искусства, которое с полным основанием можно назвать иконографией Махаяны.

Были созданы любимые всеми изумительные образы Сарнатского Будды и милосердных Бодхисаттв, среди них незабываемый Бодхисаттва с лотосом из Аджанты. «Этот пещерный комплекс был вырублен в виде скального амфитеатра высотой 76 метров, возвышающегося над Вагхорой — водным потоком с семью водопадами... Согласно преданиям, это идиллическое место было предназначено Наге — мифическому получеловеку-полузмею» [Альбанезе, 2003, 204]. На одной из фресок стоящий справа от Будды Ваджрапани держит двойную ваджру — алмазный скипетр, символизирующий третье направление буддизма, которое тесно связано с Бихаром, вотчиной личчхавов. «Алмазная колесница» закрепилась в конечном счете в Тибете в течение XI в. благодаря миссионерам из большого

монастыря Ваджраяны — Викрамасила в Бихаре [Бэшем, 2007, 231]. Конечно, мы не можем утверждать, что прекрасные женские образы искусства Гуптов были связаны с женой основателя династии, но стоит обратить внимание на факт, который приводит в своей «Истории Индии» английский историк: «Наследник Чандрагупты I мог называть себя уже не „сыном отца-Гупты“, а „сыном дочери личчхавов“. Известны даже монеты, на которых царь и царица изображены вместе и которые несут, помимо имени царя, имя Кумарадеви из „личчхавов“ — случай, до этого беспрецедентный» [Кей, 2011, 192].

Могущество этого древнего рода, который уже в VI в. до н. э. стоял во главе мощной конфедерации племен [Бонгард-Левин, Ильин, 2001, 161], было связано с земледелием. «Считается, что влажные почвы северного Бихара плохо подходили для ячменя, и нормально заселить эти места смогли, только научившись выращивать рис» [Кей, 2011, 86]. Это стало возможным после 500 г. до н. э., когда появляются железо и железные топоры, значительно облегчившие расчистку и распашку земли. Действительно, в буддийских текстах постоянно упоминается рис, тогда как в гимнах «Ригведы» фигурирует «ява». Позднее это слово станет означать ячмень, но в ведийские времена под ним понималось зерно вообще. Считается, что ячмень индоарии выращивали еще до прихода в Индию, и он был первой зерновой культурой, которую они начали возделывать.

Согласно древнему трактату, который упоминает в своем исследовании Марсель Мосс, первоначально ячмень считался пищей Варуны и поедание его людьми было небезопасно. Потом появился магический обряд, во время которого «с головы удаляют Варуну, бога ячменя» [Мосс, 2000, 88]. Безусловно, боги ставших селянами индоариев не могли не измениться. Однако то, что Варуна связан с древнейшей зерновой культурой, позволяет предположить, что земледельческим божеством он был задолго до ведийского периода. Неслучайно мы встречаем его в этом образе в «Атхарваведе», сквозь заговоры которой просвечивает предыстория не только арийских, но и местных племен, с которыми пришедшие в Индию постепенно смешались.

Итак, благодаря Моссу (потому что комментарии об этом умалчивают) мы знаем, кому посвящен заговор «На рост ячменя», где есть строчки, в которых легко узнать небесно-водного Варуну: «Мы призываем тебя, внемлющего бога-ячменя, поднимись там, как небо! Будь неисчерпаем, как океан!» (AB VI.142.2) [Атхарваведа, 1989]. В волховании «На удачу в пахоте» упоминается брахманическая жена Варуны, Вирадж. «Запрягите пахотных быков! Наденьте хомуты! Сейте здесь зерно в готовое лоно! [Пусть будет] покорна Вирадж, пусть понесет она бремя для нас!» (AB III.17.2.8.9). В «Брахманах» Варуна постоянно ассоциируется с *кшатрой* — словом, которое имеет следующие значения: «пашня», «возделываемое поле», «широкая местность», «материнское лоно» [Елизаренкова, 1999, 119].

В ригведийском гимне (РВ V.62.7) обсуждаемое слово связано с Митрой-Варуной: «Его колонна из позолоченной бронзы. Ярко сверкает она на небе, как кнут, воздвигнутая на счастливом или на плодородном месте». Хотя, согласно переводчику, «*ksetra-* в РВ не одушевляется и не персонифицируется» [Елизаренкова, 1999, 118], тот факт, что «у *ksetra-* есть свой господин — *pati*», позволяет предположить, что, коль скоро Варуна выступает в цитируемых выше Брахманах как кшетра (то есть поле, пашня, лоно), то и в «Ригведе» имеется в виду именно он.

Таким образом, есть все основания полагать, что в ведийской мифологии есть два Варуны: хранитель вселенского закона и божество плодородия, причем Варуна несет в себе женское начало, что не может не вызывать удивления. Какими бы неправомерными ни казались данные предположения, основанием для них служат не только собственные выводы, но и удивительные, на первый взгляд, наблюдения индологов, приводимые Ж. Дюмезилем в книге «Верховные боги индоевропейцев». Выдающийся ученый приводит «редкие, но убедительные случаи, когда Митра и Варуна распределены в соответствии с женским и мужским полами. „Шатапатха-брахмана“ (2, 4, 4, 19) говорит по поводу чередования лунных фаз, что „Митра изливает семя в Варуну“. Та же брахмана утверждает, в противопоставление на этот раз Индре как носителю мужского начала, что Варуна — лоно... Этот текст объясняет, что Митра и Варуна сначала были разделены, но что, в то время как Митра *(brahman)* мог существовать без Варуны *(ksetra),* обратное было непостижимо, и тогда Варуна сказал Митре: „Повернись ко мне, чтобы мы соединились, я уступаю тебе первенство“» [Дюмезиль, 1986, 58]. При этом, хотя Митра чаще, чем Варуна, называется царем, именно Варуна является моделью царя в церемонии посвящения — кшатрийском ритуале, где очевидна связь с земледельческими обрядами. Помазанию царя предшествовал год дикши, когда царь — будущее земное олицетворение Праджапати — возвращался в состояние зародыша. За год подготовки, связанный с созреванием урожая, будущий правитель обретал символическое тело, что позволяло ему вновь родиться либо через союз мужских и женских вод, либо через союз воды и золота, символизирующего огонь.

Сложность и символизм магических обрядов, связанных с Варуной, заставляет вспомнить вратьев, которые могли «неподвижно стоять в течение года, были знакомы с наукой о дыхании (которое отождествляли с различными районами космоса), сравнивали свое тело с макрокосмосом» [Элиаде, 2000, 106]. Правда, в ритуалах этих архаических жрецов присутствовал ряд элементов, направленных на увеличение плодородия: шутки, ругань, ритуальное раскачивание, половой акт. Непременным участником главного обряда махаврат была пуншчали, которая совершала ритуальное соитие с магадхой. Авторству вратьев, как известно, принадлежит 15-я книга «Атхарваведы», отдельные гимны которой

свидетельствуют об их вере в способность души возвращаться в новое тело. Полагают также, что идеи странствия души из жизни в жизнь и желание выйти из этого круговорота зародились в их среде. Вратья жили в мрачную эпоху, наступившую после крушения древнейшей цивилизации, и, не надеясь обрести счастье в погибающем мире, эти «реликты» величайшей культуры обратили свои взоры в породивший их космос и там нашли метафизический путь к спасению.

С некоторых пор исследователи Хараппы, как ни удивительно, «реликтом» протоиндийской религии считают Варуну, утверждая даже, что он представлен на знаменитой печати из Мохенджо-Даро, изображающей «царя-жреца». Того самого, которого Дж. Маршал назвал «прото-Шивой». Английский ученый отметил, что черты знаменитого бюста «воспроизводились поколениями индийских ремесленников», создававших «образы джайнских тиртханкаров, Будды и Бодхисаттв, Кришны, Вишну, Шивы» [Древо индуизма, 1999, 27]. Трилистник на одеянии «царя-жреца» Варуны, как полагают, символизирует созвездие Бхарани, воспринимаемое с «одной стороны, как астральный эквивалент одного из ведийских алтарей, а с другой — как символ женского лона, выражающий идею рождения, порождения, творения» [Там же, 30].

В качестве важного аргумента в пользу неарийского происхождения Варуны указывается его предполагаемая связь со змеями. Действительно, в «Махабхарате» его постоянно называют «царь нага» и «владыка гандхарвов». Однако нам индоевропейские корни Варуны представляются неоспоримыми, главным доказательством чего служит его давно доказанное ближайшее родство с Ахура-Маздой «Авесты». К тому же вряд ли можно согласиться с тем, что поклонение змеям «совершенно неизвестно ведам» [Древо индуизма, 1999, 25]. В заклинаниях «Атхарваведы» неоднократно звучит поклон их божественному роду: «Тех змей, что родились из огня, что родились из растений, те, что возникли, [как] молнии, рожденные в воде, чей род очень велик, — этих змей мы хотим почтить поклонением» (AB X.4.23). Есть даже заговор, где, согласно переводчику, «под брахманом подразумевается Такшака — царь змей» [Атхарваведа, 1989, 340]: «Брахман родился первым, десятиглавый, десятиротый. Он первым пил сому…» (AB IV.6.1). Таким Нагараджей, как мы полагаем, может быть только Варуна, «всеведущий Асура», глава древнейшего пантеона богов, восходящего к эпохе индоиранского единства. К которой, кстати сказать, восходит и священный напиток индоариев — *сома*. Однако, как мы помним, Варуна связан и с древнейшей индийской цивилизацией, наследниками которой следует считать также родившихся на юге Индии прославленных учителей Ваджраяны. Отождествление высших принципов буддизма с сексуальным и гинекологическим символизмом, сложные ментальные техники — все это роднит их с загадочными вратьями.

Ссылаясь на этимологию слова, данную великим грамматистом Панини, Чаттопадхьяя заключает, что вратья — это племенные коллективы древности, которые позже станут называться ганами и сангхами, к которым он относит племя Будды [Чаттопадхьяя, 1961, 109]. Слово *врата* встречается в древнейших мандалах «Ригведы» и обычно переводится как «обет» или «завет». Оно появляется в гимнах, обращённых к Соме: «Когда ты проник внутрь, ты становишься безграничностью… Мы выпили сому, мы стали бессмертными, мы пришли к свету, мы нашли богов» (РВ VIII.48.2–8). Согласно комментарию переводчика, здесь «описано психическое состояние человека, вкусившего сомы, в виде ряда сменяющих друг друга картин, которые проходят перед его внутренним взором» [Ригведа, 1999, т. 3, 702]. Можно подумать, что речь ведется от имени ведийского поэта, поскольку подобными просьбами к богам изобилуют гимны «Ригведы»; но пояснение к последней строчке не оставляет сомнений, что к Соме обращаются вратья: «Тебе мы посвятили себя *(tava smasi vratyas)*…» — букв. «Мы суть твои связанные обетом». Слово *vratya — hap. leg.* в РВ (в отличие от очень употребительного исходного *vrata* — «обет») (РВ VIII.48.2–8).

Связь вратьев с ведийскими риши остается малоисследованной, но есть авторитетное мнение наших знаменитых индологов о том, что вратьи имели отношение к созданию языка Вед. «Некоторые особенности языка „Ригведы“ указывают на то, что ведийский санскрит мог оформиться под влиянием более древнего диалекта, связанного с доведийским (индоарийским) этнокультурным пластом. Упоминаемые во многих источниках вратьи, обитавшие в Восточной Индии и придерживавшиеся арийских, но не ведических норм жизни и культовой практики, были, вероятно, одной из индоарийских групп, переселившихся в Индию до создателей „Ригведы“ и оказавшихся вне сферы ведийско-брахманистской культурной традиции» [Бонгард-Левин, Ильин, 2001, 133–134]. Подобную гипотезу в работе 1985 г. выдвинул известный финский индолог, полагающий, что в создании древнейшей индийской цивилизации «лидирующую роль играли арии первой волны (дасы), ассимилировавшиеся с протоиндийцами» [Парпола, 1988, 213]. В храмах древнего Балха, которые археологи также связывают с дасами-дахами, были найдены маленькие летящие драконы, которых резонно сопоставляют со змеем «Авесты» Ажи Дахакой.

В Индии до сих пор бытуют верования в то, что змеи представляют более высокую стадию эволюции, и, возможно, неслучайно их изображения встречаются на печатях Индской цивилизации. В ряде сцен они изображаются вместе с птицами, что, по мнению исследователей, является древнейшим символом борьбы солнца и тьмы. Но, возможно, здесь заложен более глубокий смысл, отраженный в древнеиндийском мифе, согласно которому змеи и птицы были сыновьями первоначального божества.

Литература

1. Авеста, 1998 — Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч. И. В. Рака. СПб., 1998. 480 с.
2. Альбанезе, 2003 — Альбанезе М. Древняя Индия // От возникновения до XIII в. — 2003. — 296 с.
3. Атхарваведа, 1989 — Атхарваведа. Избранное / Пер., вступ. ст. и коммент. Т. Я. Елизаренковой. М., 1989. 406 с.
4. Бонгарад-Левин, Ильин, 2001 — Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. СПб.: Алетейя, 2001. 813 с.
5. Будон, 1999 — Будон Р. История буддизма. СПб., 1999. 336 с.
6. Бэшем, 1977 — Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М.: Наука, 1977. 616 с.
7. Древо индуизма, 1999 — Древо индуизма. Материалы и исследования Института востоковедения РАН. М., 1999. 559 с.
8. Дюмезиль, 1986 — Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. 234 с.
9. Елизаренкова, 1999 — Елизаренкова Т. Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999. 240 с.
10. Кей, 2011 — Кей Д. История Индии / Пер. с англ. И. Летберга. М.: АСТ: Астрель. 2011. 761 с.
11. Мосс, 2000 — Мосс М. Социальные функции священного // Избранные произведения. СПб., 2000. 448 с.
12. Ригведа, 1999 — Ригведа, в 3 т. / пер. с санскр, вступ. ст. и коммент. Т. Я. Елизаренковой. М., 1999.
13. Чаттопадхьяя, 1961 — Чаттопадхьяя Д. Локаята даршана: история индийского материализма. М.: Изд-во иностр. лит., 1961. 736 с.
14. Чаттопадхьяя, 2003 — Чаттопадхьяя Д. От санкхьи до веданты. Индийская философия: даршаны, категории, история. М., 2003. 320 с.
15. Элиаде, 2000 — Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. Киев: София, 2000. 400 с.
16. Parpola, 1988 — Parpola A. The coming of the Aryans to Iran and India and the cultural and ethnic identity of the Dasas // Studia Orientalia. 1988. V. 64. Pp. 195–302.

Пупышева Н. В.
Улан-Удэ, Бурятия

Особенность языка тибетской буддийской медицины

В течение нескольких столетий тибетский буддизм был религиозно-философским учением, которое сформировало культуру народов, населявших регионы России, — бурят, тувинцев и калмыков. Тибетская медицина (тиб. *Sowa Rigpa* — «наука врачевания») была частью буддийского учения, распространенного в этих регионах, называемого северным буддизмом, и таким образом она стала для этих этносов народной медициной. От многих народных медицинских традиций тибетская медицина отличается тем, что, как аюрведа, как китайская медицина, она имеет четкую теоретическую основу, оформленную в классических трудах. Теоретическая основа тибетской медицины кардинально отличается от научной основы современной западной медицины, потому что те же феномены определяются и классифицируются там по-иному, поскольку «частное современной медицины вытекает из признания иного общего, чем то, которое признается всеми отраслями знаний и наук Тибета» [Пупышев, 1993, 9]. Основное различие между этими науками лежит в философско-мировоззренческой плоскости: эти разные медицинские традиции базируются на разных картинах мира.

Понимание языка тибетской медицины, как и всего буддийского учения, требует изучения символики системы «великих элементов» (то есть «великих проявлений», или махабхут — санскр. *mahabhūta*, тиб. *'byungpa chen po*), которое приводит исследователя к анализу как онтологической, так и гносеологической составляющих буддийского учения. Семиотический подход к изучению аксиологического его аспекта дает возможность сделать вывод, что система махабхут является кодовым языком буддийской культуры — уникальным единым языком описания всех уровней реальности. Инвариантный смысл, придаваемый «великим элементам» классической абхидхармой, таков: *земля* (тиб. *sa*) — крепость, сопротивление разрушению, *вода* (тиб. *chu*) — осуществление связи,

ветер (тиб. *rlung*) — движение, *огонь* (тиб. *me*) — разрушение и доведение до созревания. Базовыми терминами тибетской медицины — ветер (тиб. *rlung*), желчь (тиб. *mkhris*) и слизь (тиб. *badkan*) — обозначены представления о пяти элементах на уровне физиологии [Васубандху, 1980, 19–20].

В каждом исследуемом тексте или группе текстов можно различить три пласта языка и три уровня содержания терминов — то есть понятий, входящих в язык текстов. Это буквальный смысл термина и текстов, словесный смысл и истинный смысл, или номинативная *(ming),* речевая *(tshig)* и смысловая *(don)* функции слова-знака *(brda yig).* На уровне текста в целом тибетское языкознание имеет такие понятия, как «план выражения» *(brjod byed)* и «план содержания» *(brjod bya)* текста, отмечается возможность реализации на практике содержания текста, иными словами, реализации истинного смысла *(nges don)* всего текстового материала [Пупышев, 1993, 26–27].

Истинный смысл, заложенный в знаки «великих элементов», выявляется через анализ тантрических и абхидхармических представлений о системе махабхут индийского происхождения. Семантика знаков «великих элементов», выявляемая по текстам Ваджраяны, является особенно информативной, так как тантрические тексты содержат закодированую информацию о миропонимании буддизма, о целостной модели буддийских представлений о реальности. Прагматика текста, истинный смысл «великих элементов» может быть выявлен при анализе текстов практически любого уровня, описывающих феномены как сферы психики (эмоции), сферы физиологии, так и сферы физики, поскольку отношения элементов бытия, которые могут быть описаны в терминах махабхут, практически универсальны. Из этого делается вывод, что система махабхут становится методологическим принципом представления знаний в буддийском учении.

Так, три уровня смысла махабхут можно представить следующим образом.

1. *Буквальный смысл* представлен лексическим значением слов, обозначающих репрезентативные вещества физического уровня — *земля*, то есть почва, вещество земли; *вода* — H_2O; *воздух*, которым дышат; *ветер* — движущийся воздух; *огонь* — пламя, плазма.
2. *Словесный смысл* — инвариантный смысл, данный этим терминам в абхидхарме, то есть *смысловая матрица* (см. выше: *земля* — крепость, сопротивление разрушению, *вода* — осуществление связи, *ветер* — движение, *огонь* — разрушение и доведение до созревания).
3. *Истинный смысл* — наполнение конкретным содержанием махабхут в том или ином контексте, что составляет прагматику текста.

Например, какова может быть прагматика смысла махабхуты *земля* [Пупышева, 2010, 82–91].

Физический уровень — все твердое, прочное.

На *атомарном уровне*: прочность атома создается *силами всех махабхут*, когда центробежные силы (огонь) уравновешиваются центростремительными (вода), при этом сила огня (отталкивания) не дает элементарным частицам упасть на ядро, а сила элемента связи (вода) не дает атому распасться. «Интенсивность элемента соединения (вода) тормозится элементом движения (ветер), поэтому электрон не падает на ядро, а вращается вокруг него. Участвующий в этом процессе элемент земля придает полю, например, мезонному (ядерному), крепость, сопротивление против силы разрушения». Все частицы в атоме находятся в постоянном движении (ветер), причем в квантовой физике находят, что у элементарных частиц нет массы покоя — это волна, у которой есть скорость, то есть фактически это есть движение, ветер.

Физиологический уровень: махабхута *земля* в организме — все, что обладает свойством твердости, крепости, сопротивления разрушению; свойство сохранения тождественности самим себе тканей, клеток и пр., участвует в процессе ассимиляции, держит клетки организма вместе, не давая распадаться и пр. З*емля* — твердь, прочность, то, что нерушимо на всех уровнях (в организме это твердые ткани, мышцы, кости и пр.; на клеточном уровне это сохранение целостности клетки, равновесие ассимиляции и диссимиляции, гомеостаз).

На *уровне психики* — это *базовые эмоции*, порождающие *начала организма* (*ветер, желчь и слизь*). Таким свойством обладает загрязненное эмоциональное проявление *гордость-жадность*, реализующееся по принципу махабхуты *земля,* являющаяся психологической основой сохранения самотождественности личности, создающей возможность ее развития. В классической литературе по тибетской медицине констатируется, что именно это эмоциональное проявление в сочетании с *неведением* (вода) порождает одну из основ организма — регулирующую систему, так называемую *слизь* (тиб. *badkan*).

Подобным образом можно описать и остальные махабхуты. Таким образом, язык тибетской науки является «тем универсальным средством, в котором наиболее четко проявляется тенденция тибетского научного мышления рассматривать мир как сложную систему иерархически организованных ценностей, и при этом полагают… что всякое явление и его описание имеет своим основанием единый источник». Поскольку медицину в тибетской традиции относят к классу тантр, этот источник безошибочно прослеживается по текстам класса тантр. Основополагающий классический труд по тибетской медицине так и называется — «Четыре тантры» [«Чжуд-ши», 2001]. Язык тибетской медицины сложен для

понимания западного исследователя, поскольку свойственное тантрам изложение мифологизировано, оно отличается символичностью и метафоричностью, и расшифровка его требует особого компетентного анализа.

Определенную сложность представляет восприятие реалий тибетской медицины для западных врачей. Остается непонятной тонкая анатомия каналов, описанная в классических текстах, таких как «Вайдурья Онбо» [Дэсрид Санчжай-чжамцо, 2014, 100–127] и в текстах Ваджраяны [Dpal rdo rje]. Есть положение тибетской медицины, касающееся считывания пульса сердца и тонкого кишечника у женщин в точке *цон* на правой руке, а у мужчин — на левой. Учебник тибетской медицины [Восточная медицина, 2014, 115] оспаривает это положение многовековой традиции тибетской медицины на том основании, что анатомия сердца и кишечника одинакова у женщин и у мужчин [Дэсрид Санчжай-чжамцо, 2014, 931]. Однако сведения Ваджраяны о тонкой анатомии каналов говорят о небольшом повороте сердца у женщин по сравнению с сердцем мужчин. Рассуждать об этом положении мы не можем, так как тексты Ваджраяны являются тайными, и практически это ничего не даст, кроме бездоказательных разговоров. Это положение может требовать доказательств с точки зрения современной научной медицины, а может и не требовать никаких доказательств, поскольку вековая традиция тибетской пульсовой диагностики и ее практические результаты в руках опытных и умелых докторов доказали свою эффективность.

Литература

1. Васубандху, 1980 — Васубандху. Абхидхармакоша. Гл. 1 и 2 / пер. Б. В. Семичева и М. Г. Брянского. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1980. 391 с.
2. Восточная медицина, 2014 — Восточная медицина. Учебник / В. А. Торнуев и др. Улан-Удэ: Издательство ГБУЗ РЦМП МЗ РБ, 2014. 440 с.
3. Дэсрид Санджай-чжамцо, 2014 — Дэсрид Санчжай-чжамцо. Вайдурья онбо (Гирлянда голубого берилла): комментарий к «Чжуд-ши» — украшению учения Царя медицины / пер. с тиб., прим., статьи Д. Б. Дашиева; отв. ред. и сост. Т. А. Асеева; Ин-т общей и экспериментальной биологии СО РАН; Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. М.: Наука; Восточная литература, 2014. 1286 с.
4. Пупышев, 1993 — Пупышев В. Н. Тибетская медицина: язык, теория, практика. Омск; Улан-Удэ, 1993. 205 с.
5. Пупышева, 2010 — Пупышева Н. В. Система «великих элементов» в буддийской культуре. Улан-Удэ: издательство БНЦ СО РАН, 2010. 226 с.

6. Чжуд-ши, 2001 — «Четыре Тантры» «Чжуд-ши»: Канон тибетской медицины / РАН, Сиб. отд-ние, Ин-т общей и экспериментальной биологии, Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии; Бурят. гос. ун-т; отв. ред. С. М. Николаев; пер. с тиб., предисл., прим., указ. Д. Б. Дашиева. М.: издательская фирма «Восточня литература» РАН, 2001. 766 с.
7. Жедрим — Dpal rdo rje 'jigs byed lha bcu gsum gyi kyedrim. Mns (манускрипт «Жедрим тринадцати божеств Ямантаки»).

Стрелков А. М.
Улан-Удэ, Бурятия

Открытие наличия в «Секоддеше» и «Лагху-тантре» общего текстового блока и получение новых данных об отношении «Секоддеши» к «Мула-тантре»

Корпус базовых текстов (тантр) учения Калачакра (сложился в 30-е гг. XI в. [Стрелков, 2015, 82]) включает в себя фрагменты, возводимые традицией к коренному тексту — сочинению «[Парама-]Ади-Будда» (спецификатор — «Мула-тантра»), а также шесть дошедших в полном объеме сочинений. Эти тексты: «Секоддеша», «Шри-Калачакра-нама-тантра-раджа» (спецификатор — «Лагху-тантра»), «Шри-Калачакра-тантроттара-тантра-хридая», «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая» (спецификатор — «Лагху-тантра-хридая»), «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантра», «Шека-пракрия».

Ранее мной в данном корпусе в том числе выявлена и исчерпывающим образом описана иерархическая двухуровневая система текстов в отношении «Лагху-тантры» и производных от нее тантр (три последних текста списка) (см.: [Там же, 78–83]). При принятии указаний традиции учения Калачакра на то, что «Секоддеша» и «Лагху-тантра» — извлечения из «Мула-тантры» (даже в этом случае в «Секоддеше» — вероятно, а в «Лагху-тантре» — однозначно имеются и оригинальные части, см.: [Там же, 75–76]; везде далее это уточнение имеется в виду), шесть текстов корпуса (кроме «Шри-Калачакра-тантроттара-тантра-хридаи», посвященной дополнительной по отношению к ним тематике) составляют иерархическую трехуровневую систему текстов. Однако истинность или ложность этих указаний в отсутствие «Мула-тантры» как полного текста установить невозможно.

Вопрос поиска общих текстовых блоков в «Секоддеше» и «Лагху-тантре» поставлен впервые мной. Возникает он естественным образом (в силу

традиционных указаний на отношение этих текстов к «Мула-тантре»), и, несомненно, является важным для изучения процесса создания базовых текстов учения Калачакра.

Вопрос соотнесения «Секоддеши» с главами «Мула-тантры» (эти главы: о Вселенной — «Лока-дхату-патала»; об индивиде — «Адхья-атма-патала»; о посвящениях в учение Калачакра — «Абхишека-патала»; о его практике — «Садхана-патала»; о ее итоге — «Джняна-патала» [VP, 12–14]) уже ставился исследователями.

Дж. Орофино пишет: «The colofon of the first Tibetan translation ('Bro) implies that the Sekoddeśa … was extracted from the first chapter on the Wordly realms, so it seems to be a fragment of the first chapter. In the second translation (Rwa), however, this statement is followed by the word "etc.," and in this case the meaning would change and the statement could be interpreted as referring to the entire text of the Paramādibuddha, … I am quite inclined to think that the second Tibetan translation is more reliable in this case and that the Sekoddeśa could be a section of the fifth chapter of the Paramādibuddha. This hypothesis is confirmed in introductory chapter of Kālacakrapāda's commentary … to the Sekoddeśa where he states that the Sekoddeśa was extracted from the fifth chapter of the Mūlatantra» [Orofino, 2009, 28]. Фр. Сферра указывает (без аргументации), что «Секоддеша» — «a section of the fifth chapter of the Paramādibuddha» [Cicuzza, 1997, 114].

Дж. Орофино в точности следует Дж. Ньюману (см.: [Newman, 1987, 96]). При этом и он, и она приводят неполную информацию о высказывании Калачакрапады, ссылаясь лишь на Данджур пекинской редакции. В Данджуре дэргэской редакции оно имеет иную форму: «Эта „Секоддеша" есть извлечение из пятидесятой *(lnga bcu pa)* части (главы, раздела) *(le'u)* „Мула-тантры"» [СТН, 36] (о каком делении «Мула-тантры» здесь может идти речь — неясно). Соответственно, не может быть определена даже форма этого высказывания.

Указание первого упомянутого колофона на «Лока-дхату-паталу» (исходя из прочих традиционных указаний, следует полагать, что речь идет о первой главе «Мула-тантры») как на источник «Секоддеши» не представляется достоверным (исходя из имеющегося списка тем этой главы и из содержания «Секоддеши»). Во втором упомянутом колофоне сообщается лишь то, что источник «Секоддеши» — «Мула-тантра» (так как в этом качестве указано на все пять ее глав).

Дж. Ньюман и Дж. Орофино не используют важнейший источник информации при рассмотрении вопроса соотнесения «Секоддеши» с главами «Мула-тантры» — приведенный в «Вималапрабхе» перечень всех тем «Мула-тантры» (81 тема, количество тем в главах: 24, 18, 12, 7, 20) [VP, 12–14], дающий представление о содержании ее глав.

Тема строф 70–76 «Секоддеши» (SU 70–76) соответствует 36-й теме «Мула-тантры» (12-й теме ее второй главы) — теме «candrārkāgnyariṣṭa»

[VP, 13]. Чандра-ариште, арка-ариште (тж. относящаяся к рави (ravi) ариште и сурья-ариште) и агньяриште — предвещающие смерть знаки, относящиеся, соответственно, к левому, правому и центральному каналам (nāḍī) тонкого тела. Садхупутра Шридхарананда указывает, что в SU 70 рассматриваются два вида ариште [CT, 295б] (чандра-ариште и сурья-ариште), в SU 71–72 — характеристики сурья-ариште [Там же], в SU 73–74ab — чандра-ариште [Там же, 296б], в SU 74cd–76 — «смерть[, наступающая с завершением] периода центрального [канала]» [Там же, 297а]. Согласно Будону (1290–1364), сопоставившему 81 тему «Мула-тантры» со строфами «Лагху-тантры», к теме «candrārkāgnyariṣṭa» относятся строфы 60–66 ее второй главы [K, 14б] (LT II.60–66).

Тема SU 77–79 соответствует 39-й теме «Мула-тантры» (15-й теме ее второй главы) — теме «Обман [предвещаемой] ариштой смерти посредством [комплекса видов] радости, производимых введением [ветров] в центральный [канал], и пр.» [VP, 13]. Садхупутра Шридхарананда указывает, что в SU 77–79 рассматривается «обман ариште» [CT, 297б] (то есть предотвращение предвещаемой ариштой смерти). Согласно Будону, эта тема представлена в LT II.107–124 [K, 14б].

В SU 77–79 и LT II.107–124 нет общих текстовых блоков. В SU 70–76 и LT II.60–66 мной обнаружен общий для этих сочинений текстовый блок (в SU 71–72 и LT II.62).

SU 71–72:

> 5, сторона света *(10 — A. C.)*, лунный день *(15 — A. C.)*, 20, таттва *(25 — A. C.)*; прочие [периоды непрерывного течения праны в следующих лепестках *(лепестки здесь — 12 из 16 каналов 3-го яруса каналов чакры пупа — A. C.)*] — по-порядку с увеличением на одни [сутки для двух лепестков *(6-го и 7-го — A. C.)*] до 33 суток [в сумме для четырех следующих лепестков] — ариште в правом [канале, именуемом] «солнце».
>
> Годы: 3, 2, 1; месяцы: 6, 3, пара, капля *(1 — A. C.)*; дни: лунный день, сторона света, 5, гуна *(3 — A. C.)*, 2, 1 — [сроки, в которые] уходит жизнь обладающих телом.
>
> [SU, 156]

LT II.62:

> От [периода в] 5 суток до [периода в] 25 суток [прана непрерывно] течет [последовательно в 1–5-м лепестках] с увеличением [периода непрерывного течения в каждом из лепестков] на 5 [суток]. Затем [этот период два раза] увеличивается на одни [сутки для двух следующих лепестков, и после этого для него в сумме для четырех

следующих лепестков] имеются 10 [суток,] умноженных на 3, и с 3 [сутками] сверх [этого]. [С завершением периода непрерывного течения праны в 7-м лепестке завершается] период[, именуемый] «Паушна». Годы: 3, глаз *(2 — A. C.)*, со [знаком] зайца *(луна, 1 — A. C.)*; месяцы: 6, 3, пара, луна; сутки: лунный день, сторона света, стрела *(5 — A. C.)*, гуна, 2, капля — [срок оставшейся] жизни.

[LT, 59]

В содержании SU 71–72 и LT II.62 имеются два различия:

1) вместо фразы «ariṣṭaṃ dakṣiṇe ravau» (SU 71d) — фраза «kāle pauṣṇe» (в LT II.62c);
2) в SU 72 говорится о сроке жизни «обладающих телом», в LT II.62d — просто о сроке жизни.

Второе различие в отношении смысла высказываний несущественно. В этом отношении несущественно и отсутствие в LT II.62 фразы «ariṣṭaṃ dakṣiṇe ravau», так как это — спецификатор (аналог этой фразы имеется в спецификаторе к LT II.62 в «Вималапрабхе»: «разъясняется сурья-аришта в правом канале» [VP, 192]).

При принятии традиционных представлений о том, что «Секоддеша» и «Лагху-тантра» — извлечения из «Мула-тантры», в отсутствие ее соответствующего места невозможно установить, имелась ли в нем какая-либо из двух указанных фраз («ariṣṭaṃ dakṣiṇe ravau», «kāle pauṣṇe») либо каждая из них является редакцией.

В моем переводе LT II.62c отражено толкование фразы «kāle pauṣṇe», представленное в «Вималапрабхе». Здесь при рассмотрении сурья-аришты термином «pauṣṇakāla» представлен период, именуемый «Паушна» (pauṣṇa — «belonging or relating or sacred to Pūṣan», «relating to the sun», «the Nakṣatra Revatī» [Monier-Williams, 1995, 652], в распространенной схеме накшатр, приводимой и в «Вималапрабхе» [VP, 55], эта накшатра — 27-я), завершающийся после 27 суток непрерывного течения праны в 7-м «лепестке». В комментарии к SU 71 находим этот термин у Наропады [ПАС, 268а, 268б], Калачакрапады [СТН, 16а, 16б, 17а] и в «Секоддеша-панджике» [SUP].

Вместе с тем во фразе «kāle pauṣṇe» (рассматривая термин «pauṣṇa» в значении «относящийся к солнцу») можно увидеть редакцию высказывания, имеющего значение «предвещающие смерть знаки в правом канале „солнце“» (kāla — «…, time (in general), … a period of time, … death, time of death …» [Monier-Williams, 1995, 278]), в SU 71 представленного в форме «ariṣṭaṃ dakṣiṇe ravau».

Установленный факт наличия в SU 71–72 и в LT II.62 общего текстового блока находится в соответствии с традиционными указаниями на то,

что оба сочинения — извлечения из «Мула-тантры». При непринятии этих указаний возможны следующие варианты: 1) LT II.62 — редакция SU 71–72; 2) SU 71–72 — редакция LT II.62. Однако нет никаких данных в их пользу.

При принятии традиционных свидетельств о существовании «Мула-тантры» и о том, что «Секоддеша» и «Лагху-тантра» — извлечения из нее, будем иметь следующие результаты:

— SU 70–76 и SU 77–79 происходят соответственно из двух блоков строф второй главы «Мула-тантры» (сколько строф в каждом из них, неизвестно), первый из которых посвящен 12-й теме этой главы, второй — ее 15-й теме;
— лишь две строфы из первого указанного блока строф «Мула-тантры» представлены и в «Секоддеше» (SU 71–72) (вероятно, цитирование), и в «Лагху-тантре» (LT II.62) (редакция с переложением из размера ануштубх в размер срагдхара и использованием синонимов, а также, возможно, с сокращениями и добавлениями);
— прочие относящиеся к двум названным темам строфы «Секоддеши» и «Лагху-тантры» (SU 70, SU 73–76; LT II.60–61, LT II.63–66; SU 77–79; LT II.107–124) основаны на различных строфах из двух указанных блоков строф «Мула-тантры»;
— в «Секоддеше» представлен комплекс фрагментов «Мула-тантры», относящихся к ее разным главам (суждения Дж. Ньюмана и Фр. Сферры о «Секоддеше» как одном фрагменте «Мула-тантры» (как и аналогичное предположение Дж. Орофино) неверны), — SU 70–79 происходят из ее второй главы, тогда как в «Секоддеше» также рассматриваются не представленные в темах этой главы вопросы посвящений и шаданга-йоги (представлены соответственно в темах третьей и пятой, четвертой и пятой глав; в «Лагху-тантре» (структуры ее и «Мула-тантры» идентичны) рассмотрены в третьей и пятой, четвертой и пятой главах). Подобное создание базовых текстов характерно для учения Калачакра: в «Лагху-тантра-хридае», «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантре» и «Шека-пракрие» представлены соответственно 88, 2 и 5 фрагментов «Лагху-тантры», относящихся к ее разным главам (см.: [Стрелков, 2015, 80, 81]). Дж. Ньюман приводит фразу Будона о том, что «Секоддеша» есть часть *(dum bu)* «Мула-тантры» [Newman, 1987, 96], однако неизвестно, идет ли здесь речь об одном фрагменте, и сам Будон не имел непосредственного знания об отношении «Секоддеши» к «Мула-тантре» — он называет «Мула-тантру» учения Калачакра среди утраченных сочинений [ИБ, 240].

Объективно в данном исследовании установлены следующие факты:

1) в SU 71abc и SU 72 и в LT II.62, за исключением фразы «kāle pauṣṇe» (выше указано на возможность того, что фразы «kāle pauṣṇe» и «ariṣṭaṃ dakṣiṇe ravau» восходят к одному высказыванию, но как факт это — на основании имеющихся данных — недоказуемо), представлен текстовый блок, общий для этих сочинений;
2) согласно кругу традиционных источников («Вималапрабха», комментарий к «Секоддеше» Садхупутры Шридхарананды, построчные комментарии Будона к «Вималапрабхе») — как показано мной на основании их перекрестного анализа — SU 70–79 происходят из второй главы «Мула-тантры».

Из второго факта следует, что мнения Дж. Ньюмана и Фр. Сферры о происхождении «Секоддеши» из пятой главы «Мула-тантры», а также аналогичная гипотеза Дж. Орофино противоречат указанным источникам, согласно которым SU 70–79 происходят из второй главы «Мула-тантры». Если это сочинение существовало, то дело обстоит именно так («Вималапрабха» — основной источник информации о «Мула-тантре»).

Из первого факта следует, что пять тантр учения Калачакра образуют иерархическую двухуровневую систему текстов:

I. «Секоддеша», «Лагху-тантра» (связаны общим элементом — текстовым блоком).
II. «Лагху-тантра-хридая», «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантра», «Шека-пракрия» (практически целиком каждый из этих трех текстов составлен из определенного комплекса фрагментов «Лагху-тантры»; см.: [Стрелков, 2015, 78–83]).

При этом данный установленный в этом исследовании факт наличия в «Секоддеше» и «Лагху-тантре» общего текстового блока находится в соответствии с их традиционной идентификацией как извлечений из одного сочинения — «Мула-тантры», коренного текста учения Калачакра.

Источники

1. ИБ — Будон Ринчендуб. История буддизма / Пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера, пер. с англ. А.М. Донца. СПб., 1999.
2. К — Bu ston rin chen grub (Будон Ринчендуб). 'Grel bshad (Комментарий) // 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 («Вималапрабха» в ред. Будона). Т. 1 (Xl, XX в., колл. А.М. Стрелкова).

3. ПАС — dPal nāro'i zhabs (Шри Наропада). dBang mdor bstan pa'i 'grel bshad don dam bsdus pa («Парамартха-сангграха-нама-секоддеша-тика») // sDe dge bsTan 'gyur. Т. 12. Л. 220б–289а.
4. СТ — Sā dhu pu tra dpal 'dzin dg'a ba (Садхупутра Шридхарананда). dBang mdor bstan pa'i mdor bshad («Секоддеша-типпани») // sDe dge bsTan 'gyur. Т. 12. Л. 289а–302б.
5. СТН — Dus kyi 'khor lo'i zhabs (Калачакрапада). dBang mdor bstan pa'i rgya cher 'grel pa zhes bya ba («Секоддеша-тика-нама») // sDe dge bsTan 'gyur. Т. 13. Л. 1а–27б.
6. LT — Śrīkālacakratantrarāja / Ed. by B. Banerjee. Bibliotheca Indica. 1985. Ser. 311.
7. SU — *Sekoddeśa* / Ed. by R. Gnolli // Journal of Rare Buddhist Texts. 1999. № 28. P. 146–166.
8. SUP — *Sekoddeśapañjikā*. URL: http://www.dsbcproject.org/canon-text/content/459/2180.
9. VP — *Vimalaprabhā*. Vol. 1 / Ed. and ann. by J. Upādhyāya. Bibliotheca Indo-Tibetica. 1986. Ser. XI.

Литература

1. Стрелков, 2015 — Стрелков А. М. Корпус базовых текстов учения Калачакра // Восток. 2015. № 4. С. 72–84.
2. Cicuzza, 1997 — Cicuzza Cl., Sferra Fr. Brief Notes on the Beginnig of the Kālacakra Literature // Journal of Rare Buddhist Texts. 1997. № 23. Pp. 113–126.
3. Monier-Williams, 1995 — Monier-Williams M. A Sanskrit-English dictionary. Delhi, 1995.
4. Newman, 1987 — Newman J. R. The *Paramādibuddha* (the Kālacakra *Mūlatantra*) and its relation to the early Kālacakra literature // Indo-Iranian Journal. 1987. Vol. 30. Pp. 93–102.
5. Orofino, 2009 — Orofino G. The mental afflictions and the nature of supreme immutable wisdom in the *Sekoddeśa* and its commentary by Nāropa // As Long as Space Endures: Essays on the Kālacakra Tantra in Honor of H. H. the Dalai Lama. NY, 2009. Pp. 27–49.

Яковлев В. М.
Москва

Adhyātmanirṇayapaṭala. О трудностях перевода «Калачакра-тантры»

Если первая глава «Калачакра-тантры» — *«Локадхату патала»* повествует о строении мира и в ней представлена буддийская космология, то вторая глава — *«Адхьятманирная патала»* содержит то же самое учение о космосе, только в человеческом теле (санскр. *svadehe*; тиб. *raṅ gi lus la*).

На тему учения *калачакры* (и буддийского представления о времени) существует довольно широкий круг литературы на европейских языках. Однако коренной текст «Калачакра-тантры» изучен недостаточно и не переведен на эти языки полностью. Замечательно уже, что из пяти разделов тантры, называемых *паталами*, переведены три: первая — *«Локадхату патала»* (на немецкий язык), вторая — *«Адхьятма нирная патала»*, а также четвертая — *«Садхана патала»* с комментариями к ним канонического текста *«Вимала-прабхи»* переведены американской исследовательницей Весной Уоллес на английский язык. И эта ее работа — настоящий подвиг.

Сделанный нами, но не изданный перевод всех пяти глав на русский язык можно считать условным и тем не менее необходимым для работы с тибетским и санскритским текстами, как и для дальнейшей работы над русским переводом.

Первую паталу мы переводили с тибетского, имея под рукой немецкий ее перевод с санскрита и транслитерацию собственно санскритского текста в диссертации Б. Банерджи. Следовательно, можно было если не избежать неточностей, то по меньшей мере свести их к минимуму. К тому же этот раздел «Калачакра-тантры» является наиболее изученным.

Тексты всех пяти глав, дабы получить представление о «Калачакра-тантре» в целом, мы переводили (пусть наш перевод и условный) с тибетского, опираясь ради понимания на санскритский текст. Однако, познакомившись с переводами Весны Уоллес, мы убедились, что необходимо переводить (или заново переписывать сделанный перевод), исходя из санскритского текста.

Почему? В арсенале Весны Уоллес — большое число указателей к ее переводу. Прилагается также монгольский текст в транскрипции. Перевод же ее выполнен с санскрита. Однако в ее книге нет санскритского текста в транскрипции, совершенно необходимого для работы читателя с указателями, привязанными у нее к переводу. Поэтому невозможно большей частью определить переведенный (или переводимый) ею термин. А ведь это главное.

Текст тибетского перевода максимально приближен синтаксически к оригиналу. Поэтому для понимания каждого стиха тантры полезно сравнение строки за строкою санскритского и тибетского текстов. Оба текста («Калачакра-тантра-раджа», или «Лагху-калачакра-тантра») есть в издании Локеша Чандры [Chandra, 1966].

Поскольку первоначальным является санскритский текст, то для перевода какого-либо варианта текста на русский, в частности, язык и для сопоставления с этой целью оригинала с его тибетским переводом необходим санскритско-тибетский указатель слов (для каждой шлоки отдельно). Когда перевод главы будет закончен, «пошлочные» словарные указатели можно будет свести в общий словарный указатель в алфавитном порядке и затем, по мере необходимости, переносить отсюда термины в тематические указатели, такие как указатель астрономических терминов, указатель медицинских терминов, указатель имен божеств и т. д.

Приведем пример словарного указателя к отдельной шлоке:

4.

bījaṁ dhatte dharitrī kamalagatamato rohayatyambhu paścāt
tejobhodhaṁ karoti grasati rasarasaṁ māruto vṛddhimevaṁ /
vṛddhe khaṁ cāvakāśaṁ dadati narapate kālataḥ siddhireva
divyāḥ kūvṛntyavasthāṁ prasavanasamaye bāllakādau ca kāle //4//

bīja — sa dpon семя
dharitrī — 'dzin ma земля
rohayati (roh) всходить — в тиб. тексте *sṅud* (*sṅo ba* зеленеть)
ambhas — čhu вода
paścāt — phyi nas после, затем
tejas — me огонь, жар
bhodha (bhojj ?) — smin pa созревание, VW: *blossom*
gras — za bar пожирать, поглощать, VW: *consume*
rasarasa — ro ro шесть вкусов
māruta — rluṅ ветер
vṛddhi — 'phel ba рост, увеличение
kha — nam mkha эфир, пространство
āvakāśa — go skabs промежуток времени или пространства
siddhi — 'grub pa завершение (цикла)

divyāḥ kūvṛntyavasthā — lha'i gnas skabs ведомые божествам [лишь] обстоятельства
prasavana — btsa bar gyur ba рождение
bāllaka kāla — byi pa dus младенчество, детство

Наш перевод мы привязываем к тибетскому тексту в издании Локеша Чандры, поэтому нетрудно каждый раз находить соответствующую шлоку, строку, слово в том и другом (санскритском и тибетском текстах). Пример перевода четвертой шлоки:

> 100 (1) Помещенное в лотосе держится семя землею и, водой напоенное, всходит. Затем при огне созревает, питаясь соками, шесть их. [Далее] рост вызывается ветром; пространство для роста эфир открывает. Совершается Временем это, Властитель народов; Время рожденья, младенчества время и дале — будут периоды [времени] у божества.

Перед шлокой мы указываем страницу тома в издании Локеша Чандры, в скобках — номер строки тибетского текста на указанной странице.

Шлоки 12 — 16 (образцы перевода):

12.

101 (9) В чреве существо страдает; муки, что во время родов; во младенчестве страданье, в отрочестве, или также в юном возрасте; страданье — разлученным быть с супругой, иль имущества лишиться. Велики весьма страданья, причиненные болезнью. Также в старости страданье, или смерть когда приходит. И, опять же, страх наводят адских шесть предназначений — Раурава и другие. Существа все в этом мире, пребывая в заблужденье, непрерывно переходят от страдания к страданью.

13.

102 (3) Бытия в круговороте очень редко получается родиться человеком. И гораздо боле редок случай обретенья Дхармы! Поэтому и притяженье к Будде по благим заслугам и вступленье в *хинаяну* выпадает весьма редко. Так что в славной *Вачжраяне* полностью сосредоточить ум в процессе созерцанья удается еще реже. Поэтому-то просветленье обрести подобно Будде и достигнуть наивысшего блаженства крайне трудно.

14.

102 (5) В чреве тело совершенно чистое; и когда зубы при рожденье вырастают, это признак тела *Дхармы*. Тело полного блаженства

Победителя, Владыка, когда зубы выпадают. А затем *нирманакая*. Это, совершенно ясно, у людей, как смерть приходит. И вне лона точно так же они, ясно, обретают [эти же] четыре формы, разделение поскольку на божественную мудрость* и рассудок** происходит.

15.

102 (7) И *виджняна,* луна с солнцем в чреве — это *шуддхакая*. В появленье *скандх и дхату* десять видов *дхармакаи*, тела у Победоносных. Силою затем достоинств при возникновенье слуха, голоса и прочих [качеств] — тело высшего блаженства. Волосы затем как только вырастают и другое при рождении [ребенка], то тогда — *нирманакая*.

16.

102 (9) И коль скоро появляется дыханье при рожденье, обретается при этом непременно *шуддхакая*. Когда зубы появляются затем и речь не ясна, обретенье — *дхармакаи*. Когда зубы выпадают, тогда, царь, *самбхогакая* всепобедных обретется. Вслед зубов, на грани смерти, царь, Владыки всепобедных внешняя *нирманакая*.

Благодаря указанному методу, а также благодаря ритму, который мы задаем в переведенном уже нами тексте, удается, мы полагаем, преодолеть трудности, возникающие в процессе перевода, и отредактировать первоначальный перевод, который, мы полагаем, будет полезен для тематических исследований.

В санскритском тексте «Адхьятма-нирная-паталы» 180 шлок, в тибетском — 173. Недостающие шлоки можно, однако, восстановить по тексту одной из последующих глав.

Колофон к этой главе в тибетском тексте гласит:

«Вот второй раздел полученной от Шримад-Адибудды Шри-Калачакра-тантры, называемый Истиной Сокровенного***».

Еще один пример ритмического перевода:

134 (5) Приготовив благовония, душистыми цветами несколько дней приправляем, чтобы было, что желаем. Дале приготовим *ведху*, сотая часть у которой, три плода взяв, *чандру****, *маду***** и еще

* *ye shes; jñāna.*
** *rnam shes; vijñāna.*
*** *naṅ ṅe pa; adhyāyatmanirṇaya.*
**** Камфору.
***** Мускус.

хмельной напиток. Хрена жидкость, *чхагамутру*, столько же цветов нектара проварить, взяв сок цветочный. Через месяц дозреванье завершится, когда в зернах получается похожий дистиллят тогда на мускус, будучи пропитан *набхи*.

Чандра (луна) здесь в составе и в других рецептах означает камфору. Часто в этом тексте луна именуется *шаши* («отмеченная силуэтом зайца»). Пора, вероятно, вспомнить о китайской легенде о Чанъэ, жене стрелка И, которая выпила одна эликсир бессмертия, дарованный мужу Владычицей Запада (Сиванму), и вознеслась на луну, где лунный заяц, 月兔 yuè tù, толчет, живя в Лунном дворце, круглый год снадобье бессмертия в ступе.

Чуть выше приведенной шлоки в «Адхьятма-нирная-патале» есть еще одна, в которой можно усмотреть следы влияния китайской натурфилософии, и более определенно — теории Пяти стихий *(у син)* периода Ранней империи Хань. Согласно этому учению природные стихии Земля, Вода, Дерево, Огонь, Металл вступают друг с другом в отношения взаимопорождения или взаимопреодоления. В индийской натурфилософии названия стихий отличаются (Земля, Вода, Воздух, Огонь, Эфир). Соответствия, однако, прозрачны. В Индию эта парадигма пришла из Древней Греции, но влияние китайской медицины и алхимии весьма вероятно.

130 (7) То, чем ветер побеждаем, — соль и кислое, а сладость, терпкое враждебны желчи. Против слизи всё, что горькое; поэтому три горьких — то, что греет, иль лекарство. Молоко козы от слизи, вместе с горькими, три коих; молоко от буйволицы помогает против желчи. Средством от болезней ветра служит молоко верблюжье*, три недуга исцеляют молоко коровье, масло.

126.

vātaghnaṁ kṣāramambuṁ prabhavati madhuraṁ pittaśatruḥ kaṣāyaḥ
śleṣmaghnaṁ sarvatiktaṁ kaṭukamapi tathā cauṣadhaṁ vā raso vā /
śleṣmaghnaṁ chāgadugdhaṁ trikaṭukasahitaṁ māhiṣaṁ pittaśatrur
vātaghnaṁ coṣṇadugdhaṁ trividharujaharaṁ gopayaḥ sarpireva
//126//

Поэтому выражение «ветер побеждаем» — *vātaghna (ghana),* тиб. *rluṅ 'joms* «одолевающее воздух» — означает, что действие стихии Ветра преодолевается действием какой-либо другой стихии из пяти. Поскольку здесь стихии Ветра в китайской парадигме соответствует Дерево, побеждаемое Металлом (или Железом), то за «соленым» должна стоять стихия Эфира

* *rṅa mo'i 'o ma; cauūṣṇadugdhaṁ (uṣṭradukdhaṁ).*

(Неба, Пространства). Разумеется, нельзя быть уверенным, что все соответствия выдержаны строго в этом ключе.

Пяти стихиям в китайской натурфилософии и медицине соответствуют вкусы: Дереву — кислое, Огню — горькое, Земле — сладкое, Металлу — острое, Воде — соленое*. Вероятно, соответствия варьировались. Возможно, что в приведенной шлоке Воде соответствует сладкое или пресное, а Земле — терпкое.

То, что из пяти вкусов четыре объединяются в пары (соленое и кислое, сладкое и терпкое), можно объяснить их соотнесенностью с тремя видами болезней: ветра (*vātaroga,* тиб. *rluṅ gi nad*), слизи (*kapha,* тиб. *bad skan*) и желчи (*pittadoṣa,* тиб. *'khris pa'i skyon*).

Влияние китайской натурфилософии определенно выражено в трактате регента VI Далай-ламы Дэсрид Сангье-джамцхо (1653–1705) «Вайдурья карпо», в котором, как и на иллюстрирующих это сочинение иконописных свитках, приводятся последовательности и схемы символов китайской «Книги перемен»**. Очевидно, ко времени написания указанного трактата следует отнести употребление в тибетской астрологии двух систем счета — индийской *(dkar rtsi) и* китайской *(nag rtsi).* Похоже тем не менее, что корни и побеги синтеза этих знаний можно обнаружить еще в «Калачакра-тантре», а может быть, и ранее.

Литература

1. Banerjee, 1960 — Banerjee, Biswanath. Über das Lokadhātu Patala: Kap. 1 der Laghu-Kālacakra-tantra raja. Inaugural — Dissertation. Philosoph. Fakultät der Ludwig-Maximilians Universität zu München, 1960.
2. Chandra, 1966 — Chandra, L. Kalachakra-Tantra and other texts. P. 1. Sata-Pitaka ser. Vol. 69. New Delhi, 1966.
3. Wallace, 2004 — Wallace, B. A. The Kālacakratantra: The chapter on the individual together with the Vimalaprabhā. Columbia University, 2004.

* [Essentials of Chinese Acupuncture. Beijing: Foreign language press, 1980. P. 18].

** [В. М. Яковлев. Структура свитка «Колеса времени» (Калачакра) из коллекции Рерихов (ГМИНВ). Тибетский календарь // Индия — Тибет: текст и феномены культуры. Рериховские чтения 2006–2010 в Институте востоковедения РАН. М.: Языки славянской культуры, 2012. С. 287–297. Илл. л. VI — VIII].

Буддийская философия

4

Buddhist Philosophy

Колесников А. С.
Санкт-Петербург

Традиционная и современная буддийская мысль как потенциальный источник новых взглядов на природу ума и сознания

Последние годы наблюдается растущий интерес к буддийской мысли как потенциальному источнику альтернативы концепции природы сознания и отношения между ментальным и физическим. Так, рассматривая три различные модели современной философии сознания, можно найти возможность учиться у буддийской мысли. Например, в модели, защищаемой Аланом Уоллесом, считается, что мы можем учиться у буддийского размышления, что и отдельное сознание, и сам материальный мир появляются от более глубокого (примордиального), «исконного» сознания. Оуэн Фланаган поддерживает мнение, что мы должны принять от буддийской мысли только то, что совместимо с физикализмом, и таким образом берет от буддизма только способность проникновения в суть моральной психологии и духовности. Эван Томпсон развил феноменологический подход, в котором получает от буддизма недуалистическое отношение между умственным и физическим, расторгая «объяснительный провал» между ними. Все эти модели сталкиваются с существенными трудностями современных теорий сознания, которые отчасти разрешимы в модели буддийского философа Нагарджуны [Spackman, 2012, 741–751].

Приведем примеры ряда логических схем, которые демонстрирует нам философия буддизма. Это: доказательства несуществования души, принадлежащие Будде Шакьямуни и Нагасене; доказательства всеобщей причинной обусловленности — один из главных онтологических принципов буддизма; буддийское колесо причинности, составляющая Вторую благородную истину *(пратитья самутпада)*; отрицание возможности существования и движения, принадлежащее Нагарджуне (школа мадхьямика) и др.

Так, несуществование души и «Я», основополагающее для буддизма с его теорией освобождения от колеса сансары, осуществляется несколькими способами. Рассмотрим, например, что именуется душой человека, или «Я»: нет как таковой сущности человека, нет неизменной души, имеющей ценность, ибо существует только поток случайных состояний его психики, каждое из которых несубстанционально и обусловлено предшествующим состоянием. Также показательно доказательство несуществования души через обоснование несводимости целого к частям. Психика понимается в буддийской философии как непрерывная и необратимая во времени последовательность качественно-определенных состояний дхарм. Психика у вайбхашиков как целостность не обладает онтологическим состоянием помимо дхарм. Существует несколько терминов, которые соответствуют понятию «сознание»: сознание-вместилище *(алая-виджняна)* объединяет *читту, манас* и *виджняну*. Виджняна есть сознавание каждого объекта. Манас — не просто мышление, а разум, в качестве объекта которого выступает алая-виджняна. Алая-виджняна — сознание-сокровищница содержит все элементы психофизической жизни, зародыши феноменов, которые в процессе своей актуализации создают все доступные восприятию явления психической и физической жизни.

У растущего интереса к традиционной и современной буддийской мысли как потенциальному источнику новых взглядов на природу ума и сознания есть несколько причин. Для философов сознания, склонных к материализму, буддизм выступает религией, у которой нет никакого места для монотеистического бога-создателя; в некоторых своих формах буддизм сторонится божества в целом. Он может предложить проницательный источник вхождения в этические и духовные проблемы сознания, совместимые с материализмом. Оуэн Фланаган недавно заявил: «Буддизм, являющийся интеллектуально глубоким, нравственно и духовно серьезным, но не теистическим и не относящимся к доктрине... может хорошо выполнять роль аттрактора для духовно склонных натуралистов» [Flanagan, 2011, 64].

В недавней философии сознания возродился интерес к альтернативам материализму, и здесь находится другой источник современной привлекательности буддийской мысли. Самая видная традиционная альтернатива материализму в западной философии сознания — тип субстанционального дуализма, предложенный Декартом. Но многие современные философы, привлеченные нематериалистическими представлениями сознания, отклоняют двойственность из-за ряда проблем, традиционно связанных с ней. Буддийские теории сознания могут таким образом обращаться потому, что они сопротивляются прямому материализму, но также и отклоняют представление, что ум — несущественное вещество, так как они аннулируют понятие, что есть вещества вообще, или ментальное

или материальное. Буддизм может, следовательно, также представить источник для нематериалистического представления сознания, отличающегося от тех, которые преобладали на Западе.

Следует рассмотреть и оценить несколько заметных путей, которыми современные философы обратились к буддийской мысли, могущей обеспечить модели отношения к миру. Цель моделей не только в том, чтобы восстановить точный характер любой из традиционных буддийских концепций сознания, а скорее в том, чтобы рассмотреть то, что может быть изучено из традиционной буддийской мысли, — это поможет лучше всего представлять осознание и его отношение к физическому. Также стоит выделить, что эти модели ведут свои представления о сознании от многих различных берегов разнообразной буддийской традиции.

Первая модель, основанная на сознании отношения между сознанием и материей, представляется родственной, если не идентичной, некоторым формам западного идеализма. Вторая — модель Фланагана — полагает, что от буддийской мысли можно принять только то, что совместимо с материализмом, но находит в этом ценную способность проникновения в суть моральной психологии и духовности. Наконец, есть вдохновленные буддистами феноменологически истолкованные отношения между умственным и физическим. Каждая из этих моделей имеет различные заимствования из буддийской мысли, у которой есть потенциал для решения некоторых проблем.

Прежде всего — несколько слов в отношении некоторых базовых представлений о сознании и теле *(mind-body problem),* которые будут касаться нашей темы. В отличие от субстанционного дуализма, дуализм собственно утверждает, что, хотя все субстанции (если есть кто-либо) являются физическими свойствами, тем не менее ментальные свойства непреодолимы для свойств материальных. Материалистические представления, как правило, объявляют, что ментальное просто идентично физическому, но распространено различение двух главных типов теории идентичности. Теории первого типа поддерживают точку зрения, что психическое состояние идентично типам событий или физическому состоянию. Более широко известны в настоящее время символические теории идентичности, которые не берут на себя обязательств относительно идентичности типов сознания с физическими типами, но считают только, что каждый символ психического состояния или случая данного типа идентичен психическому состоянию или символу событий некоторого типа.

Первая модель развита в последние годы Аланом Уоллесом *(Alan Wallace)* и основана на определенных традициях в пределах тибетского буддизма, имея близкие сходства с представлениями, выраженными Далай-ламой [Dalai Lama, 2005]. Уоллес характеризует свой взгляд как отклоняющий все традиционные западные доктрины материализма, субстанционный дуализм и идеализм [Wallace, 2007, 20]. Но, подобно

некоторым формам идеализма, по его мнению, фундаментальная природа мира не отлична от определенного типа сознания. Его представление, кажется, отступает от идеализма, поскольку природа зависима от сознания.

Уоллес развивает свое понимание сознания в контексте глубокого критического анализа, который он называет «научный материализм». Научный материализм включает ряд верований, включая *физикализм* — представление, что «вселенная состоит исключительно из конфигураций материи и энергии в пределах пространства и времени» [Ibid., 33]; *редукционизм* — требование, что все явления (включая умственную деятельность) объяснимы с точки зрения физических явлений; и *объективизм* — требование, что с научной точки зрения приемлемые факты могут быть проверены опытным путем и поддаются проверке с точки зрения третьего лица. Каждый из этих принципов он расценивает как необоснованный и неспособный уделить достаточно внимания сознанию. Уоллеса не устраивают два аргумента. Первый касается известного философского требования, что существует «объяснительный провал» между умственным и физическим, согласно которому умственные события и процессы никогда не могут быть удовлетворительно объяснены с точки зрения нервных событий и процессов [Levine, 1983]. Уоллес утверждает, что физические процессы могут быть поняты с точки зрения научного запроса третьего лица; но природа умственной деятельности может быть известна сначала только с точки зрения человека; таким образом, между двумя состояниями есть объяснительный провал. Согласно Уоллесу, существование объяснительного провала прямо демонстрирует ошибочность редукционистского требования.

Далее, если умственная деятельность может быть понята только с точки зрения субъективной перспективы, требование объективности третьего лица не учтет многое из наших психических состояний. И, что наиболее важно, наличие объяснительного провала — это противопоставляется физикализму — говорит о следующем: умственная деятельность и физические процессы не могут быть идентичными. Как выразился Уоллес, «если определенные нейронные процессы приравнивались к их соперничающим ментальным процессам, тогда они имеют двойную природу» [Wallace, 2007, 15]. Поскольку описания третьего лица не могут показать нам глубокую природу сознания, открывается возможность использования медитационного опыта. Медитационные методы способствуют культивированию глубокой природы сознания; согласно Уоллесу, они воплощены в представлениях школы Великого совершенства (Дзогчен) тибетского буддизма.

Согласно этой доктрине, есть трехуровневое деление сознания. Первый уровень — обычное сознание, или «душа» каждодневного опыта — ментальные образы, мысли, восприятия, эмоции и так далее, специфичные для каждого человека. Почва, из которой это сознание появляется

в каждом человеке, однако, — «сознание всеобщей основы» (алая-виджняна). Хотя определенное умственное содержание души причинно обусловлено мозгом, телом и окружающей средой, они не идентичны чему-либо физическому; их фундаментальный характер — фундаментальный характер сознания, из которого они появляются. Объект этого — сознание всеобщей основы, о чем оно знает, основание *(alaya),* которое Уоллес описывает как несущественное, «объективное, пустое пространство сознания» [Ibid., 18]. Это сознание основы не должно быть смешано с западной идеей души, так как это не вещество, но «поток возникновения и мимолетные моменты понимания».

Сознание всеобщей основы представляет, однако, только «относительную» базу сознания, основу каждого отдельного потока сознания. Абсолютная база сознания — третьего уровня — является исконным сознанием, которое полностью недифференцированное, без качеств или концептуализаций. Объект этой формы сознания — абсолютное пространство явлений *(дхармадхату).* Но на этом уровне предмет и объект полностью переступают пределы» таким образом, это единство абсолютного пространства и исконной формы сознания. От исконного сознания появляются не только явления отдельного сознательного опыта, но также и все явления, что составляют внешний мир пространства, время и материю.

Так, в концепции Уоллеса все явления во вселенной являются результатом этого источника, у всех явлений есть природа исконного сознания. Но он подчеркивает, что на относительном уровне процессы отдельной души — не символ, идентичный неврологическим процессам. Поэтому такое представление восприимчиво к некоторым, хотя и не всем трудностям, которые стоят перед декартовским субстанциальным дуализмом. Наиболее заметны возражения, касающиеся каузальных отношений между умственной деятельностью и физическими процессами. Основной проблемой здесь часто называют проблему каузального взаимодействия. Если ментальные процессы имматериальны, трудно видеть, какой механизм мог позволить им взаимодействовать причинно с материальными процессами тела.

Более фундаментальная каузальная проблема, стоящая перед представлениями Уоллеса, однако, состоит в том, что иногда называли проблемой «исключения» (см. особенно [Kim, 2005]). Эта проблема произведена требованием, что ментальные события — символ, отличный от физических явлений, которые Уоллес принимает, вместе с двумя другими широко принятыми принципами, как принцип каузального завершения физического и принцип не-сверхопределения. Принцип каузального завершения заключается в том, что у каждого физического явления есть ряд физических достаточных причин вызвать это. Например, если я касаюсь горячей печи и резко убираю руку, мы вообще предполагаем, что есть последовательность неврологических причин, которые достаточны для

того, чтобы заставить меня отдернуть руку. Однако, если это верно и если умственный случай моего чувства боли в этом случае является символом, отличным от любых из этих физических причин, — тогда, похоже, сама боль не может сделать никакой причинной работы в том, чтобы заставлять меня двигать моей рукой — это «исключено» из каузальной уместности. Это также принимает, конечно, принцип не-сверхопределения, что у физических явлений вообще нет больше чем одной достаточной причины. Но этот принцип, кажется, широко подтвержден опытом [Kim, 1993].

Ответ Уоллеса на эту проблему должен отрицать принцип причинного завершения. Этот принцип, как он предлагает, самостоятельно не поддержан никакими экспериментальными данными, и поэтому являет собой, как и сам научный материализм, просто «метафизическое» предположение [Wallace, 2007, 32–37]. Трудность с этим принципом метафизического предположения в том, что он рационально не обоснован, а скорее, был общим теоретическим соображением. Объяснения с точки зрения физической причинной обусловленности преуспели в том, чтобы понять великое разнообразие явлений, включая многие, которые, как когда-то широко думали, не были физически объяснимыми. Этот успех, возможно, дает нам серьезное основание принять принцип как рабочую гипотезу.

Натурализованный буддизм

В резком контрасте с основанным на сознании представлении несколько современных философов предложили присвоение буддийской мысли, видимой как физикалистской (например, см. [Siderits, 2001; Flanagan, 2002, 2011]. Из множества различных представлений этого вида рассмотрим предлагаемое Фланаганом. Он приводит доводы в пользу взгляда, который берет из буддийских представлений о сознании только то, что совместимо с физикализмом, что он называет «натурализованным буддизмом». Фланаган отклоняет не-физикалистские буддийские представления сознания исходя из нескольких источников. Что наиболее важно в наших целях, он обращается к каузальному аргументу исключения [Flanagan, 2011, 65]. Но он также отклоняет оба главных аргумента, предлагаемых Уоллесом, — аргументы объяснительного провала и медитационного опыта. Он воскрешает сомнения — на эпистемологических основаниях — о привлекательности медитационного опыта как источника знания о сознании [Flanagan, 2011, глава 3]. Относительно объяснительного провала работа Фланагана воплощает перспективу, которая появилась в последние 15 лет, о которой Уоллес, кажется, не ведает. Фланаган называет свой взгляд «субъективным реализмом» [Flanagan, 2002; 2011], но общий подход наиболее широко известен под знаменем «феноменальной стратегии понятий».

Феноменальная стратегия понятий стремится отклонить аргумент объяснительного провала против физикализма, наряду со связанными аргументами, объясняя, как объяснительный провал может возникнуть в пути, совместимом с физикализмом. Что объясняет, почему есть объяснительный провал между сознанием и физическим с этой точки зрения, то есть мы обладаем двумя непреодолимо различными способами знания сознательного состояния, посредством чего Дэвид Папино [Papineau, 2002] называет материальные концепты и феноменальные концепты. Материальные концепты — понятия сознательных состояний как пункты, узнаваемые с точки зрения третьего лица, как, например, бесспорные психологические или функциональные состояния нервной системы. Феноменальные понятия, в отличие от этого, — то, что мы используем, когда проявляем внимание к тому, на что это походит, чтобы быть в сознательном состоянии с точки зрения первого лица, самоанализ. Эти два типа понятий, однако, — просто два различных способа доступа к физическим состояниям, состояниям нервной системы. Феноменальное понятие болезненности и материальное понятие возбуждения нервных волокон — два способа доступа к соответствующему состоянию нервной системы. Но потому, что два вида понятия, в конце концов, изолированы друг от друга, мы не можем вывести то, на что походит чувство боли от знания, что боль — возбуждение нервных волокон, или наоборот, есть объяснительный провал между болью и возбуждением нервных волокон. Так как оба вида понятий относятся к физическим состояниям, то и присущее этим понятиям физикалистически объяснимо, и нет ничего об объяснительном провале, который несовместим с физикализмом.

Учитывая эту физикалистскую ориентацию, которую Фланаган стремится копировать из буддийских теорий сознания, есть не альтернативы материализму, но то, что он рассматривает как сложную психологию морали и проницательный счет условий для человеческого процветания. Говоря об уместности буддийских идей в решении проблемы взаимоотношения сознания и тела, мы не будем останавливаться на этических требованиях, которые развивает Фланаган. Но есть вопрос: разрешает ли понятие натурализованного буддизма столкновение трудностей современного при истолковании сознания?

Проблемы были подняты многими философами в ответ на феноменальные понятия в защиту физикализма. В частности, выделим здесь две проблемы. Первая из них, развитая, например, Левином [Levine, 2007] и Чалмерсом [Chalmers, 2007], вопрошает, может ли теоретик феноменальных понятий действительно считать объяснительный провал в некоторой степени совместимым с физикализмом. Проблема, по сути, в том, смогут ли феноменальные понятия объяснить вид знания, если оно не будут физически объяснимым. Таким образом, новый объяснительный провал возникает между физическими состояниями и самими феноменальными

понятиями. Чалмерс [Chalmers, 2007] поднимает эту проблему, спрашивая, могут ли в действительности быть зомби — существа, физически идентичные людям, но ни с кем феноменально сознательным опытом вообще не схожие. Это ставит дилемму стратегии феноменальных понятий. Если теоретик отвечает «да», то феноменальные понятия сами не будут физически объяснимы, ибо факт, что мы имеем феноменальные понятия и зомби, не объяснил бы любую физическую разницу между нами. Если теоретик отвечает «нет», то феноменальные понятия не могут составить, что отличает нашу эпистемическую ситуацию в отношении сознания, ибо зомби имел бы наши феноменальные понятия, но испытал бы недостаток в феноменальном опыте. Его конститутивный панпсихизм предполагает, что феноменальный опыт конституируется полностью протофеноменальными свойствами, которые являются видом фундаментальных внутренних свойств, присущих физической реальности и выполняющих определенную каузальную работу, но не являющихся феноменальными.

Вторая проблема для защитников стратегии феноменальных понятий касается ответа, который они, как правило, дают другому типу антифизикалистского аргумента, что часто назвают пониманием аргументов. Согласно одному такому аргументу (например, [Chalmers, 1996]), является мыслимым, что могло быть существо, которое было физически идентично мне, но чей цветовой опыт систематически инвертировался от моего, так, чтобы то, что принималось мной за красное, выглядело бы для него как зеленое, и так же для всех других цветов. Если такое существо мыслимо, таким образом, аргумент утверждает, что это метафизически возможно. Но если это метафизически возможно, тогда сознательный опыт метафизически не следует за физическим, так как мы имеем здесь случай двух физически идентичных существ с различными сознательными событиями. Принимая это условие, физикализм требует метафизического характера сознания о физическом; тогда физикализм ложен. Обычный ответ на такие аргументы среди стратегии феноменальных понятий должен признать, что перевернутый сценарий спектра является мыслимым, но отрицать это метафизически возможно (например, [Papineau, 2002]). Идея состоит в том, что мы можем апеллировать к дедуктивной изоляции феноменальных концептов и материальных понятий, чтобы объяснить, почему такие сценарии возможны — почему мы можем вообразить их, — таким образом, освободить нас от любой потребности предполагать, что такие вещи действительно существуют.

Этот ответ, конечно, не предлагает положительный аргумент за физикализм, но только предлагает отклонить понимание аргументов против него. Спор физикализм не выиграл.

Мы не принимаем эти трудности феноменальных понятий для защиты физикализма, чтобы быть убедительными; конечно, было множество физикалистских ответов. Но их следует рассматривать, чтобы видеть

трудные проблемы физикализма и мотивировать поиск альтернатив, способствующих избеганию некоторых проблем.

Феноменологический подход

Различный способ привлечь буддийскую мысль предлагается некоторыми философами, которые принимают феноменологический подход к пониманию сознания (например, [Varela et al., 1991; Lutz, Thompson 2003; Thompson, 2007]). Возможно, наиболее полное представление этого вида предлагается в книге «Воплощенное мышление» (The Embodied Mind [Varela et al., 1991]), в которой обращаются к буддийской мысли для того, чтобы обойти декартовскую дихотомию материализма и дуализма. Грань буддийской мысли, из которой они берут вдохновение, в частности индийская школа мадхьямака, основанная во втором столетии Нагарджуной, которая подчеркивает взаимозависимость и недуальность всех явлений. Эти учения они расценивают как наличие важных параллелей с феноменологической традицией Гуссерля и Мерло-Понти. С этой точки зрения ошибка материализма находится в представлении, что объекты в мире совершенно независимы от ментальной конструкции; параллельная ошибка идеализма состоит в том, что он предполагает, что сознание, или ум, может существовать независимо от мира. Скорее, ум и мир возникают в зависимости друг от друга, в каузальных процессах буддисты видят зависимое со-возникновение. Улучшенный подход разрешения проблемы авторы развивают, вовлекая несколько различных требований, но самую важную в наших целях идею, что «познание — не представление предварительно данного мира предварительно данным умом, но, скорее, введение в действие мира и сознания на основе истории разнообразных действий, которые существуют в мировых свершениях» [Varela et al., 1991, 9].

Этот подход был достаточно развит в последние годы Томпсоном, который рассматривает это как способ обойти «тяжелую проблему» Чалмерса [Chalmers, 1996]. «Сознающий ум» Чалмерса — любопытное философское повествование о серьезных парадоксах и секретах сознания. Это инспирирующая работа, предлагающая экспериментальное обоснование «натуралистического дуализма», опирающееся на утверждение автора о нефизической натуре сознания и его подчиненности функциональным схемам в мозге. Чалмерс уверен, что его концепция выявляет новые перспективы для трактовки квантовой механики и позволяет говорить о вероятности создания сознательных роботов. Дается понятие непреодолимого объяснительного провала на этой картине — побочном продукте декартовского осмысления сознания и жизни тела как обязательно исключающих друг друга, сознания как внутреннего опыта, доступного только для рефлексии от первого лица и жизни как внешней, механической функции. Томпсон

утверждает: в отличие от этого, живое существо всегда воплощает своего рода внутренность этой собственной «постоянной целеустремленности», и из этой внутренности такое сознание появляется. Сознание — процесс становления, который появляется из самоорганизации взаимодействий мозга, тела и окружающей среды. Имеется определенный вид «объяснительного провала» в сопоставлении, как «живущее тело» с чувством и интенциональной активностью зарождается из «живого организма», но это больше не абсолютный, непреодолимый объяснительный провал, который занимал многих философов [Ibid., 236].

Улучшенный подход был спорным в ряде различных сфер. Томпсон берет идею, что сознание — эмерджентный процесс, чтобы передать его определенный вид «нисходящей каузальности», и многие философы, особенно Джэгвон Ким, скептически относились к идее нисходящей каузальности. Но можно ли подвергнуть сомнению перспективу Томпсона избегать непреодолимого объяснительного провала так легко, как он требует? Если вся жизнь вовлекает своего рода интериорность, по крайней мере элементарный смысл физического «Я», который создает окружающую среду местом значимости для организма [Ibid., 158], мы могли бы спросить, нет ли объяснительного провала между этим основным понятием интериорности и физическим миром. Есть ли что-то, на что походит для организма этот вид интериорности, или нет? Если есть, это могло бы быть подвергнуто сомнению, возможно ли объяснить, на что это походит для данного организма, чтобы иметь его вид интериорности полностью с точки зрения физических и функциональных характеристик организма и его взаимодействий с окружающей средой. Если нет, тогда не ясно, почему не было бы непреодолимого объяснительного провала между интериорностью сознательного опыта и интериорностью низшего уровня. Обратным предположению Томпсона считается, что проблема объяснительного провала не возникает, если мы принимаем декартовскую концепцию феноменального сознания как внутреннюю собственность ментальных состояний только со случайными логическими и концептуальными связями с телом и миром. Даже в этом случае такой абсолютный сторонник объяснительного провала, как Чалмерс, например, считает, что сознание, скорее, представительно, а не свойственно, и что познание и психические состояния простираются в мир определенным путем. Объяснительный провал, возможно, не столь легко отклонить, как считает Томпсон.

Нейтральная недвойственность

Представленные три возможности того, чему мы можем научиться у буддизма в объяснении отношений сознания и мира, имеют свои трудности. Но есть другая модель этого отношения, которая, возможно, будет

привлечена из буддийской мысли со своим потенциалом решения многих проблем. Эту концепцию отношения между умственным и физическим называют нейтральной недвойственностью *(neutral non-dualism)*. Она напоминает «нейтральный монизм» Бертрана Рассела и других, которые поддерживают эту теорию, утверждающую, что подлинная природа не является должным образом поддающейся описанию, ни как умственная, ни как физическая. Но нейтральная недвойственность отличается от нейтрального монизма в ряде особенностей. Экскурс ее общих особенностей таков.

Буддийская мысль, которую этот взгляд отображает,— школа Madhyamaka, особенно работа Нагарджуны, но тип интерпретации Нагарджуны, от которого это зависит, несколько отличается от развитого авторами «Воплощенного мышления» [Varela et al., 1991]. Есть несколько разновидностей этого стиля интерпретации, но в общем оно таково. В его центральной работе, «Муламадхьямакакарика», Нагарджуна представляет важное различие между двумя уровнями истины — *param arthasatya,* или окончательной истиной, и *samrtisatya*, или общепринятой истиной. *Окончательная истина* для Нагарджуны — то, что все явления пусты от *свабхава,* которую мы можем перевести как «подлинная природа», которой она обладала независимо от других сущностей, причин, частей и так далее. Свойства и события также пусты. Окончательная истина об этих вещах — в недостаточности соответственного осмысления и положительного описания, хотя они могут быть известны через опыт. Никакие положительные заявления вообще не могут выдвигаться о действительности в окончательном уровне. Чтобы сделать утверждения на этом уровне, следует характеризовать вещи с точки зрения их природы как *свабхава* (самобытие), и, таким образом, никакие положительные утверждения не могут быть сделаны на этом уровне, что вещи существуют или что они также не существуют. Эта перспектива родственна монистическому рассмотрению в обоих смыслах, в которых этот термин обычно используется, как значение реальности содержит только один тип вещи, и как то, чтобы подразумевать, что действительность не дифференцирована. Но в обоих смыслах взгляд Нагарджуны лучше описан как недуалистический: по сути, мы не можем утверждать, что действительность одна, только что их не две, и в то же время мы не можем утверждать, что она дифференцирована, и при этом мы не можем утверждать, что она не дифференцирована.

В отличие от этого, на уровне обычной истины мы можем подтвердить, что вещи существуют, определенно зависящие от их частей, их причин и, в соответстви со взглядами Нагарджуны, также от концептуализации. Обычная истина включает всю регулярность нашего каждодневного опыта: что трава зелена, снег является белым и так далее. По существующей интерпретации, однако, заявления на обычном уровне рассматриваются

как содержащие прагматический элемент, хотя их приемлемость ограничена основанной на опыте регулярностью, потому что они не могут быть основаны ни в какой существующей независимой действительности, их приемлемость также будет частично функцией наших контекстно-зависимых интересов и целей.

То, что предполагает нейтральная не-дуалистическая модель, мы можем взять из Нагарджуны, так как на окончательном уровне отношение между умственным и физическим не может быть должным образом характеризуемо или с точки зрения материализма, двойственности, или с точки зрения идеализма (или с точки зрения базирующегося на сознании). Заметьте, что центральные аргументы первых двух точек зрения, представленные Уоллесом и Фланаганом, были фактически аргументами *против* противоположных точек зрения. Фланаган утверждает, что субстанциальный дуализм, собственная двойственность и идеализм не могут быть правильными, потому что они не могут составлять ментальную каузальность; следовательно, он приходит к заключению, что физикализм должен быть верным. Уоллес утверждает, что физикализм не может быть правым, потому что он не может дать отчет объяснительному провалу и связанным феноменам; на этой основе вместе с доказательствами медитативного опыта он принимает основанное на сознании представление. Нейтральная недвойственность предлагает, чтобы мы приняли отрицательные части обоих этих аргументов, но отклонили их положительные заключения. Таким образом, мы можем знать и эту двойственность, и основанные на сознании представления, они ложны из-за их трудностей в примирении ментальной каузальности, и что физикализм ложен из-за трудности в примирении объяснительного провала. Предложение состоит в том, что мы оставляем это состояние и признаем, что реальность не может быть характеризована с точки зрения ни одного из этих представлений. Действительно, в ее самой сильной форме нейтральная недвойственность считала бы, что отношения между сознанием и материей просто непонятны, они представляют собой что-то, что не может осмысляться вообще. Нейтральная недвойственность может, таким образом, приспособить и факты ментальной каузальности, и объяснительный провал, поскольку, в отличие от физикализма, дуализма и основанных на сознании представлений, она не порождает онтологические обязательства, которые несовместимы с этими фактами.

Нейтральная недвойственность, однако, предполагает, что окончательное отношение между сознанием и материей не может быть рассмотрено с точки зрения материализма, двойственности или любого основанного на сознании представления. По этой причине все такие представления предполагают, что определенные вещи, имеющие свабхаву, имеют истинную природу, и с тех пор фактически никакие явления не являются свабхавой, все эти представления не в состоянии схватить

действительность. Можно подвергнуть сомнению, что материализм утверждает, что физические свойства, в том числе и свойства нервов, имеют «истинную природу» в любом смысле. Но даже если это не так, вероятно, что материализм должен или признать, что некоторые элементарные частицы или свойства имеют истинную природу, или отказаться от идеи, что действительность дифференцирована, и двинуться к некоторой форме монизма или недвойственности. Похожим способом широко идеалистические представления могли бы быть приняты как установка, что ментальные субстанции, свойства или события имеют истинную природу. Уоллес, хотя он изо всех сил старается отклонить представление, что есть вещества, которые являются свабхава, тем не менее говорит о *dharmadhatu*, которые идентично исконному сознанию как бесконечное и внутренне недифференцированное, и он, таким образом, ясно видит, почему это не должно квалифицироваться как сущность с истинной природой [Wallace, 2007, 20].

Мы говорили об отношениях между ментальным и физическим на уровне окончательной истины, но важно подчеркнуть, что нейтральная недвойственность предполагает, что на обычном уровне возможно сказать многое об этом отношении, — когнитивистика и нейробиология действительно стремятся это делать. Однако подобные предположения в этом случае не больше, чем определенная прагматика.

Нейтральная недвойственность до некоторой степени напоминает о «новой таинственности», предложенной Колином Макджинном, и все же она значительно отличается [McGinn, 2000]. Обе точки зрения таковы, что мы не можем познать окончательную природу отношения между сознанием и материей. Для Макджинна причина этой неспособности — ограничение наших познавательных полномочий. Есть фактически ответ на вопрос: идентичны ли ментальные события и физические явления или отличны? Этот факт лежит за пределами наших познавательных способностей. Соответственно нейтральной недвойственности отношение между умственным и физическим не только непостижимо нами, но и непонятно. Мы не можем ответить на вышеупомянутый вопрос, отметим только, что у некоторых явлений есть истинная природа.

Хотя нейтральная недвойственность может, как мы видели, принять и ментальную каузальность, и объяснительный провал, у нее имеются существенные недостатки. По всей видимости, она оставляет окончательную природу отношения между сознанием и материей необъясненной, и возможно, необъяснимой. Но стоит подчеркнуть существование современных споров об истинных свойствах мира (например, [Blackburn, 1990; Heil, 2003; Cameron, 2008]. Дэвид Чалмерс [Chalmers, 1996] предлагает, вслед за Б. Расселом (The Philosophy of Mind, 1927), что даже физика не говорит нам об истинных свойствах вещей, начиная с таких свойств, как масса. Джегвон Ким [Kim, 1998] предлагает свою физикалистскую

модель как идею структурно-видовых законов или локальной (функциональной) редукции, которая может представить, почему ментальное, несмотря на доказанную каузальную релевантность, является частью физического мира. Этот факт им объясняется через понятие супервентности («ковариация свойств»), совместимое с различными формами двойственности. Аргумент супервентности демонстрирует, что невозможно уйти от метафизической стороны проблемы как ее существенной части. Проблема ментальной каузальности, тождества, нейтральности умственного и физического и прочие проблемы философии сознания показывают перспективу развития новой метафизики сознания. С учетом способности нейтрального недуалистического отношения можно избежать многих проблем, стоящих перед другими соображениями, оно кажется альтернативой, достойной рассмотрения.

Литература

1. Balog, 2012 — Balog, Katalin. In Defense of the Phenomenal Concept Strategy // Philosophy and Phenomenological Research. 2012. 84. Pp. 1–23.
2. Blackburn, 1990 — Blackburn, Simon. Filling in Space // Analysis. 1990. 59. Pp. 62–55.
3. Cameron, 2008 — Cameron, Ross. Turtles All the Way Down: Regress, Priority, and Fundamentality // Philosophical Quarterly. 2008. 58. Pp. 1–14.
4. Chalmers, 1996 — Chalmers, David. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford: Oxford University Press, 1996.
5. Chalmers, 2002 — Chalmers, David. Consciousness and Its Place in Nature // Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings. Ed. David Chalmers. Oxford: Oxford University Press, 2002. Pp. 247–272.
6. Chalmers, 2007 — Chalmers, David. Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap // Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism. Eds. Torin Alter, and Sven Walter. New York: Oxford University Press, 2007. Pp. 167–194.
7. Chalmers, 2004 — Chalmers, David. The Representational Character of Experience / The Future for Philosophy. Ed. Brian Leiter. Oxford: Oxford University Press, 2004. Pp. 153–181.
8. Clark, Chalmers, 1998 — Clark, Andy, and David Chalmers. The Extended Mind // Analysis. 1998. 58. Pp. 10–23.
9. Dalai Lama, 2005 — Dalai Lama, The. The Universe in a Single Atom: The Convergence of Science and Spirituality. New York: Broadway Books, 2005.
10. Flanagan, 2011 — Flanagan, Owen. The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized. Cambridge, MA, and London: MIT Press, 2011.
11. Flanagan, 2002 — Flanagan, Owen. The Problem of the Soul: Two Visions of Mind and How to Reconcile Them. New York: Basic Books, 2002.

12. Garfield, 1995 — Garfield, Jay. The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika. Oxford: Oxford University Press, 1995.
13. Garfield, Priest, 2002 — Garfield, Jay, and Graham Priest. Nagarjuna and the Limits of Thought // Garfield, Jay. Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation. Oxford: Oxford University Press, 2002. Pp. 86–105.
14. Heil, 2003 — Heil, John. From an Ontological Point of View. New York and Oxford: Oxford University Press, 2003.
15. Heil, 2004 — Heil, John. Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction. London: Routledge, 2004.
16. Heil, 1999 — Heil, John. Making Sense of Emergence // Philosophical Studies. 1999. 95. Pp. 3–36.
17. Hail, 2005 — Heil, John. Physicalism, Or Something Near Enough. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
18. Kim, 1998 — Kim, J. Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation. Cambridge, 1998
19. Kim, 2005 — Kim, J. Physicalism, or something near enough. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 2005
20. Kim, 1993 — Kim, Jaegwon. Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
21. Levine, 1983 — Levine, Joseph. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap // Pacific Philosophical Quarterly. 1983. 64. Pp. 354–361.
22. Levine, 2007 — Levine, Joseph. Phenomenal Concepts and the Materialist Constraint // Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism / Eds. Torin Alter, Sven Walter. New York: Oxford University Press, 2007. Pp. 145–166.
23. Loar, 1997 — Loar, Brian. Phenomenal Concepts // The Nature of Consciousness / Eds. Ned Block, Owen Flanagan, and Guven Guzeldere. Cambridge, MA: MIT Press, 1997. Pp. 597–616.
24. Lockwood, 1989 — Lockwood, Michael. Mind, Brain, and Quantum. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
25. Lutz, Thompson, 2003 — Lutz, Antoine, and Evan Thompson. Neurophenomenology: Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. 2003. 10. Pp. 31–52.
26. McGinn, 2000 — McGinn, Colin. The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World. New York: Basic Books, 2000.
27. Papineau, 2007 — Papineau, David. Phenomenal and Perceptual Concepts // Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism. Eds. Torin Alter, and Sven Walter. New York: Oxford University Press, 2007. Pp. 111–144.

28. Papineau, 2002 — Papineau, David. Thinking About Consciousness. Oxford: Oxford University Press, 2002.
29. Siderits, 2001 — Siderits, Mark. Buddhism and Techno-Physicalism: Is the Eightfold Path a Program? // Philosophy East and West. 2001. 51. Pp. 307–314.
30. Spackman, 2012 — Spackman, John. Contemporary Philosophy of Mind and Buddhist Thought // Philosophy Compass. 2012. 7/10. Pp. 741–751, 10.
31. Spackman, 2014 — Spackman, John. Between Nihilism and Anti-Essentialism: A Conceptualist Interpretation of Nagarjuna // Philosophy East and West. Vol. 64. No. 1. 2014. Pp. 151–173.
32. Sundstom, 2011 — Sundstrom, Par**.** Phenomenal Concepts // Philosophy Compass. 2011. 6.4. Pp. 267–281.
33. Thompson, 2007 — Thompson, Evan. Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of the Mind. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2007.
34. Varela et al., 1991 — Varela, Francisco, Evan Thompson, and Eleanor Rosch. The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, MA and London: MIT Press, 1991.
35. Wallace, 2007 — Wallace, Alan. Contemplative Science. New York: Columbia University Press, 2007.
36. Wallace, 2000 — Wallace, Alan. The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Куваев С. Ю.
Екатеринбург

«Евангелие от Будды» и его апостолы

Одним из общих мест в характеристике буддизма как мировой религии является констатация его чрезвычайной региональной вариативности и восприимчивости к особенностям местных культур. До XIX в. региональные буддийские традиции могли существовать, не задаваясь вопросом о собственной аутентичности, — внутри каждого из крупнейших течений, будь то тибетская Ваджраяна, японский дзэн или сингальская Тхеравада, существовало убеждение, что именно собственный извод буддийского учения является самым полным и правильным. Однако модернизационные процессы, начавшиеся в XIX в. в традиционных буддийских обществах, а также развитие западной буддологии заставляли буддийских лидеров по-новому взглянуть на собственную традицию и на ее соотношение с другими течениями и школами.

Постепенное освоение западными буддологами источников раннего буддизма и попытки его реконструкции подняли перед ними вопрос аутентичности своих собственных буддийских школ, то есть фактически — соответствия этим источникам. Активное наступление западной культуры, науки и религии заставляло буддийских интеллектуалов формулировать ответ на этот вопрос, дабы удержать позиции в среде верующих буддистов. Вызовы модернизации были пережиты буддийскими сообществами в XIX–XX вв. с разной степенью успешности, однако и сегодня, когда вопрос о соответствии местных традиций «изначальному» слову Будды не имеет столь же острого, как тогда, социально-политического значения, этот вопрос продолжает быть актуальным на уровне локального применения буддийского учения к реалиям современных обществ.

По словам доктора философских наук и монахини школы Гелуг И. С. Урбанаевой, «...правильная постановка проблемы аутентичности буддизма заключается не в том, чтобы определить „нормативный“ буддизм, а в том, чтобы все Слово Будды было понято как полная система инструкций, предназначенных для того, чтобы отдельный человек

прошел путь от обычного существа до Будды» [Урбанаева, 2013, 85]. Ее позиция, очевидно, основывается на принятой в школе Гелуг системе «поэтапного пути», которая и разрабатывалась Цонкапой как раз для того, чтобы иметь возможность воплощать учения Будды во всей их полноте. Однако применительно к проблеме «аутентичного буддизма», как представляется, здесь имеется существенное противоречие. Ведь на практике именно традиция определяет набор исходных текстов, признанных подлинным Словом Будды, которые и подлежат такому полному воплощению. Именно разница в вопросе о достоверности тех или иных буддийских источников и составляет фундаментальные отличия Хинаяны и Махаяны, Махаяны и Ваджраяны, а также, зачастую, и отдельных школ внутри этих течений. Являются махаянские сутры и тантры настоящим Словом Будды или нет? Тексты-*терма*, атрибутируемые Падмасамбхаве и другим великим наставникам древности и обнаруживаемые через столетия после того, как были ими скрыты, — действительно принадлежат им или это творчество недобросовестных современных лам?

В рамках отдельных традиций набор канонических текстов, представляющих собой Слово Будды, строго определен. Однако возникающие необуддийские школы могут пересматривать канонический свод традиций, от которых они отмежевались, как в сторону уменьшения, отбрасывая «неаутентичное» и «необязательное», так и в сторону увеличения. Пример такого дополнения классического канона дал «Орден „Лунг-жонг-па“», основанный на Украине в сер. 1990-х гг. О. Мужчилем.

Олег Мужчиль, также известный как Дорже Жамбо чойдже-лама, утверждал, что в начале 1990-х гг. обучался в Бурятии у нескольких лам из школ Гелуг и Ньингма, а впоследствии — и у нескольких дзэнских наставников. По возвращении на Украину он основал недалеко от Донецка «монастырь» Шейчен-линг, зарегистрировал «Духовное управление буддистов Украины» и провозгласил создание нового буддийского ордена «Лунг-жонг-па» — «Хранители заповедей». В рамках своего ордена Мужчиль преподавал созданную им версию тибетского буддизма с примесью дальневосточных боевых искусств и нейролингвистического программирования.

Отношение практически всех остальных буддистов двух стран к этому человеку было резко отрицательным, поскольку его считали ламой-самозванцем. Его ученики и сподвижники пытались поначалу защитить своего учителя от регулярных нападок на буддийских интернет-форумах, однако со временем создали свой собственный. Там они завели особый раздел «Перлы виртуальных знатоков буддизма», в котором пытались разоблачать невежество в вопросах буддийского учения, выказанное критиками своего наставника.

С начала 1990-х Мужчиль стал сторонником украинского национализма. В 2013 г., с началом конфликта на востоке Украины, «Шейчен-линг» оказался в тылу его идейных врагов, и всякая активность в монастыре была свернута. Он покинул Донбасс, однако вскоре вернулся туда уже не в качестве священника и учителя, а как боец «Добровольческого украинского корпуса „Правый сектор“». Согласно имеющимся в СМИ фрагментарным сведениям, он занимался подготовкой разведчиков, а также сам участвовал в диверсионных операциях в Донецке. В интервью, данном в конце 2014 г. одному украинскому изданию, он публично афишировал свое участие в «антитеррористической операции». На вопрос журналиста о том, подобает ли буддийскому священнику участвовать в войне, он ответил тогда, что «*Есть сутры насчет войны от самого Будды — какая война является справедливой, а какая нет*», и процитировал по памяти фрагмент такой сутры:

> В свое время к Будде пришел один военачальник Синха и после философского диспута с Буддой принял его учение. Сказал: «Хочу следовать за Буддой, но у меня остается один вопрос. Я военачальник, моя задача — следить, чтобы на селение не напали враги, разбойники. Должен ли я так, как поступил сам Будда, оставить мирскую жизнь, стать монахом и отказаться от всякого насилия?» На что Будда ответил: «Нигде Будда не учил оставлять что-либо силам, представляющим зло, будь то люди, духи или силы природы. Но, сражаясь, следует помнить, ради чего ты сражаешься. Неправ тот, кто напал, начал войну, — но не тот, кто встал на защиту своей страны. Порицаем должен быть тот, кто развязал войну». И Будда сказал: «Говорю тебе, о военачальник, сражайся со всей своей мощью». [Вернер, 2014]

Процитированный отрывок об оправдании оборонительной войны из сутры о Синхе, на которую часто ссылались «чойдже-лама» и его последователи, отсутствует в классических изданиях палийского канона. Впервые на русском языке текст «Симха-сутры» (пал. *Сиха сутта*) в его «апокрифической» редакции появился в издании книги Е. И. Рерих «Основы буддизма», текст которой был опубликова в ноябре 1990 г. в сборнике «Свет Огня» Латвийским рериховским обществом. Эта публикация отличалась от первоначального, анонимного издания «Основ», вышедшего в 1927 г. в Улан-Баторе, в котором текст этой сутры отсутствовал. В первом англоязычном издании книги 1930 г. его также нет.

Дело в том, что для подготовки издания 1990 г. использовалось англоязычное посмертное издание 1971 г., куда были включены собранные Рерих из разных источников материалы по буддизму. Известно, что Рерих дорабатывала свои «Основы буддизма» после первых публикаций, однако

отсутствие этого фрагмента в русскоязычном рижском издании 1940 г. позволяет предположить, что инициатива этой вставки принадлежала ее американским последователям из нью-йоркского «Общества Агни-йоги», которые готовили издание 1971 г.

Источником этой вставки является книга американского автора Пауля Каруса (1852–1919) «Евангелие от Будды». Эта книга была издана в США в 1895 г. и представляла собой последовательное изложение для западной аудитории жизни и учения Будды так, как их понимал автор. Помимо достоверных ссылок на буддийские канонические тексты она содержала, по признанию самого автора, и фрагменты, написанные лично им. Последние были призваны прояснить его собственную концепцию буддизма как предварения христианства. Фрагмент о войне в «Симха-сутре» [Carus, 1895, 126–128], очевидно, относится к числу именно таких интерполяций.

> «Множество фрагментов, и, несомненно, важнейшие из них буквально скопированы из переводов оригинальных буддийских текстов. Некоторые переписаны в достаточно свободной манере для того, чтобы сделать их понятными нынешнему поколению. Иные из них переделаны или сокращены. Кроме трех вводных и трех заключительных глав [в книге] содержится лишь небольшое количество подлинно оригинальных добавлений, которые, однако, не являются просто литературным украшательством и не отклоняются от буддийских доктрин. Они содержат лишь идеи, прообразы которых могут быть найдены среди различных традиций буддизма, и добавлены как развертывание его основных принципов» [Carus, 1895, v].

И англоязычное издание «Основ буддизма» 1971 г., и его русскоязычное переиздание 1990 г. содержали ссылки на текст Каруса — без всяких, однако, указаний на сомнительную аутентичность приводимого им текста сутры. К сожалению, на чужеродную вставку не обратили внимания даже такие авторитетные российские буддологи, как А. В. Парибок и А. А. Терентьев, к которым, по свидетельству латвийских рериховцев, они обращались за советами и *«сведениями библиографического характера»,* работая над последующими переизданиями «Основ» в 1997 и 2002 гг. Однако, даже если бы она и была ими обнаружена, вряд ли это оказало бы влияние на взгляды украинского «чойдже»: текст сутры, опубликованный на принадлежащем организации Мужчиля сайте «Нингма в Украине», отличается от пересмотренных редакций последних изданий.

Мужчиль — не единственный, кто подошел к использованию «Евангелия от Будды» некритически. Его, например, наряду с классическими источниками и выдержками из буддологических трудов цитировал в своей полемической работе «Буддизм и христианство в их учении о спасении»

(1908) иеромонах Гурий (Степанов) [Гурий, 1908, 40]. Однако в случае Мужчиля некритический подход привел к куда более трагическим последствиям. Оставив под воздействием карусовского «Евангелия» мирную жизнь священнослужителя, О. Мужчиль ушел воевать с «сепаратистами» и «российскими агрессорами» бок о бок со своими давними единомышленниками, украинскими ультраправыми. В августе 2015 г. он разочаровался в их «соглашательской» позиции, найдя ее недостаточно радикальной, и повел собственную войну — но уже с «предателями» украинского милитаризма внутри страны. 10 декабря 2015 г. он был убит в Киеве при попытке задержания его СБУ, застрелив при этом двоих спецназовцев.

«Евангелие от Будды», включающее «апокриф» о Симхе, было знакомо буддийскому миру с момента его написания. Практически сразу же его перевел на японский язык будущий выдающийся буддолог и популяризатор буддизма на Западе Судзуки Дайсецу (1870–1966), познакомившийся с Карусом в 1893 г. в Чикаго в ходе «Мирового парламента религий». Другой участник этого конгресса, буддийский наставник и монах школы риндзай-дзэн Соён Сяку (1860–1919), написавший предисловие к переводу Судзуки, хотел, чтобы знакомство с ним дало японцам представление о том, как западные люди видят буддизм, а особенно — чтобы эта книга возбудила интерес к буддийскому учению в среде вестернизованной японской молодежи. Вместе с тем для него, в отличие от Рерих и Мужчиля, было очевидно, что текст Каруса в сравнении с источниками содержит многочисленные опущения и ревизии. Сомнения относительно адекватности изложения буддийского учения в «Евангелии» высказывал впоследствии и сам Судзуки. Несмотря на это, они оба признавали высокую практическую пользу от публикации книги Каруса [Snodgrass, 1998, 326]. Она выдержала целый ряд переизданий и даже использовалась для преподавания буддизма в Токийском университете, будучи легко понятной и доступной для молодых японцев [McMahan, 2008, 103].

В Японии особым образом трактовали выбор буддийских источников для «Евангелия» Каруса. Использование им как тхеравадинских, так и махаянских (хоть и в меньшем объеме) источников позволяло им утверждать, что, следовательно, традиция тхеравады сама по себе не является полной [Snodgrass, 1998, 328]. Вывод из этих наблюдений был очевиден — именно «восточный», японский буддизм сохранил Слово Будды в максимальной полноте и чистоте и, следовательно, превосходит все остальные национальные формы. В силу этой чистоты и особой аутентичности японского буддизма на Японию и ее граждан возлагалась особая ответственность по его охране и поддержке. Подобные настроения в среде японских интеллектуалов-буддистов в конечном итоге привели к созданию японского буддийского национализма, которые достигли пика в годы Второй мировой войны.

Буддийские идеологи, среди которых оказались и Соён с Судзуки, с концепцией «справедливой войны» пришли на помощь японскому милитаризму, несмотря на то, что войны в первой половине XX в. страна вела отнюдь не оборонительные. Так, после начала русско-японской войны Соён отправился в войска, чтобы, по его словам, убедить японских солдат, «что дело их великое и правое… что они сражаются со злом» [цит. по Henderson, 2009, 97], а на призыв Льва Толстого присоединиться к воззванию о прекращении войны ответил отказом, заявив, что война и убийства необходимы, чтобы приводить несовместимые вещи к гармонии в нашем несовершенном мире [Victoria, 1996, 101]. Другой наставник дзэн, Энрё Иноуэ (1858–1919), еще до нападения японского флота на Порт-Артур объяснял, почему «злом», с которым нужно сражаться, является именно Россия: «Это поведение бодхисаттвы — стремиться спасти несказуемые миллионы живых душ по всему Китаю и Корее из пасти смерти. А это значит, что Россия — не только враг нашей страны, но и враг Будды… Следовательно, убивать русских для того, чтобы спасти своих родственников [народы Дальнего Востока. — *С. К.*] — это наш долг не только как граждан, но и как буддистов» [цит. по Victoria, 1996, 102–103].

По стечению обстоятельств Россия оказалась зачислена в разряд «сил, представляющих зло», с которыми следует «бороться со всей своей мощью», и у главы украинского буддийского ордена «Лунг-жонг-па». Но если японский буддийский милитаризм был полностью рассеян лишь после Второй мировой войны, то проект создания подобной идеологии на Украине завершился практически сразу после попытки применения его на практике. Попытка «дополнения» буддийского канона инородной вставкой из «Евангелия от Будды» Каруса оказалась в прямом смысле слова губительной для молодого украинского «буддийского ордена».

Литература

1. Вернер, 2014 — Вернер Н. Духовные войны [Электронный ресурс] // LB.ua. 2014, 22 декабря. URL: http://society.lb.ua/war/2014/12/22/290079_duhovnie_voyni.html.
2. Гурий, 1908 — Гурий, иеромонах. Буддизм и христианство в их учении о спасении. Казань: Центральная типография, 1908.
3. Основы буддизма, 1926 — Основы буддизма. Улан-Батор: Улан-Баторское издательство, 1926.
4. Рерих, 1991 — Рерих Е. И. Основы буддизма. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1991.
5. Рокотова, 2002 — Рокотова Н. Основы буддизма. М.: Сиринъ садхана, 2002.

6. Урбанаева, 2013 — Урбанаева И. С. Буддизм в сравнительном контексте: что такое аутентичный буддизм? // Вестник БНЦ СО РАН, № 3(11), 2013. С. 78–88.
7. Carus, 1895 — Carus P. The Gospel of Buddha according to Old Records. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1895.
8. Henderson, 2009 — Henderson H. Catalyst for Controversy: Paul Carus of Open Court. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2009.
9. McMahan, 2008 — McMahan D. L. The Making of Buddhist Modernism. New York: Oxford University Press, 2008.
10. Roerich, 1971 — Roerich H. Foundations of Buddhism. New York: Agni Yoga Society, 1971.
11. Rokotoff, 1930 — Rokotoff N. Foundations of Buddhism. New York: Roerich Museum Society, 1930.
12. Snodgrass, 1998 — Snodgrass J. Budda no fukuin. The Deployment of Paul Carus's Gospel of Buddha in Meiji Japan // Japanese Journal of Religious Studies. 1998. № 25/3–4. Pp. 319–344.
13. Victoria, 1996 — Victoria B. A. Zen and Japanese Militarism: a critical inquiry into the roots of «Imperial-Way Zen» / Дисс. … д. филос. н.: 01.12.1995. Temple University, 1996.

Куценко Б. О., Разорёнова А. М.
Москва

Философская интерпретация Буддадхармы в работах М. Элиаде

В творчестве М. Элиаде философия *йогачары-сватантрики* занимает особое место. Как профессиональный индолог румынский ученый долгое время изучал религиозные концепции индуизма и буддизма, проводя свои исследования непосредственно на территории Индии и Тибета. М. Элиаде, впервые посетив Бхарату, прожил в этой стране три года, совершенствуясь в знании санскрита и индийской философии. В течение своей жизни он неоднократно посещал регион Южной Азии. Хорошее знание санскрита и пали позволили ему изучать буддийские философские тексты в оригинале, проводя при этом достаточно глубокий лингвистический анализ первоисточников. Уже в ранний период своего творчества ученый начинает рассматривать основные положения философии буддийской *тантры* под новым, непривычным для европейской науки углом зрения, находя при описании *йогачары сватантрики* особенные элементы, являющиеся характерным признаком буддийской философии. В первую очередь он высказывает предположение о невозможности рассмотрения буддийских доктрин вне философии индуизма. По его мнению, буддийская *тантра*, имеющая устойчивую генетическую связь с классическими *даршанами* Древней Индии, является производной их развития и по этой причине не может быть адекватно понятой без изучения исходных теософских доктрин, повлиявших на ее возникновение. В связи с этим при анализе *праманавады и дхарма-марги Ваджраяны* М. Элиаде помимо буддийских источников активно использует также переводы классических индуистских сутр («Йога-сутры» Патанджали, «Раджамартанда» Бходжараджа, «Йога-вартика» Виджняна-бхикшу, «Санкхья-карика» Ишваракришны, «Санкхья-таттва-каумуди» Вачаспати Мишры, «Санкхья-правачана-сутра») [Элиаде, 2013, 374–376]. Имея возможность благодаря знанию восточных языков понимать все тонкости и оттенки индийской философской мысли, М. Элиаде приходит к осознанию единства базовых

положений индийской и европейской философии. Синтез религиозных концепций, проявленный в формировании философии *тантры,* для ученого в начале его творчества был отражением его представлений о закономерностях глобальных исторических процессов, влияющих на развитие всей человеческой культуры. По этой причине в широком смысле *тантра,* в понимании ученого, являлась диффузией арийской концепции мужских божеств и хамитской (неарийской) концепции богинь [Элиаде, 2013, 457]. Мужское и воздушное было проявлением арийской доктрины, женское и земное — соответственно, хамитской. В своих произведениях ученый дает оригинальную трактовку феномена тантрического буддизма. Рассматривая философию *Ваджраяны* как продукт модернизации философии *сакьи* и *йоги,* он определяет ее как систему развертывания базовой структуры (в понимании Платона [Платон, 2006] и М. Хайдеггера [Хайдеггер, 2009, 286]). Свой тезис румынский исследователь подтверждает историческими предпосылками зарождения буддизма, рассматривая Араду Каламу (первого учителя принца Шакьямуни после отречения от мирской жизни) как представителя школы *санкхья*, а Удрака Рамапутру (последнего учителя принца Шакьямуни перед его просветлением) как представителя школы *йоги*.

При этом нужно отметить, что, в отличие от А. Шопенгауэра [Шопенгауэр, 2011], Р. Отто [Отто, 2008] и М. Хайдеггера [Хайдеггер, 2007], М. Элиаде занимает европоцентристскую позицию. По его мнению, изначальное единство общих концепций индоевропейской метафизики было восстановлено в древнегреческой и индийской философии по причине активного распространения в Индии европейских философских доктрин в эллинистический период. Особое внимание религиовед уделяет вопросу влияния гностических учений на *Буддадхарму*, считая существенным их вклад в становление *Ваджраяны.* Он пишет: «Нужно считаться с возможными гностическими влияниями, которые через Иран проникли в Индию через северо-западную границу» [Элиаде, 2013, 456]. Исследователь отмечает определенные совпадения между тантризмом и западным мистерио-философским течением, в которое в начале христианской эры влились герметизм, гностицизм, греко-египетская алхимия [Элиаде, 2013, 456]. После захвата северной части полуострова Индостан древними ариями в XVII в. до н. э. [Кулланда, 2012, 375] и полного торжества нордической доктрины во II в. н. э. начинается период декаданса, ознаменованный проникновением в арийские культы женских божеств. Именно в это время появляется (по мнению М. Элиаде) тантрический буддизм, связанный в дальнейшем с именами Асангхи и Нагарджуны. Соответственно, хамитское влияние на развитие этих верований становится значительным. Эта тенденция не только проявляется в *Ваджраяне*, но также становится свойственной для доктрин шиваизма, вишнуизма и даже джайнизма, но, несмотря на все это, философия Древней Индии продолжает быть

индоевропейской и рассматривает существование этого мира с точки зрения закона кармы, имеющего не только ментальное основание [Элиаде, 2013, 397].

Рассматривая *дхарма-маргу* буддизма как соединение и дальнейшее *развертывание* двух изначально противоположных методов индийской философии (теистической *йоги* и атеистической *санкхьи*) [Элиаде, 2013, 376], М. Элиаде предполагает, что при приближении к *абсолюту* эти методы будут стремиться друг к другу, а при достижении оного (*нирваны)* естественным образом совпадут. Идея о том, что единство противоположностей характеризует *абсолют* и одновременно является доказательством его достижения, высказывалась еще Николаем Кузанским в середине XV в. [Реале, Антисери, 2012, 38] и с этого момента стала общепринятой в европейской метафизике. В связи с этим становится очевидным традиционный европейский подход ученого к анализу базовых понятий буддийской метафизики.

Основными методами познания *праманавады* (эпистемологии) философии *йоги,* ставшей базовой доктриной тантрического буддизма, являются *йога-пратьякша* и *манас-пратьякша. Йога-пратьякша* считается аналогом *чистой интуиции* или *нуминозного* Р. Отто — формой, опосредованной от органов чувств, внементальным методом познания. *Манас-пратьякша* является простым методом ментального познания, реализующегося через различные формы ментальных построений, что вполне соответствует методу схоластики. Далее, проводя этимологический анализ слова *тантра,* ученый обратил внимание на возможность перевода этого термина как *развертывание* [Элиаде, 2013], что, как известно, является одним из основных значений платоновской *алетеи* [Хайдеггер, 2007, 486]. Использование герменевтического метода позволило философу объяснить концепцию тантрического буддизма как *развертывание* особого состояния, достигнутого применением совокупности методов ментального плана и *чистой интуиции,* приводящее к *абсолюту (нирване).* Пытаясь глубже проникнуть в *дхарма-маргу* учения, М. Элиаде взял за основу подробное изучение философии базовых школ, из которых и возник исторический буддизм принца Шакьямуни. Изучая *йогу* Патанджали, переданную Сарваартхасидхи (одно из имен принца Шакьямуни) через его учителя Удрака Рамапутру, ученый выделил восемь фаз в развитии ее *дхарма-марги*: самоограничение *(яма),* самодисциплина *(нияма),* техника физической йоги *(асана),* техника управления энергией *(пранаяма),* отвлечение органов чувств *(пратьяхара),* концентрация *(дхарана),* медитация *(дхьяна),* сосредоточение *(самадхи).* Затем для большей наглядности он свел их к четырем, убрав стадии *яма, нияма* как подготовительные, «нейогические» [Элиаде, 2013, 401] и объединив синтез *дхараны, дхьяны и самадхи* одним термином — *санъяма* (на основании того, что эти ступени практически нераздельны) [Элиаде, 2013, 413]. Основой всей *аштанги йоги,* по его мнению, является

практика концентрации на объекте *(экаграта).* Цель этого упражнения сводится к управлению потоком сознания. Первая ступень — *асана* — является, по мнению философа, *экаграто*й тела [Элиаде, 2013, 403]. Вторая ступень — *пранаяма — экаграто*й дыхания [Элиаде, 2013, 408]. Третья ступень — *пратьяхара — экаграто*й эмоциональных состояний. Четвертая ступень — *санъяма* — объединением *экаграт,* приводящим к *развертыванию* сознания *(тантре).* Человек, в представлении неофеноменолога, состоит из материального тела, чувственной и ментальной материи, являющейся рафинированной формой *пракрити* (то есть все психоментальные свойства личности реализуются как форма *развертывания* материи). *Атман* человека принадлежит иному бытию. *«Я»* неизменяемо и воздействие на него ментальной сферы также исключается.

Итак, с точки зрения румынского философа, в *дхарме марге* буддийской *тантры* познание абсолюта проходит три стадии:

1. Подготовительная стадия. Достижение максимально точной формы отражения *атмана* в сознании. Для этой стадии характерно одновременное использование эпистемологических моделей *йоги и санкхьи.*
2. Вторая стадия. На базе отраженной в сознании ментальной формы *атмана* с использованием новых *праман* философии *йогачары (йоги)* производится попытка познания *абсолюта.* На этой стадии философия *санкхья* используется только для поддержания отражения *атмана* в сознании, ее познавательные функции уже полностью исчерпаны.
3. Третья стадия. Достижение освобождения (познание *абсолюта*). На этой стадии наступает уничтожение психоментальной сферы человека, вместо которой *читта* благодаря *развертыванию (тантре)* получает сверхсознание, позволяющее ему познать *абсолют* и достигнуть *нирваны* [Элиаде, 2013, 394].

М. Элиаде пишет: «Пока человек не преодолеет уровень психоментальной жизни, он может лишь предположительно судить о трансцендентальных состояниях, которые будут наградой за исчезновение обычного знания» [Элиаде, 2013, 394]. Пессимизм немецкой философии, основанный на базе ментальных возможностей человека в этой материальной жизни [Куценко, 2016, 437], преодолевается представителем чикагской школы неофеноменологии через построение теософской проекции в иное бытие и познанием *абсолюта (истинного «Я»)* посредством уничтожения «индивидуального». Более того, в своих работах М. Элиаде доказывает, что основной задачей философии *йоги* как раз и является уничтожение обычного сознания и замена его более объективным надчувственным сознанием, основанным на *прамане йога виджняне* (методе *чистой интуиции).*

Изучая философию *йоги,* М. Элиаде находит в ее концепциях много параллелей с современным психоанализом З. Фрейда. В структуре древнеиндийской философии, по мнению румынского ученого, уже были описаны феномены, определяемые в современной психологии такими терминами, как: подсознательное, содержание подсознательного, структура подсознательного [Элиаде, 2013, 372]. Он подчеркивает возможность полного сравнения двух систем с точки зрения современной европейской философии и психологии. М. Элиаде утверждает: «В отличие от фрейдовского психоанализа, *йога* видит в подсознании не только *либидо*. Она выводит на свет круговорот, связывающий сознание и подсознание, что заставляет ее рассматривать подсознание одновременно как порождающее и как начало, вбирающее все эгоистические поступки, движения и побуждения» [Элиаде, 2013, 398]. Основным отличиями учения *йоги (йогачары)* о подсознании, по его мнению, является ее большая проработанность и убедительность. Философская школа *йоги* в результате скрупулезных теоретических и практических исследований пришла к выводу о познаваемости и управляемости подсознанием, что перечеркивает выводы психоанализа, и в этом споре румынский ученый скорее согласен с Патанджали, чем с З. Фрейдом. В повести «Без юности юность» главный герой на протяжении всего сюжета ведет диалог со своим подчиненным подсознанием, используя его для получения сиддх, выживания в материальном мире и совершения научных открытий [Элиаде, 2013]. Баланс сверхсознания и подсознания как раз и обеспечивает, по мнению ученого, приближение человека к *абсолюту*.

Изучая философию *йогачары-сватантрики,* М. Элиаде высказывает оригинальную версию о существовании доктрины *атмана* в тантрическом буддизме. Действительно, широко известное учение *анатмавады* (несуществование души) основательно разработано также и в других философских школах *Ваджраяны*. Помимо этого мы прекрасно знаем положение *йогачары-сватантрики-саутраники* (перешедшее в нее из *йогачары)* об истинном существовании *читты* (мысленного потока) и его сансарическом движении, выступающим заменителем «Я» (тем, что не умирает и составляет духовную суть человека). Также существуют различные толкования природы *атмана*. С другой стороны, нельзя забывать, что подавляющее большинство других буддийских школ по различным основаниям не считают *читту* истинно существующей. Вайбхашики, саутрантики, прасангики — все отрицают истинное существование даже *читты (атмана*). Откуда могла появиться такая двойственность в трактовке базовых положений *Буддадхармы*? М. Элиаде, описывая истоки этого противоречия, цитирует ответ Сарваартхасидхи на прямо поставленный вопрос о существовании *атмана* (Будда ответил в стиле «*neti — neti*» — нельзя сказать, что *атман* существует, и нельзя сказать, что он не существует). Исходя из индийской традиции философского диалога,

М. Элиаде интерпретирует эти слова как указание на невозможность рассуждать о данных материях в категориях обычной психоментальной формы существования и посредством речи (это вполне созвучно со словами Людвига Витгенштейна: «О том, чего мы не можем выразить словами, нужно молчать» [Витгенштейн, 2005, 219]). М. Элиаде посчитал, что Татхагатой был использован принцип, аналогичный принципу Фрэнсиса Бэкона. Он пытался *уничтожить идолов разума,* даже тех, которые еще не появились [Элиаде, 2013, 446]. Человеческое мышление, неправильно интерпретировав знание, может создать заранее искаженные образы мешающих понятий. Для более эффективного восприятия «Я» требуется сначала убрать все искаженные представления о нем. Таким образом, философ приходит к выводу об изначальном существовании идеи *атмана* в *Буддадхарме* и буддийской *тантре* как методе познания «Я», приводящем к *нирване* и осознанию *абсолюта*.

Философия *йогачары-сватантрики* отразилась на многих гранях творчества М. Элиаде. В фундаментальных работах по эпистемологии буддийской *тантры*, философии религии и философии психологии мы видим глубокий отпечаток буддийской доктрины. При этом нужно отметить, что восприятие восточной философии и истории у румынского ученого было европоцентристским. Несмотря на глубокую погруженность в исследование восточного материала, в его работах мы видим постоянное сравнение «новых» философских идей *тантры* с греческой философией, гностическими школами, схоластикой, Н. Кузанским, Ф. Бэконом, А. Шопенгауэром, Ф. Ницше. Мирча Элиаде всегда подчеркивает постоянную и глубокую связь между двумя индоевропейскими философиями.

Литература

1. Витгенштейн, 2005 — Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. 440 с.
2. Кулланда, 2012 — Кулланда С. В. К абсолютной датировке ведийских памятников // Indologica: Сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой / под ред. И. С. Смирнова. М.: Ориенталия, 2012. 562 с.
3. Куценко, 2016 — Куценко Б. О. Рецепция основных идей Ваджраяны в немецкой философии второй половины XIX — начала XX в. // Буддизм Ваджраяны в России: Традиции и новации. Коллективная монография. Научное издание / отв. ред. А. М. Алексеев-Апраксин; сост. В. М. Дронова. М.: Алмазный путь, 2016. 700 с.
4. Отто, 2008 — Отто Р. Священное (об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным). СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008.
5. Платон, 2005 — Платон. Государство. М.: Наука, 2005. 572 с.

6. Реале, Антисери, 2012 — Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. III Т. СПб.: ПНЕВМА, 2012.
7. Хайдеггер, 2007 — Хайдеггер М. Время и бытие (статьи и выступления). СПб: Наука, 2007. 621 с.
8. Хайдеггер, 2009 — Хайдеггер М. Парменид. Спб, Владимир Даль, 2009. 383 с.
9. Шопенгауэр, 2011 — Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М.: Харвест, 2011. 848 с.
10. Элиаде, 2013 — Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода; Патанджали и йога. М.: Ладомир, 2013. 558 с.
11. Элиаде, 1996 — Элиаде М. Под тенью лилии; Без юности юность. М.: Энигма, 1996. 864 с.
12. Элиаде, 1998 — Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. К.: София, 1998. 399 с.

Нутрихин Р. В.
Ставрополь

«Летательные аппараты» в буддийской мифологии

Одним из наименее исследованных аспектов мифологии северного буддизма является представление о перемещении по воздуху при помощи летательных аппаратов, которыми в разных сказаниях пользуются некоторые божества (бодхисаттвы) и высокореализованные мастера-йогины (махасиддхи). Гораздо более изучено аналогичное представление, бытующее в мифологии индуизма, где широко известны так называемые *виманы* — «небесные колесницы», используемые для передвижения по небу ведийскими богами и эпическими героями. Виманы фигурируют в древнеиндийских эпосах «Рамаяна» и «Махабхарата», в «Шива-пуране» и других священных текстах индусов. В их религиозных трактатах, как отмечал советский санскритолог И. Д. Серебряков, «рассказывается о воздушных кораблях, движущихся с помощью механических двигателей и покрывающих большие расстояния с громадной скоростью. Они имеют круглую форму, подобны цветку лотоса, используются для разнообразных целей, в том числе, например, для переброски слонов» [Сомадева, 1982, 504]. Обсуждению феномена виман посвящена обширная литература — в основном околонаучного и паранаучного характера, — чего нельзя сказать о проблеме летательных аппаратов в буддийских текстах, которая совершенно несправедливо обойдена вниманием как ученых, так и энтузиастов данной темы. Между тем постановка этой проблемы имеет под собой вполне надежное основание, а сама тема столь интересна, что давно заслуживает хотя бы отдельной статьи, не говоря уже о полноценном комплексном исследовании.

Недавно на русский язык был переведен тибетский эпос о Гесаре, царе Линга, в изложении известной путешественницы Александры Давид-Неэль и ее приемного сына Ламы Йонгдена, собравших данный вариант эпоса в первой половине XX в. в Восточном Тибете и представивших его европейской публике в своей литературной обработке. На страницах

этого яркого произведения фигурирует немало перемещений по воздуху разными способами. Особый интерес вызывает то, как летает основоположник тибетской ветви буддизма Гуру Падмасамбхава. Вот, например, описание его первого явления юному Гесару: «Падмасамбхава, свернув радугу в форме шатра, вошел в него и спустился в нем туда, где жил юноша» [Давид-Неэль, Йонгден, 2015, 104]. После того как Гуру Ринпоче побеседовал с героем, он вернулся на небо тем же способом: «Падмасамбхава снова вошел в свой чудесный шатер и неспешно поднялся в нем на небеса. Несколько мгновений свет, окружавший его, был виден среди облаков, растворяясь по мере удаления шатра» [Давид-Неэль, Йонгден, 2015, 108].

В этом эпическом произведении Гуру Ринпоче передвигается по небу в «радужном шатре», то есть в летательном аппарате, напоминающем по форме юрту или кибитку. К слову, аэродинамические характеристики гипотетического устройства подобной формы вполне пригодны для полета, а сам «радужный шатер» Падмасамбхавы напоминает «летающие тарелки», о которых говорят современные уфологи (приверженцы паранаучной системы знаний о неопознанных летающих объектах).

С похожим концептом «летающего радужного шатра» Александра Давид-Неэль еще раз столкнулась в Китае, в буддийском монастыре Утайшаня, где процветал культ бодхисаттвы Манджушри (кит. *Джампалянг*). О его явлении там рассказывали следующую легенду: «Шатер, сотканный из разноцветных лучей, опустился с небес на одну из вершин Утайшаня, и оттуда вышел юноша. На нем было белое одеяние, с которого свешивались, подобно украшениям, ленты всевозможных тонов… Жители деревни, заметившие пришельца, то и дело пытались к нему приблизиться, но он неизменно исчезал, как только они оказывались близко» [Давид-Неэль, 2013, 139].

Примечательно, что с этим явлением Джампалянга на горах Утайшаня в местной мифологии связывается появление буддизма в Китае и строительство там первых монастырей. Те же самые функции — то есть первая проповедь буддизма и закладка монастырей, но уже в Тибете — приписываются и Падмасамбхаве, который, как и Джампалянг, спускался с небес внутри «радужного шатра». Это характерное наблюдение могло бы заинтересовать сторонников «теории палеоконтакта» — гипотезы о том, что многими значительными достижениями древности, в том числе и в сфере религии, человечество обязано контактам с внеземными цивилизациями. Однако это не более чем занятный парадокс за пределами строгой научной методологии, которая не позволяет делать столь вольные выводы из таких не слишком насыщенных информацией посылок, как мифические сюжеты.

Куда интереснее их сопоставление со схожими мифами современности. Ведь спускающиеся с неба «радужные шатры» из тибетских и китайских сказаний, как уже говорилось выше, находят прямую аналогию

в сегодняшних рассказах о «летающих тарелках», многие из которых, по рассказам свидетелей, тоже переливаются разноцветными огнями или испускают радужный свет. Исследователь этой проблематики Дональд Мензел так резюмировал данную особенность: «Из сообщений очевидцев следует, что летающие тарелки окрашены в различные цвета». Ученый, который объяснял феномен НЛО редкими явлениями в атмосфере, полагал, что «это, очевидно, происходит по той же причине, по какой и радуга кажется разноцветной» [Мензел, 1962, 200–201].

Можно дать несколько объяснений тому, почему и «летающие шатры» из буддийской мифологии, и «летающие тарелки» из паранаучных мифов наших дней описываются как «радужные». Ответ на этот вопрос кроется в самой сути рассматриваемого феномена, которая современной науке, к сожалению, доподлинно не известна. Возможно, наблюдение неопознанных летающих объектов и в древности, и сегодня действительно связано с каким-то редким атмосферным явлением, которое выражается в особом преломлении света и потому походит на радугу. Также вполне вероятно, что эти наблюдения могут быть обусловлены не столько феноменами окружающего мира, сколько особенностями восприятия самих наблюдателей, у которых при определенных условиях могут быть задействованы сходные экстраординарные психические процессы, результатом чего на зрительном уровне становится эффект «цветов радуги» (примером тому могут служить повторяющиеся у разных людей однотипные зрительные галлюцинации, вызванные нетипичной работой мозга в результате кислородного голодания в условиях высокогорья). Это наиболее вероятные естественнонаучные объяснения радужного вида НЛО, которые, впрочем, не исключают и других возможных теорий.

Из заслуживающих доверия наблюдений НЛО в традиционном ареале распространения буддизма можно вспомнить свидетельство художника и путешественника Н. К. Рериха, приведенное в его экспедиционных дневниках, озаглавленных «Алтай — Гималаи». В 1927 году на границе Монголии и Тибета Рерих записал: «Пятое августа. Нечто очень замечательное. В десять с половиной утра над станом при чистом синем небе пролетел ярко-белый, сверкающий на солнце шаровидный аппарат. Семеро из лагеря наблюдали это необыкновенное явление. Направление — с северо-востока на юг. Энергия А. Брат Д. К. Замечательно!» [Рерих, 2003, 274].

Более подробно этот случай описан в дневнике доктора экспедиции Константина Рябинина. 5 августа 1927 г. он отметил:

> Около половины одиннадцатого утра мы заметили большого черного орла, пролетевшего с запада на восток, — такой величины птицы здесь редки; вслед за этим мы обратили внимание, что бурят Цультим смотрит на северо-восток. Приблизившись к нему, мы

заметили на очень большой высоте ярко белевший объект, быстро и плавно двигавшийся в южном направлении хребта Гумбольдта. Успели принести три бинокля, и все присутствовавшие при этом семь человек внимательно наблюдали это явление.

Хотя объект уже удалялся, в бинокль мы успели хорошо разглядеть его округлую, продолговатую форму, а также отметили наличие освещения с одной стороны; по словам наблюдавшего также Н. В., объект, вначале постепенно удалявшийся, вдруг повернул под определенным углом и скрылся в южном направлении. Были высказаны предположения об аэростате, а среди бурят — о воздушном шаре, пущенном китайцами с «парами бензина». Мы улыбались последнему предположению, так как ближайший пункт, откуда мог быть пущен шар, — это Сучжоу, находящийся в расстоянии шести дней пути, причем все эти дни, как и вообще во все это время года, ветер был определенно западный.

Н. К. при этом вспомнил явление, наблюдавшееся в Санкт-Морице, свидетелем которого был также и я, — тогдашний его спутник. В тот раз на безоблачном небе над отелем «Suvretta Haus» наблюдалось необычайно быстрое образование резко очерченного облачка, которое быстро начало вращаться и потом вдруг исчезло [Рябинин, 1996, 198–199].

На следующий день Рябинин записал в дневнике нетривиальное объяснение, которое было едва ли не более загадочно, чем само феноменальное явление: «С утра всем участникам Миссии стало известно, что замеченный нами вчера утром блестящий объект, двигавшийся на значительной высоте, был воздушным аппаратом Братства, возвращавшимся из-под Мукдена в Тибет после выполнения поручения к Таши-Ламе, которому, между прочим, было указано, что в Монголии должен быть особый геген» [Рябинин, 1996, 201].

Не исключено, что подобные наблюдения в прошлом — безотносительно объяснения их действительной природы — послужили основой для буддийских мифов о «летающих шатрах».

Концепт о частом появлении внеземных летательных аппаратов в Тибете и их связи с буддийским духовенством стал заметным маркером современной массовой культуры. Этот мотив фигурирует в кинематографе — к примеру, в фильмах «Тесные контакты третьей степени» (реж. Стивен Спилберг, США, 1977) и «Спасение» (реж. Иван Вырыпаев, Россия, 2014). Эта же идея постоянно возникает в широко распространенной литературе направления New Age, а также в книгах сегодняшних религиозных течений восточного толка. Так, неоиндуистский гуру Махайог Сомнатх Гириджи (Пайлот Баба), будучи сам в прошлом летчиком военно-воздушных сил Индии, утверждает, что в безлюдных местах Гималаев —

в историческом ареале соприкосновения буддизма с индуизмом — такие летающие объекты встречаются довольно часто и что управляющие ими инопланетяне иногда даже берут к себе на борт подвизавшихся в гималайских пещерах продвинутых йогинов, чтобы показать им космос и другие планеты [Пайлот Баба, 2013, 262–264, 330–332, 353–356].

Впрочем, в исследуемом нами вопросе очень трудно полагаться на индуистские свидетельства без их тщательной проверки. В этом смысле показателен переведенный на русский язык трактат «Виманика-шастра» [Бхарадваджа, 2013], который выдается за древнеиндийское сочинение, описывающее техническое устройство и принцип действия летательных аппаратов-виман. На поверку же оказывается, что это сочинение было записано неким пандитом Субарайя Шастрой между 1900 и 1922 годами, тогда как подлинной древней рукописи этой якобы «тысячелетней книги» никто так и не предъявил. Потом утверждалось, что Субарайя получил это сочинение из «тонкого мира» путем ясновидения и записал его методом «автоматического письма». Понятно, что такой текст нельзя использовать в научном обороте, и ни о какой его древности в строгом смысле слова не может идти и речи.

К тому же разряду следует отнести книгу «Мой визит на Венеру» Лобсанга Рампы, выдававшего себя за тибетского ламу. Книга начинается со слов: «Конечно же, летающие тарелки существуют. Я видел множество и в небе, и на земле. Я и сам разок путешествовал в одной из них. Тибет — самая подходящая страна для летающих тарелок, она находится вдали от суетного мира и населена людьми, ставящими религию и научные концепции выше материальных благ. На протяжении многих веков жители Тибета знали истину о летающих тарелках, понимали, зачем те существуют, как они работают и что за всем этим кроется» [Рампа, 1998, 168]. Далее следует подробное описание путешествия автора вместе с другими ламами и представителями внеземных цивилизаций в космическое пространство и на Венеру. Помимо нарочитой фантастичности повествования, которая уже сама по себе не позволяет относиться к нему сколько-нибудь серьезно, большие вопросы вызывает личность автора, который, как потом оказалось, был вовсе не тибетцем, а британским сантехником, скрывавшимся под экзотическим псевдонимом и написавшим серию литературных мистификаций.

Таким образом, мы очертили круг некоторых современных текстов, которые не отвечают критериям научной достоверности, но могут показаться привлекательными, в особенности молодым и не очень опытным энтузиастам, интересующимся летательными объектами в мифологии Востока. И все же эта проблема существует и ждет своего добросовестного исследователя.

Важнейшим аспектом буддийских мифологических представлений о летательных аппаратах являются широко известные тибетские про-

рочества о самолетах. О них пишет Н. К. Рерих в своих очерках «Сердце Азии»: «В основных учениях Будды уже можно усмотреть намеки на будущие достижения человечества. Под символом железного змия, окружающего землю и переносящего тяжести для человечества, узнаются символы железных дорог. Под символом летающих железных птиц можно понять аэропланы» [Рерих, 2011, 78]. В среде современных западных буддистов очень популярно пророчество Гуру Падмасамбхавы (мне не известен его первоисточник) о том, что тибетский народ будет рассеян по всей земле, как муравьи, и Дхарма придет в страны Запада, когда в небе будут летать железные птицы, а по земле поскачут кони на колесах. С этими «железными птицами» мы снова сталкиваемся в тибетском эпосе о Гесаре Лингском. Там рассказывается, как маленького Гесара хотел извести живший неподалеку колдун, который наслал на него этих птиц: «Вместо перьев они были покрыты тонкими лезвиями из железа и меди, которые, как и стальные клювы, сияли на солнце» [Давид-Неэль, Йонгден, 2015, 93]. Однако Гесар при помощи Падмасамбхавы поразил «железных птиц» особыми стрелами и вышел победителем из этой схватки. Данные мифологические мотивы актуализировались в сознании тибетцев уже в XX в., когда они увидели самолеты в небе над собой и узнали в них тех самых «железных птиц» из своих древних сказаний, что, в общем-то, увы, не сулило им ничего хорошего.

Летательные аппараты — это реальность буддийских мифов. Ее необходимо тщательно изучать как малоисследованный и оттого еще более интересный аспект богатейшего фольклорного наследия Махаяны. Нужно собирать редкие факты, рассеянные по текстам, далеко не все из которых, к сожалению, доступны сегодня на русском языке. И особенно важно при этом пользоваться только проверенными и научно достоверными источниками, ибо они обильно перемежаются различными спекуляциями и литературными мистификациями, появление которых абсолютно неизбежно в силу специфичности и особой притягательности данной темы не только для ученых, но и для самой широкой аудитории.

Литература

1. Бхарадваджа, 2013 — Бхарадваджа Махариши. Виманика-шастра. СПб.: Будущее Земли, 2013. 185 с.
2. Давид-Неэль, 2013 — Давид-Неэль А. Под грозовыми тучами. На Диком Западе огромного Китая / пер. Н. Ю. Паниной. М.: Ладомир, 2013. 478 с.
3. Давид-Неэль, Лама Йонгден, 2015 — Давид-Неэль А., Лама Йонгден. Необыкновенная жизнь Гесара, царя Линга / пер. Шенпен Дролма. М.: Ориенталия, 2015. 400 с.

4. Мензел, 1962 — Мензел Д. О «летающих тарелках» / Пер. К. И. Телятникова. М.: Изд-во иностранной литературы, 1962. 352 с.
5. Пайлот, 2013 — Пайлот Баба. Гималаи говорят. Часть 1. М.: Амрита, 2013. 456 с.
6. Пайлот, 1998 — Пайлот Л. Тринадцатая свеча. Мой визит на Венеру / пер. С. Грабовецкого. Киев: София, 1998. 192 с.
7. Рерих, 2003 — Рерих Н. К. Алтай — Гималаи. М.: РИПОЛ классик, 2003. 360 с.
8. Рерих, 2011 — Рерих Н. К. Шамбала. Сердце Азии. М.: Эксмо, 2011. 480 с.
9. Рябинин, 1996 — Рябинин К. Н. Развенчанный Тибет. Самара: Амрита-Урал, 1996. 737 с.
10. Сомадева, 1982 — Сомадева. Океан сказаний / пер. И. Д. Серебрякова. М.: Наука, 1982. 528 с.

Пшибыславский А.
Краков, Польша

Понятие изначального сознания в тибетской философии

Из сущности Татхагаты разливается свет изначального сознания, которое уничтожает случайные омрачения.

Восьмой Кармапа

Термин *ye shes* в англоязычной литературе часто переводится словом «мудрость», однако вряд ли это наилучший выбор. Во-первых, термин «мудрость», как правило, подразумевает обладание большим объемом знаний (чему в тибетском языке, скорее, соответствует слово *shes rab)*, тогда как *ye shes* указывает прежде всего на такой вид сознания, который познает безошибочно, что совсем не обязательно следует из английского перевода. Во-вторых, перевод слова *ye shes* как «мудрость» стирает очень важную родственную связь этого термина с определением *rnam shes* (часто переводимого просто как «сознание»), которое происходит от того же самого корня *shes,* означающего пребывание в сознании. Таким образом, в обоих случаях мы имеем дело с видами сознания, которые отличаются друг от друга способом функционирования и постижения объекта. Если же, согласно моим исследованиям, переводить термин *rnam shes* как «обусловленное сознание»*, то наилучшим переводом слова *ye shes*, по-видимому, будет «изначальное сознание».

Так же как и в случае с *rnam shes,* ключом к пониманию характера изначального сознания является тибетская приставка «йе-». В общем-то, она

* Przybysławski A. Pojęcie świadomości uwarunkowanej w filozofii tybetańskiej // Przegląd filozoficzny. 2012. №3. Ss. 577–584.

содержит в себе три значения, которые обогащают, а может быть, даже открывают смысл тибетского перевода слова *jñāna*, которым, собственно, и является *ye shes*.

В своем первом значении это слово является синонимом таких понятий, как *thog ma* и *gdod ma*. Первое из них означает начало в смысле первенства в том или ином ряду, причем фактор времени здесь не играет роли, то есть не важно, идет речь о глубокой древности или о недавних событиях. Более существенным тут, скорее, является аспект инициирования. Таким образом, *thog ma* — это некий пункт, от которого что-то начинается. Второй синоним употребляется как в значении «древний», подразумевая очень отдаленный момент в прошлом, так и в более философском смысле, являя собой перевод санскритского слова *ādi*. Этот санскритский термин, а вслед за ним и его тибетская версия означают первичность как некий принцип, к которому можно свести все, что из него проистекает. Именно в этом значении употребляется понятие *ādibuddha* (тиб. *gdod ma'i sangs rgyas*), перевести которое можно словосочетанием «изначальный Будда». Также этот термин входит в другие понятия, например *gdod ma'i spyi tshogs*, что означает «изначальное общество», причем в данном случае имеется в виду не примитивное его состояние, а, скорее, исходное, из которого могут развиться любые последствия, — то есть некое базовое состояние, позволяющее понять, что будет происходить дальше.

Оба приведенные понятия при добавлении *ye* превращаются в сложные слова, усиливающие значение первичности: *ye thog ma nas* и *ye gdod ma nas*, — которые в принципе можно сократить до *ye nas*. Все эти выражения означают дословно «с начала», даже «с самого начала», что позволяет добиться усиления смысла, которое в тибетском языке достигается соединением двух слов с одинаковым или похожим значением. Тот факт, что в данном случае речь определенно идет не о времени, подтверждает отрицательная форма этого выражения: *ye med* — короткая версия *ye nas med pa,* — что означает «никогда». Таким образом, тибетский философ, используя фразу «с самого начала», имеет в виду, что иначе никогда и не было. Так, скажем, выражение *khyad par ye nas med pa* означает нечто полностью неотличимое, одинаковое, нечто такое, что никогда не было различным, — подразумевается, что никогда не было момента, в котором объекты, которые описываются этим выражением, были бы разными. В результате *ye,* определяемое через свое отрицание — и, соответственно, являющееся отрицанием своего отрицания, — выражает собой понятие вечности — и, разумеется, вечности в смысле не бесконечного существования во времени, а существования вневременного или, вернее, безвременного, ведь философия Махаяны считает время обусловленной иллюзией. Такое понимание подтвержда-

ется и другим значением слова *ye* — *nam rguyn,* то есть «всегда» или «обычно».

Таким образом, оказывается, что *ye shes* — это сознание изначальное, присутствующее постоянно, и не было никогда такого момента, чтобы этого сознания вдруг не оказалось. Это сознание базовое, к которому можно отнести абсолютно все, о чем говорят не только уже разобранные нами синонимы слова *ye*, но и его третье значение — *rtsa ba* — дословно «корень». В философских текстах этот термин всегда связан с первичным, базовым фактором или даже сущностью, то есть являет собой принцип основания. Так, например, Третий Кармапа задает вопрос: «…Из какого же, следовательно, корня произрастают иллюзия и не-иллюзия?»* Трудно найти в буддизме вопрос более фундаментальный, и именно в нем появляется термин *rtsa ba,* который указывает на нечто фундаментальное и абсолютно базовое. Итак, *ye shes* является сознанием фундаментальным и базовым.

И если уж речь зашла о фундаментальности, то важно упомянуть еще одно значение слова *ye shes* — *mtha gcig*, что означает буквально «один / только / единственный конец», что следовало бы переводить как «окончательный». Следовательно, здесь подразумевается нечто веское, решающее, окончательное; нечто, к чему можно свести любые понятия. И это является некой точкой в аристотелевом понятии «того, что вообще было первым», которое охватывается философским рассмотрением структуры действительности в ее наиболее базовом аспекте.

Разумеется, неотъемлемой чертой этого принципа является истинность, что тоже находит свое подтверждение в последнем из терминов, объясняющих приставку *ye* — а именно *nges par,* что означает «истинно». Таким образом, *ye shes* — это сознание подлинное, и как раз это качество отличает его от сознания обусловленного. Обусловленное сознание именно по причине своей обусловленности не может быть абсолютно подлинным, поскольку не основывается само на себе, а сводится к тем факторам, которые позволяют ему присутствовать — временно или нерегулярно *(glo bur).* У этого сознания есть начало, и потому должен быть конец. Напротив, сознание изначальное, хотя дословно означает «сознание, присутствующее от самого начала», является сознанием, которое было и есть всегда, именно потому, что ничто иное не могло быть перед ним и не могло быть его источником, поскольку само это сознание есть фундамент и начало. И в этом смысле оно — первоначально, поскольку ему не предшествует — ни во временном аспекте, ни в логическом — ничего, от чего оно могло бы зависеть.

Субъект как осознающее познание, задачей которого является постижение именно ее [сути Татхагаты], независим от отдельного [от своей

* [Karmapa III, 1990, 2a] [de ltar 'khrul dang ma 'khrul pa'i/ /rtsa ba gang nas byung yin zhes/].

природы] скопления умственных проекций. Поскольку самопознание заложено в природе изначального сознания, то, благодаря чистоте* чистого самопостижения, оно полностью лишено зависимости от чего бы то ни было извне [K !!!].

Итак, оно не зависит от постигаемого объекта, как было в случае с обусловленным сознанием, и не требует объекта, противопоставленность которому позволила бы ему существовать. Объект не нужен, поскольку это сознание неотделимо от того, что оно осознает, и потому здесь разделение на субъект и объект, обусловливающие друг друга, просто не имеет смысла.

Каким же образом это сознание воспринимает? Оно воспринимает сансару и нирвану как неотличимые от изначального сознания Татхагаты. И при таком подходе к сансаре и нирване, когда они воспринимаются как неотличимые, в данной традиции они считаются неотличимыми от сущности Татхагаты [K !!!].

В рамках философии тибетского буддизма изначальное сознание *(ye shes)* — это вершина развития и цель практики. Ведь именно оно переживает нирвану. Таким образом, обретение изначального сознания равнозначно — в философском понимании — достижению Просветления и состоянию ума Будды. Кроме того, оно является противоположностью сознания обусловленного *(rnam shes)*, которое представляет собой ум непросветленного существа, переживающего сансару.

Хотя изначальное сознание считается целью буддийской практики, на самом деле эта цель достигнута еще на старте. Это неотделимое изначальное сознание вместе со своими качествами во всей своей полноте присутствует и у тех, кто не освободился от завес омрачений [K 57].

Итак, изначальное сознание присуще непросветленным существам, но пока еще им доступно лишь понимание в рамках сознания обусловленного. И как раз наличие этого последнего блокирует постижение изначального сознания, которое тем не менее присутствует на самом глубоком уровне каждого существа, обладающего умом, поскольку «изначальное постигающее сознание всегда неотличимо от простора, являющегося эссенцией сугаты» [K 54]. Обусловленное сознание, хотя и призвано служить подлинному пониманию, в окончательном смысле представляет собой форму неведения и является преградой, ликвидация которой означала бы высвобождение сознания изначального**. Обусловленное сознание воспринимается как принадлежность субъекта (который, согласно

* Чистая по своей сути природа подвергается очищению от покрывающих ее загрязнениий, и поэтому говорят о двойной чистоте.

** Ср. раздел «Трансформация изначального сознания».

буддийской философии, является иллюзией), познающего объект (также иллюзорный*). Напротив, изначальное сознание не является чем-то, что могло бы быть каким-либо образом определено как принадлежащее субъекту или как его свойство, — и, следовательно, в принципе не может быть отнесено к субъективной сфере опыта. Третий Кармапа обозначает это понятие термином *nga yir med***, или, дословно, «не обладающее тем, что мое», из чего следует, что в переживании изначального сознания полностью отсутствует субъект, который в процессе постижения получал бы нечто и принимал это нечто за объект своего постижения. Изначальное сознание, скорее, является чистым постижением, в процессе которого понимается иллюзорность омрачений ума и иллюзорность двойственного разделения на субъект и объект.

В данной традиции считается, что самопознающее изначальное сознание, концентрируясь на аспекте случайных омрачений, не видит ни одного объекта или субъекта, который можно было бы отнести к категории таких случайных омрачений, и тогда, будучи свободно от любых омрачений, понимает истинный смысл [K 65].

То, что для обусловленного сознания было переживанием отделенной от него самого, а значит, от субъекта, действительности, для сознания изначального является распознанием иллюзорности этого ошибочного разделения, основанного на шаблонах кармы. Потому неудивительно, что это действие изначального сознания в окончательном смысле является актом самопознания, ведь после избавления от двойственного подхода действительно нельзя разделить сознание и некий отдельный от него объект. Сознание узнает себя в своей неотделимости от явлений, что, с одной стороны, является постижением его собственной сути: «Так, освобождение — это овладение изначальным сознанием, постигающим сущность сугаты в собственном континууме» [K !!!]. С другой стороны — от этого момента изначальное сознание становится пространством, в котором все явления возникают и переживаются неотделимо от этого постигающего сознания. Истина нашего сознания есть истина абсолютной действительности. И потому в окончательном смысле разницы между природой явлений — Дхармакаей — и самим изначальным сознанием нет.

У познающего изначального сознания и у Дхармакаи тот же самый вкус, и при том что качества Будды всегда присутствуют в явлениях [познаваемых] Буддой, [изначальное познающее сознание] приводит к состоянию Татхагаты, являющемуся полным осуществлением пользы для себя и для других [K !!!].

Благодаря этим качествам Будды постигаются все состояния и способы функционирования его изначального сознания, познающего явления

* Ср. с концепцией пяти скандх.

** Намше йеше.

в их феноменальности — таковости. Здесь напрямую утверждается, что сознание и переживаемые им явления неразличимы и такое их переживание как раз и является состоянием Татхагаты или, иначе, — абсолютно совершенного Будды. Именно за счет этой «неразличимости» и, значит, непосредственности это постижение является безошибочным: не будучи отдельным от своего объекта, не нуждается ни в каких понятиях и не зависит от познаваемого объекта, как это было в случае с сознанием обусловленным. Отсутствие такой зависимости делает постижение необусловленным, совершенным и абсолютно непосредственным, поскольку оно происходит вне разделения на объект и субъект — преодолевать такое разделение приходилось главным образом с помощью понятий, которые в этом случае становились средством познания, из-за чего познание не могло быть непосредственным. Поэтому неконцептуальность — это одна из основополагающих черт изначального сознания, принципиально отличающая его от сознания обусловленного, которое опирается на концепции и понятия. В особенности это касается понятий бытия и небытия, которыми в основном оперирует обусловленное сознание, что как раз и является причиной его неспособности постичь природу явлений.

Обычные существа, обладающие сущностью Татхагаты, не в состоянии осознавать то, что происходит в пространстве сугаты, с помощью своего сознания и не могут судить о сфере абсолютных явлений, поскольку она находится за пределами того, что можно выразить словами. Когда сознание обычного существа осмысливает явления, оно не добирается до подлинного существования этих явлений, поскольку не может обнаружить того, что не является ни небытием, ни бытием, ни смесью бытия и небытия и ни чем-то отличным от бытия или небытия. И почему это так? Не являясь подлинным познанием, мыслительный акт, с помощью которого обычное существо пробует понять явление, не осознает действительной сути явлений, которая открывается в процессе подлинного постижения, — так утверждает ученый Асанга вместе со своим братом.

Эта сущность явлений, их таковость, не является ни бытием, ни небытием, ни смесью бытия и небытия и ни чем-то отличным от того и другого. Постижение с помощью обусловленного сознания возможно исключительно в сфере, обозначенной этими понятиями, и потому у такого рода сознания нет даже шанса на понимание таковости явлений, поскольку она находится вне сферы его действия.

Незапятнанность изначального сознания определяется исключительностью Будд, которые постигли сущность Татхагаты. Не являясь ни бытием, ни небытием, ни тем и другим вместе и ни чем-то отличным от них, Татхагата постигает через самопознание и покоится в аспекте умиротворенности [K 63].

Осуществленная природа Татхагаты не является ни бытием, ни небытием, ни их смесью и ни чем-то отдельным от них — точно так же, как и природа явлений. В силу отсутствия отличий между ними или, скорее, в силу этого важного родства между реализованным Буддой и природой явлений, акт постижения, который он совершает с помощью изначального сознания, происходит в единении с объектом постижения и, следовательно, не требует посредничества понятий. Это постижение неконцептуально и потому непосредственно, что делает его безошибочным, ведь здесь просто нет места ошибке, которая могла бы возникнуть на пути познания, направленного от субъекта к отдельному от него объекту. Изначальному сознанию в процессе постижения нет необходимости добираться до объекта, поскольку между ними нет разницы, и потому этот акт постижения безошибочен в своей непосредственности. В общем смысле эта безошибочность носит двойственный характер, который Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае описывает так:

Изначальное сознание напрямую постигает способ бытия [явлений], безошибочно и во всех его проявлениях, — [постигает] не исключая ни то, каковы объекты познания, ни то, чем они являются, то есть высочайшей таковости [K !!!].

Таким образом, это совершенное постижение воспринимает объекты в равной степени и через то, чем они являются, — то есть в их таковости, или Дхармакае, — и через то, каковы они во всем своем разнообразии (Самбхогакая и Нирманакая). Постижение Дхармакаи считается осуществлением собственного блага, в то время как постижение двух других кай (характеризующихся формой) — осуществлением блага других существ. Полное постижение и того и другого считается окончательным, совершенным Просветлением, идентичным акту изначального сознания, который в окончательном смысле является самопознанием.

Джагмён Конгтрул Лодрё Тхае, чтобы разделить сознание обусловленное и изначальное, использует в качестве критерия познаваемые ими объекты. Первое познает сансару, второе — нирвану. Однако нирвана здесь не является полной противоположностью сансары. Они не абсолютно противостоят друг другу, поскольку их объединяет одно основополагающее обстоятельство — они обе пусты по своей природе. И, следовательно, — несмотря на поверхностное проявление сансары, — равны себе. И потому, осознавая этот факт, в окончательном смысле сознание «покоится в равностности всех явлений сансары и нирваны» [K !!!]. И с этого момента все явления — одинаково пусты, одинаково совершенны, и, значит, все это разделение на сансару и нирвану теряет всякий смысл.

Следовательно, между всеми явления сансары и нирваны нет никакого различия. И тут возникает вопрос: чем же является это равенство? Итак,

оно означает, что эта абсолютная истина, описываемая как сфера изначального сознания Татхагат, является непосредственным проникновением в суть Просветления действительно совершенными Буддами, непревзойденными в трех сферах мира [K !!!].

Таким образом, действие изначального сознания — это постижение абсолютной истины в описанном значении этого термина, которая по причине своей абсолютности пронизывает и сансару, и нирвану. Это постижение пустоты как абсолютной истины. То, что пустота является и сансарой, и нирваной, означает, что она не полностью пуста, что она не является ни отсутствием всего, ни голым негативизмом, а напротив — является всем, что может проявляться и что можно переживать*. Соответственно сознание, которое ее постигает, тоже должно быть действительно всезнающим, способным переживать все сущее.

Более того, это тотальное и всеохватное действие, Восьмой Кармапа определял (за что его критиковали некоторые тибетские философы) как проявление абсолютной свободы. Разумеется, совершить это действие невозможно без помощи наставников и Будд, однако его осуществление в финальной стадии пути является самостоятельным решением практикующего.

Таким образом, у изначального сознания незамедлительно [появляющемуся] в момент [достижения состояния] Татхагаты, то есть полностью совершенного Будды, нет учителя. Благодаря самовозникшему изначальному сознанию проявляется полностью совершенный Будда, сущность которого невыразима. [...] Будда сам рождается из собственного изначального сознания и сам обретает могущество, поскольку он не зависит от континуума других Татхагат [K !!!].

Литература

1. Mikjo Dordźe, 2012 — Mikjo Dordźe, VIII Karmapa. Pochodnia madhjamiki szentong / przeł. A. Przybysławski. Warszawa: Iskry, 2012.
2. Nagardżuna, 2014 — Nagardżuna. Filozofia pustki i współzależnego wyłaniania / przeł. A. Przybysławski. Kęty: Marek Derewiecki 2014.
3. Przybysławski, 2011 — Przybysławski A. Kilka uwag o poglądzie gzhan stong w filozofii tybetańskiej // Rozumienie wartości w kulturach Wschodu, Estetyka i krytyka. 2011. 22. Ss. 303–310.
4. Przybysławski, 2012 — Przybysławski A. Pojęcie świadomości uwarunkowanej w filozofii tybetańskiej // Przegląd Filozoficzny. 2012. 3. Ss. 577–584.

* См. [Przybysławski, 2011].

5. Rangjung Dorje, 1990 — Rangdjung Dordje, III Karmapa. rnam par shes pa dang ye shes 'byed pa'i bstan bcos // A Collection of works on Shentong School of Madhyamika Philosophy. Gangtok: Karma Shri Nalanda Institute, 1990. Book I.
6. Snell, 2009 — Snell B. Odkrycie ducha / przeł. Agna Onysymow, Warszawa: Aletheia, 2009.

Трофимова Е. А.
Санкт-Петербург

Дзамбала в пантеоне тибетского буддизма

В большинстве религий можно найти символы и божеств, связанных с такими аспектами человеческого существования, как богатство, материальное благополучие и щедрость, которые также часто связывают с удачей и плодородием. Несмотря на то что к этим символам и божествам верующие обращаются для достижения успеха в обычной жизни и разрешения материальных проблем, они, как правило, имеют более глубокое значение. Предполагается, что использование этих символов, обращение к соответствующим божествам или святым должно привести прежде всего к духовному развитию, хотя сопутствующее обретение успеха и материального благополучия также возможно.

В тибетском буддизме тоже существует ряд символов, которые символизируют успех, плодородие, процветание. Один из восьми благих символов тибетского буддизма — это две золотые рыбы. Они олицетворяют полноценные богатства, при этом являясь символом избавления от страданий и достижения духовного освобождения [Гунзэчойнэй, 2016]. Пара рыб как благоприятный символ является частью не только буддийской, но и индуистской, и джайнистской традиций.

Из женских форм символом процветания и материального благополучия считается Зеленая Тара, которая является одним из самых популярных божеств. К ней обычно обращаются для устранения всех видов препятствий, связанных с семьей, процветанием, здоровьем и долгой жизнью.

Тем не менее, когда речь идет о божестве богатства, то под ним в тибетском буддизме обычно понимают Дзамбалу, который помогает реализовать щедрость, дарует материальные и духовные блага, удачу, процветание и финансовую стабильность. В буддизме бедность, плохое состояние здоровья и отсутствие удачи часто считаются препятствиями на пути духовной практики мирянина, который, вместо того чтобы самосовершенствоваться, вынужден бороться с тяжелыми жизненными

обстоятельствами. С точки зрения буддийского учения главная цель обретения долгой жизни и финансового благополучия состоит в получении возможности успешно практиковать. Поэтому в определенных случаях обращение за помощью к конкретным божествам с целью разрешения материальных трудностей считается вполне оправданным.

Имя Дзамбала произошло от санкритских слов, обозначающих «золото» и «даяние». Также Дзамбала может называться Кубера и Намсарэй. Он считается гневной формой Вайшраваны — божества, которое пришло в буддизм из индуизма, при этом не утратив своего значения в индуизме [Королев, 2004]. В древнейшем индуистском источнике «Ригведа» говорится, что, когда Индра вернулся из изгнания и снова занял свой престол, Брахма поставил восемь хранителей мироздания (локапал), чтобы впредь миру не грозили потрясения. Кубера отвечает за северное направление [Баркова, 2007].

В тибетском буддизме появление Дзамбалы связывают с принятием им, как и многими другими гневными божествами, обетов защищать буддийское учение (Дхарму), хотя есть и другие версии. К примеру, существует тибетская легенда о ламе Атише (буддийский мыслитель XI в., основатель школы Кадам), который нашел бедняка, умиравшего от голода. Не найдя для него пищи, Атиша отрезал часть собственного тела и предложил ее голодающему, но умиравший бедняк отказался есть его мясо. В этот момент Атише явился тысячерукий Авалокитешвара (Будда Сострадания), который сообщил, что собирается проявить себя в качестве Божества богатства — Дзамбалы — и будет даровать материальное богатство тем, кто богат духовно. Такие люди смогут освободиться от страха перед нищетой и творить добрые дела бескорыстно. С той поры Дзамбала помогает людям богатеть, мудро распределять богатство, приносит процветание и удачу тем, кто руководствуется нравственными принципами и состраданием.

Дзамбала, согласно тибетским текстам, скрыл множество драгоценных кладов на восьми склонах горы Меру (центр мира). Он живет в прекрасном дворце и столь богат, что способен исполнить свой обет бодхисаттвы — оделить сокровищами любого, кто достоин этого [Абхидхарма Чой, 2016]. В тибетском буддизме существует пять основных форм Дзамбалы, которые различаются по своей символике и действию. Он встречается в желтой, красной, белой, черной и зеленой форме, самые распространенные из которых — желтая и черная. При этом Дзамбалы этих цветов могут также различаться символикой, количеством рук и голов. Иногда Дзамбалу изображают в союзе с его супругой Вашудхарой [Himalayan Art, 2016].

Несмотря на различия, всем формам Дзамбалы обязательно присущи такие атрибуты, как мангуст и чинтамани (драгоценность, исполняющая желания). Мангуст, изрыгающий драгоценности, — это главный атрибут,

который Дзамбала держит в левой руке. Этот символ берет свое начало в среднеазиатской традиции, когда шкура мангуста использовалась как кошелек для монет, драгоценных камней или ракушек каури, из которого их можно было достать через рот. Также мангуст считается врагом *нагов*, которые являются хранителями сокровищ. В руках Дзамбалы и других божеств мангуст символизирует щедрость, исполнение желаний, дарование сокровищ и сиддхи (духовных достижений) [Бир, 2013].

В правой руке Дзамбалы традиционно изображают чинтамани — дагоценность, исполняющую желания, которая является атрибутом как мира богов, так и измерения нагов. Царь нагов часто изображается с этой драгоценностью в руках. Эта драгоценность исполняет все желания своего обладателя, продиктованные любовью и состраданием к другим существам. Считается, что эманация Будды и передача им учения — это также проявление действия чинтамани. Как атрибут, драгоценность, исполняющая желания, встречается в руках у Гухьясамаджи и у некоторых форм Авалокитешвары и Тары [Бир, 2013].

Пять основных форм Дзамбалы связаны с проявлением пяти основных качеств богатства. Белый Дзамбала связан с Авалокитешварой и воплощает сострадание. Он изображается сидящим на драконе, держащим в левой руке трезубец и мангуста, а в правой — жезл (символ управления). Считается, что он может остановить страдания и устранить неблагую карму, привлечь богатство, предотвратить беду и разрушение, укрепить здоровье, найти сокровища или помочь получить большое наследство.

Желтый, или золотой Дзамбала считается самой популярной из форм. Являясь проявлением Будды Ратнасамбхавы, он связан с проявлением мудрости равностности, помогает преодолеть жадность и гордость, развить долголетие, память и мудрость. Его изображают как мирное божество, сидящее на лотосе с мангустом в левой руке и чинтамани в правой, также он держит знамя победы.

Черный Дзамбала — наиболее гневная из форм. Он является манифестацией Будды Акшобхьи, поэтому помогает преобразовать гнев человека в зерцалоподобную мудрость, которая позволяет видеть предметы и явления такими, какими они являются на самом деле. Черный Дзамбала изображается посреди пламени мудрости с гневным выражением лица. Такая форма помогает ему справляться с демонами, порожденными человеческими пороками. В правой руке у него капала (чаша из человеческого черепа) с кровью, а в левой — мангуст. Он украшен змееподобными существами *нага*, которые считаются хранителями богатств. Черный Дзамбала устраняет невезение и препятствия, предотвращает воровство, устраняет долги и случайную потерю богатства. Считается, что тому, кто делает его практику, черный Дзамбала может дать богатство даже вопреки негативной карме.

Красный Дзамбала считается проявлением Ваджрасаттвы. Его изображают с головой слона или с тремя лицами, шестью руками и четырьмя ногами. В одной из рук у него мангусты. Эту форму, как правило, изображают в форме «яб-юм» (в союзе с партнершей). Практика красного Дзамбалы больше всего подходит для людей, стремящихся к власти, потому что помогает завоевать доверие большого количества людей, богатство и славу. Практика Красного Дзамбалы также может помочь обрести семейное счастье и создать гармоничные семейные отношения.

Зеленый Дзамбала является одной из форм Будды Амогасиддхи, он связан с возможностью освобождения от зависти и развитием щедрости и даяния. Иногда он изображается также в форме «яб-юм» с мангустом в левой руке, а его правая рука показывает мудру щедрости.

Все формы Дзамбалы часто изображаются окруженными восемью благоприятными символами — золотые рыбы, раковина, драгоценная ваза, цветок лотоса, колесо, знамя победы, вечный узел и зонтик — атрибутами, которые, по легенде, Будда получил после своего просветления под деревом Бодхи [Гунзэчойнэй, 2016].

В тибетском буддизме Дзамбала тесно связан не только с таким аспектом, как богатство и материальное благополучие на уровне обычного человеческого существования, но также с развитием щедрости и умения довольствоваться тем, что у тебя есть. Большинство учителей тибетского буддизма, в том числе Его Святейшество Далай-лама, обращаясь к своим ученикам, напоминают им о том, что богатство человека проявляется не в наличии материальных благ, а в умении использовать то, что у тебя есть, и радоваться тому, что у тебя есть.

Практика Дзамбалы нацелена на то, что практикующий начинает видеть богатство и многообразие этого мира и понимает, что все это уже принадлежит ему. Такое видение отличается от того, которое возникает у человека, остро сосредоточенного на материальных трудностях, недовольного своим положением и неспособного сравнивать себя с теми людьми, у которых нет даже необходимого минимума материальных благ. С другой стороны, предполагается, что одним из результатов практики Дзамбалы должно стать преодоление привязанности к материальным благам и развитие не только материального аспекта щедрости, но и реализации парамиты даяния на всех уровнях — и духовном, и материальном.

Литература

1. Абхидхарма Чой, 2016 — Абхидхарма Чой. Информационный портал [Электронный ресурс]. URL: http://abhidharma.ru/A/Abhidharma.htm (дата обращения 17.11.2016).

2. Бир, 2013 — Бир М. Тибетские буддийские символы. М.: Ориенталия, 2013.
3. Баркова, 2007 — Баркова А. Л. Буддийская мифология: уровни символики. М.: Международный центр Рерихов, 2007.
4. Королев, 2004 — Королев К. М. Индийская мифология. Энциклопедия. М: Эксмо, 2004.
5. Гунзэчойнэй, 2016 — Санкт-Петербургский Буддийский Храм «Дацан „Гунзэчойнэй“». Официальный сайт [Электронный ресурс]. URL: http://dazan.spb.ru/buddhism/symbols/8-blagih-symbols/ (дата обращения 18.11.2016).
6. Himalayan Art, 2016 — Himalayan Art Resources Inc. Официальный сайт [Электронный ресурс]. URL: http://www.himalayanart.org (дата обращения 20.11.2016).

Буддизм в свете современного научного знания

5

Buddhism in the Light of Modern Scientific Knowledge

Виноградов Ю. В.
Санкт-Петербург

Обзор нейрофизиологических исследований медитации

Количество научных статей, посвященных медитации, в нейронауке на данный момент исчисляется тысячами. Некоторые ученые посвятили свои исследования преимущественно вопросам эффективности и области применения медитационных техник. Учителя медитации различных духовных традиций активно сотрудничают с учеными и предоставляют им для изучения свой личный медитативный опыт. Прочное слияние традиции и науки все больше становится трендом. Так, например, в буддийском университете в Таиланде, где обучаются представители всех буддийских школ из множества стран мира, мейнстримом стало нахождение параллелей и пересечений между буддийской традицией и воззрениями западных философов и ученых. Уже сейчас в одном из самых больших открытых научных интернет-хранилищ — Elsevier статьи о медитации прочно входят в топ-листы по скачиванию в таких областях, как психиатрия, нейронаука, психология, медицина. Представляется, что объединение усилий академической науки и традиционных учений на пути духовного роста и психологического развития человека в дальнейшем будем только нарастать.

С точки зрения нейронауки изучаются следующие области влияния медитации: влияние на иммунную функцию мозга [Davidson et al., 2003]; влияние медитации на стрессоустойчивость [Kabat-Zinn et al., 2003b; Beauchamp-Turner, Levinson, 1992]; сравнение эффектов медитации и нормальных состояний отдыха и активности [Lou et al., 1999]; лечение депрессии медитацией [Teasdale et al., 2000, Piet, Hougaard, 2011]; влияние медитации на переживание боли [Zeidan et al., 2015, 2016]; влияние медитации на когнитивные способности [Zeidan et al., 2010; Malinowski, Moore, 2009; Chiesa et al., 2011]; медитация и психическое здоровье [Keng et al., 2011; Chiesa, Serretti, 2011; Rubia, 2009]; изменение структуры мозга под влиянием медитации [Fox et al., 2014]; медитация и пищевое поведение [Katterman

et al., 2014]; влияние медитации на мозговое кровообращение [Wang et al., 2011]; медитация и самоконтроль [Friese et al., 2012]. Дэниел Сигел в своей книге «Внимательный мозг» делает вывод о широком спектре влияния медитации на жизнь человека, исходя из того, что медитация активирует развитие префронтальной коры. Он утверждает положительное влияние медитации на развитие нравственности, самоконтроля, эмпатии. Также он указывает на уменьшение роли страха в жизни человека благодаря медитации, что с нейропсихологической точки зрения выражается в уменьшении количества специфических связей между корой и подкоркой. Также он приводит исследование, доказывающее, что медитация свободного наблюдения более эффективна, чем медитация концентрации внимания, с точки зрения влияния на префронтальную кору.

Одним из ученых, активно изучающих нейропсихологические механизмы медитации, является Ричард Дэвидсон. Широкую известность он получил, сотрудничая с Йонге Мингьюром Ринпоче. В результате его исследования оказались упомянуты в популярной книге «Будда, мозг и нейрофизиология счастья» [Мингьюр, 2015, 368]. Там упоминаются исследования, в которых Мингьюр Ринпоче показал возможность увеличения активности зоны мозга, отвечающей за переживание счастья, на 800 % во время медитации любви и доброты, в то время как у начинающих практиков было показано увеличение активности этих зон на 10–15 %. Исследования проводились с применением функциональной МРТ и ЭЭГ со 128 электродами, что позволило достигнуть высокой точности измерений. Ричард Дэвидсон посвятил статью изучению влияния медитации на иммунную функцию мозга [Davidson et al., 2003]. Исследование показало значительное увеличение активности левой передней доли мозга, которая ассоциируется с позитивным эффектом, по сравнению с контрольной группой. Также в этом исследовании обнаружили значительное увеличение формирования антител на вирус гриппа у группы, практиковавшей медитацию, по сравнению с группой, не практиковавшей медитацию. Кроме того, была обнаружена статистически достоверная связь между степенью активации передней левой доли мозга и уровнем антител на грипп. Эти исследования продемонстрировали, что даже короткая программа медитации достоверно положительно влияет на иммунитет.

Возрастающие требования к стрессоустойчивости в современном мире обращают исследователей к поискам средств ее повышения. В разных странах были разработаны медицинские программы по редукции стресса через медитацию [Martín-Asuero, García-Banda, 2010] — MBSR появилась уже в 1979 г. Эти исследования показали, что практика медитации позволяет значительно снизить последствия стресса и уменьшает негативное восприятие стресса, ослабляет автоматические негативные реакции организма; улучшает психологическую гибкость. Исследования медитации в рамках психотерапии стресса показали левостороннюю

активацию, активацию зон мозга, связанных с позитивным аффектом и увеличением склонности к нему [Davidson, 1992]. В то же время правосторонняя активация обычно ассоциируется с негативными эмоциями, такими как гнев, тоска [Davidson, 2000]. Другие исследователи показали увеличение активности и количества нейрональных связей между зонами мозга, что свидетельствует о повышении гибкости и согласованности реакций и уменьшении стресса. Также было показано увеличение активности зеркальных нейронов, что способствует лучшей социальной адаптации и уменьшению социального стресса [Carr et al., 2003].

Фокс и соавторы [Fox et al., 2014] посвятили свои исследования изменению структуры мозга под влиянием медитационной практики. Авторы изучили более ста различий на выборке из примерно 300 практиков медитации. Исследования показали значительные изменения в структуре восьми зон мозга, включая префронтальные зоны, связанные с общей осознанностью; осознанностью телесных процессов, связанных с внешними и внутренними рецепторами; формированием, укреплением и переформированием памяти (гиппокамп); самоконтролем и эмоциональной регуляцией (передняя и задняя части поясной извилины, орбитофронтальной коры); межполушарной связи и связи зон внутри полушарий (продольный пучок, мозолистое тело). Сила эффекта, посчитанная на 32 исследования, оценивается как глобальный эффект средней выраженности. Авторы видят перспективу в уточнении влияния разных видов медитации на разные мозговые структуры.

Д. Ванг и другие [Wang et al., 2011] исследовали влияние медитации на мозговое кровообращение. Данное исследование особенно интересно, потому что они исследовали практику двух разных техник медитации одними и теми же испытуемыми. Исследовалась медитация концентрации внимания и медитация на дыхание. Если медитацию в целом исследуют уже многие авторы, то разницу между практикой разных техник медитации наука только начинает изучать. Авторы обнаружили, что во время медитации были затронуты лобные области, области передней части поясной извилины, лимбической системы и теменные доли и что существуют различия в моделях мозгового кровообращения между этими двумя состояниями медитации. Авторы наблюдали выраженные изменения активности в нижних областях переднего мозга во время медитации, включая островок, нижнюю лобную и височную кору. Часть изменений стабильно сохранялась, даже когда медитация была остановлена. Исследования показали наличие изменений во время практики обоих видов медитации и корреляцию мозговых изменений с личным опытом испытуемых. Последнее дополнительно свидетельствует о том, что мозг является морфологической основой психики.

М. Фризе и другие авторы [Friese et al., 2012] показывают в своих исследованиях положительное влияние медитации на самоконтроль. Они ука-

зывают, что медитация способствует принятию человеком своих эмоций, что в свою очередь позволяет проявлять их и сохранять самоконтроль для более важных вещей. Такое влияние медитации подтверждается наблюдениями ЭЭГ за активностью префронтальной коры, отвечающей за самоконтроль, и зонами мозга, отвечающими за проявление эмоций.

Современный этап нейрофизиологических и нейропсихологических исследований медитации однозначно показывает наличие позитивных изменений в морфологической структуре мозга благодаря как кратковременной, так и долговременной практике медитации. Перспективы исследований в этой области можно найти в дифференциации влияния разных медитационных и ментальных практик на формирование структуры мозга.

Литература

1. Мингьюр, 2015 — Мингьюр Й. Будда, мозг и нейрофизиология счастья. М.: Ориенталия, 2015.
2. Beauchamp-Turner, Levinson, 1992 — Beauchamp-Turner D.L., Levinson D.M. Effects of meditation on stress, health, and affect // Medical-Psychother: Int J. 1992. No. 5. Pp. 123–131.
3. Carr et al., 2003 — Carr L., Iacoboni M., Dubeau M.C., Maziotta J.C. & Lenzi G.L. Neural mechanisms of empathy in humans: A relay from neural systems for imitation to limbic areas // PNAS, 2003. No. 100(9). Pp. 5497–5502.
4. Chiesa et al., 2011 — Chiesa A., Raffaella Calati R., Serretti A. Does mindfulness training improve cognitive abilities? A systematic review of neuropsychological findings // Clinical Psychology Review. Vol. 31. Issue 3. April 2011. Pp. 449–464.
5. Chiesa, Serretti, 2011 — Chiesa A., Serretti A. Mindfulness based cognitive therapy for psychiatric disorders: A systematic review and meta-analysis // Psychiatry Research. Vol. 187. Issue 3. 30 May 2011. Pp. 441–453.
6. Davidson, 1992 — Davidson R.J. Anterior cerebral asymetry and the nature of emotion // Brain and cognition. Vol. 20(1). September 1992. Pp. 125–151.
7. Davidson, 2000 — Davidson R.J. Affective style, psychopathology and resiliance: brain mechanisms and plasticity // American Psychology. Vol. 55. December 2000. Pp. 1196–1214.
8. Davidson et al., 2003 — Davidson R.J. et al. Alterations in brain and immune function produced by mindfulness meditation // Psychosomatic medicine. Vol. 65. Issue 4. 2003. Pp. 564–570.
9. Fox et al., 2014 — Fox, Kieran C.R., Nijeboer S., Dixon M.L., Floman J.L., Ellamila M., Rumak S.P., Sedlmeier P., Christoff K. Is meditation associated

with altered brain structure? A systematic review and meta-analysis of morphometric neuroimaging in meditation practitioners // Neuroscience & Biobehavioral Reviews. Vol. 43. June 2014. Pp. 48–73.
10. Friese et al., 2012 — Friese M., Messner C., Schaffner Y. Mindfulness meditation counteracts self-control depletion // Consciousness and Cognition. Vol. 21. Issue 2. June 2012. Pp. 1016–1022.
11. Kabat-Zinn, 2003a — Kabat-Zinn J. Mindfulness-based interventions in context: Past, present, and future // Clinical Psychology: Science and Practice. June 2003. Volume 10. Issue 2. Pp. 125–244.
12. Kabat-Zinn, 2003b — Kabat-Zinn J. Mindfulness-based stress reduction: Past, present, and future // Clin Psychol Sci Pract. 2003. In press.
13. Katterman et al., 2014 — Katterman S. N., Kleinman B. M., Hood M. M., Nackers L. M., Corsica J. A. Mindfulness meditation as an intervention for binge eating, emotional eating, and weight loss: A systematic review // Eating Behaviors. Vol. 15. Issue 2. April 2014. Pp. 197–204.
14. Keng et al., 2011 — Keng S.-L., Smoski M. J., Robins C. J. Effects of mindfulness on psychological health: A review of empirical studies // Clinical Psychology Review. Vol. 31. Issue 6. August 2011. Pp. 1041–1056.
15. Lou et al., 1999 — Lou H. C., Kjaer T. W., Friberg L., Wildschiodtz G., Holm S., Nowak M. A 150-H2O PET study of meditation and the resting state of normal consciousness // Hum Brain Map. 1999. Vol. 7. Pp. 98–105.
16. Malinowski, Moore, 2009 — Malinowski Peter, Moore Adam. Meditation, mindfulness and cognitive flexibility // Consciousness and Cognition. Vol. 18. Issue 1. March 2009. Pp. 176–186.
17. Martín-Asuero, García-Banda, 2010 — Martín-Asuero A., García-Banda G. The mindfulness-based stress reduction program (MBSR) reduces stress-related psychological distress in healthcare professionals // The Spanish Journal of Psychology. 2010. Vol. 13 No. 2. Pp. 895–903.
18. Piet, Hougaard, 2011 — Piet J., Hougaard E. The effect of mindfulness-based cognitive therapy for prevention of relapse in recurrent major depressive disorder: A systematic review and meta-analysis // Clinical Psychology Review. Vol. 31. Issue 6. August 2011. Pp. 1032–1040.
19. Rubia, 2009 — Rubia K. The neurobiology of meditation and its clinical effectiveness in psychiatric disorders // Biological Psychology. Vol. 82. Issue 1. September 2009. Pp. 1–11.
20. Teasdale et al., 2000 — Teasdale J. D., Segal Z. V., Williams J. M., Ridgeway V. A., Soulsby J. M., Lau M. A. Prevention of relapse/recurrence in major depression by mindfulness-based cognitive therapy // J Consult Clin Psychol. 2000. Pp. 615–623.
21. Wang et al., 2011 — Wang D. J. J., Rao H., Korczykowski M., Wintering N., Pluta J., Khalsa D. S., Newberg A. B. Cerebral blood flow changes associated with different meditation practices and perceived depth of meditation // Psychaetry Researchy. January 30, 2011. Vol. 191. Issue 1. Pp. 60–67.

22. Zeidan et al., 2016 — Zeidan F., Adler-Neal A. L., Wells R. E., Stagnaro E., May Lisa M., Eisenach J. C., McHaffie J. G., Coghill R. C. Mindfulness meditation-based pain relief is not mediated by endogenous opioids // The Journal of Neuroscience. 16 March 2016. Vol. 36 (11): 3391–3397; doi: 10.1523/JNEUROSCI. 4328–15.2016.
23. Zeidan et al., 2015 — Zeidan F., Emerson N. M., Farris S. R., Ray J. N., Jung Y., McHaffie J. G., Coghill R. C. Mindfulness meditation-based pain relief employs different neural mechanisms than placebo and sham mindfulness meditation-induced Analgesia // The Journal of Neuroscience. Vol. 35 (46). November 2015. Pp. 15307–15325.
24. Zeidan et al., 2010 — Zeidan F., Johnson S. K., Diamonds B. J., David Z., Goolkasian P. Mindfulness meditation improves cognition: Evidence of brief mental training // Consciousness and Cognition. Vol. 19. Issue 2. June 2010. Pp. 597–605.

Дмитриева Л. А., Кануников И. Е.,
Куперин Ю. А., Скабёлкин В. П.,
Сметанин Н. М.

Санкт-Петербург

Изучение медитативных состояний с помощью корреляционной размерности реконструированных аттракторов ЭЭГ

Введение

В настоящей работе мы исследуем многоканальные электроэнцефалограммы (ЭЭГ) в измененном состоянии сознания, а именно в состоянии медитации.

Основная цель работы следующая: на основе методов нелинейной динамики предложить количественную характеристику, которая дает статистически значимые отличия в ЭЭГ, записанные в состоянии медитации и в состоянии покоя. Для достижения этой цели мы применили мультифрактальный анализ реконструированных аттракторов, построенных на основе многоканальных временных рядов ЭЭГ. В частности, мы вычисляли и анализировали корреляционные размерности реконструированных аттракторов в зависимости от размерности вложения в лаговое пространство. Основу нашего подхода составляло вычисление разности между обычной корреляционной размерностью и специально отфильтрованной корреляционной размерностью. Эту разность мы использовали как количественный индикатор, способный надежно отличить различные состояния сознания (медитацию и покой). Основная гипотеза состояла в том, что этот индикатор чувствителен к различным состояниям сознания и к различному опыту медитационной практики испытуемых. Следует отметить, что последние 50 лет различные медитативные состояния являются предметом изучения в физиологии, психологии,

клинической практике и когнитивистике. Существует значительный набор работ, посвященных исследованию медитации с использованием ЭЭГ (см., например, [Cahn, Polich, 2006]). В то же время в большинстве работ по изучению ЭЭГ использовался спектральный анализ Фурье, который, как известно, является линейным методом. Однако хорошо известно, что сигналы ЭЭГ, трактуемые как временные ряды, являются нелинейными. Следовательно, линейный анализ Фурье не способен выделить из записей ЭЭГ любые сложные и нелинейные регулярности. Примерами работ, в которых методы нелинейной динамики были использованы для изучения медитации, являются [Aftanas, Golocheikine, 2002], [Natarajan et al., 2004], [Goshvarpour, 2012]. Наиболее интересна работа [Goshvarpour, 2012], в которой вычислялась корреляционная размерность сигналов ЭЭГ. Однако, в отличие от настоящей работы, полученные оценки корреляционной размерности не использовались для сравнения различных состояний сознания и для сравнения испытуемых с различным опытом медитации.

В нашей работе мы следуем классификации различных методов медитации, приведенных в работе [Lutz at al., 2008]. А именно — выделяют три группы медитационных практик. Это акцентированное внимание *(focused attention: FA-meditation),* открытый мониторинг *(open monitoring: OM-meditation),* автоматическое самопреодоление *(automatic self-transcending: AST-meditation).* В настоящей работе испытуемые, для которых записывались ЭЭГ, имели различный опыт в практике медитации типа открытый мониторинг *(open monitoring).* Все испытуемые были разделены на две группы: опытные медитаторы (более 3 000 часов медитационной практики) и неопытные медитаторы (менее 300 часов медитационной практики). Всего в базе данных имелись записи ЭЭГ 30 испытуемых в состоянии фона и медитации. ЭЭГ в состоянии фона — это запись в спокойном состоянии испытуемого с закрытыми глазами. ЭЭГ в состоянии медитации — это запись, которая начиналась после того, как испытуемый подавал сигнал нейрофизиологам о входе в состояние медитации. При записи ЭЭГ использовалась международная конвенция 10–20 расположения электродов на скальпе. Более подробное описание базы данных для нашего исследования приведено ниже.

Сведения из мультифрактального анализа

В данном разделе дается краткое описание методов нелинейной динамики, необходимое для понимания настоящей работы. Более подробную информацию о теоретической основе этих методов можно найти, например, в работах [Mandelbrot, 2002], [Божокин, Паршин, 2001], [Шустер, 1988]. Сначала напомним определения фрактала и мультифрактала. Под фракталом будем понимать скейлинг-инвариантное множество

с дробной Хаусдорфовой размерностью. Строгое определение Хаусдорфовой размерности можно найти, например, в [Mandelbrot, 2002]. Мультифрактал — это неоднородный фрактал с, вообще говоря, бесконечным набором скейлинговых преобразований и тем самым с бесконечным набором обобщенных размерностей Реньи, определение которых приведено ниже (см. также, например, [Божокин, Паршин, 2001]).

Для дискретных по времени временных рядов (например, сигналов ЭЭГ) вводится понятие реконструированного аттрактора [Шустер, 1988]. А именно: пусть задан временной ряд

$$\{x_t\}_{t=1}^{N},$$

который является наблюдаемой реализацией некоторой динамической системы. Построим множество векторов

$$z_m(t) = \left(x_t, \quad x_{t-\tau}, \quad \ldots, \quad x_{t-\tau(m-1)} \right),$$

где параметр τ называется лагом и m — размерность вложения. Результирующее множество

$$\{z_m(t)\}$$

лаговых векторов определяет некоторое множество точек в m-мерном пространстве, которое называется лаговым пространством. Если точки этого множества концентрируются вблизи некоторой гиперповерхности коразмерности 1, 2, ..., m–1, тогда эта гиперповерхность называется реконструированным аттрактором динамической системы, породившей временной ряд

$$\{x_t\}_{t=1}^{N}.$$

Важным утверждением для изучения реконструированных аттракторов является теорема Такенса [Шустер, 1988]. Эта теорема утверждает, что реальный аттрактор в d-мерном фазовом пространстве динамической системы и реконструированный аттрактор в m-мерном лаговом пространстве связаны диффеоморфным отображением. Это означает, что оба аттрактора топологически эквивалентны и, в частности, обладают идентичными фрактальными характеристиками. Таким образом, теорема Такенса позволяет изучать свойства реконструированного аттрактора вместо реального аттрактора в фазовом пространстве динамической си-

стемы. Это особенно важно в тех случаях, когда динамическая система, породившая временной ряд

$$\{x_t\}_{t=1}^{N},$$

неизвестна, и тем самым неизвестен ее аттрактор в фазовом пространстве.

Для определения корреляционной размерности мультифрактального реконструированного аттрактора зададим покрытие этого множества *m*-мерными кубами с длиной ребра ε. Для каждого куба из покрытия посчитаем вероятность $p_i(\varepsilon)$ попадания точек аттрактора в куб с номером *i*. Далее для любого целого *q* определим обобщенные размерности Реньи соотношением:

$$D_q = \lim_{\varepsilon \to 0} \frac{1}{q-1} \frac{\ln \sum_{i=1}^{N(\varepsilon)} p_i^q}{\ln \varepsilon}. \qquad (1)$$

Очевидно, что так определенные размерности Реньи $Dq(\tau, m)$ зависят не только от *q*, но также от параметров реконструкции τ и *m*. Размерность D_2 называется корреляционной размерностью, поскольку она определяет корреляцию между точками аттрактора в каждом из кубов покрытия. Из (1) следует выражение для корреляционной размерности:

$$D_2(\tau, m) = \lim_{\varepsilon \to 0} \frac{\ln \sum_{i=1}^{N(\varepsilon)} p_i^2}{\ln \varepsilon}. \qquad (2)$$

Существует несколько алгоритмов для определения оптимального лага τ. Простейший из алгоритмов связан с построением автокорреляционной функции для временного ряда

$$\{x_t\}_{t=1}^{N}.$$

Тогда, согласно [Шустер, 1988], оптимальное значение для лага τ совпадает с первым нулем автокорреляционной функции. Таким образом, при фиксированном значении оптимального лага τ будем рассматривать зависимость $D_2(m)$ для реконструированного аттрактора временного ряда

$$\{x_t\}_{t=1}^{N}.$$

Так построенная функция $D_2(m)$ и будет основным инструментом исследования многоканальных ЭЭГ в состояниях медитации и покоя.

Алгоритм разложения на эмпирические моды (EMD)

Метод EMD — это итеративная вычислительная процедура, которая позволяет разложить исходный сигнал (временной ряд) на так называемые эмпирические моды (IMF) и остаток. Эмпирические моды интерпретируются как внутренние колебания сигнала. Таким образом, EMD-разложение позволяет анализировать локальные паттерны в сигнале, а сам метод используется для эффективной обработки нестационарных временных рядов [Huang at al., 1998]. Вкратце, метод EMD состоит в следующем. Пусть *X(t)* — анализируемый сигнал. Сущность метода состоит в последовательном вычислении эмпирических мод *cj* и остатков

$$r_j = r_{j-1} - c_j,$$

где $j = 1, 2, 3, ..., n$, и $r0 = X(t)$. В результате получаем разложение сигнала в виде:

$$X(t) = \sum_{j=1}^{n} c_j + r_n. \quad (3)$$

Здесь *n* — число IMF, на которые разложен сигнал конечной длительности. Эмпирические моды *cj* — это функции, имеющие следующие свойства:

— количество экстремумов (максимумов и минимумов) функции должно отличаться не более, чем на 1;
— в каждой точке среднее значение огибающей функции, определяемой локальными максимумами и минимумами, должно равняться 0.

Авторами было установлено, что для сигналов ЭЭГ сумма первых двух EMD-мод — это шум (физический и/или физиологический). Метод EMD позволяет удалить этот шум из оригинального сигнала ЭЭГ и получить отфильтрованный сигнал ЭЭГ *Xf(t)*, имеющий вид:

$$X^f(t) = \sum_{j=3}^{n} c_j + r_n. \quad (4)$$

Описание базы данных ЭЭГ

В настоящей работе мы исследовали базу данных 19-канальных ЭЭГ. Расположение электродов соответствует международной системе 10–20. База данных была предоставлена Исследовательским центром «Экзиклуб» (Санкт-Петербург) и Централизованной религиозной организацией «Российская ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью» (Москва). База данных включала два типа записей для 30 испытуемых. Первый тип записей (в дальнейшем — «состояние покоя» или «фон») соответствовал обычному тесту с закрытыми глазами. Второй тип записей (в дальнейшем — «медитация») соответствовал предварительной двухминутной инструкции психолога. Смысл инструкции состоял в том, что испытуемым рекомендовали минимизировать состояние блуждающего сознания, то есть остановить обычный бесконтрольный каскад семантических ассоциаций. После этой инструкции производилась запись ЭЭГ.

Для некоторых испытуемых было известно, что они способны переходить в состояние медитации благодаря длительной медитационной практике. В дальнейшем такие испытуемые были названы нами «опытные медитаторы» *(experienced meditators).* Опытные медитаторы — это испытуемые, которые в прошлом практиковали медитацию 3 000 часов или более. Другие испытуемые, которые в прошлом практиковали медитацию 300 часов или менее, были названы неопытными медитаторами *(inexperienced meditators).* Ниже приведены некоторые параметры записей ЭЭГ:

1) частота дискретизации: 250 или 500 Hz;
2) длина записи ЭЭГ: 120÷140 sec (60 000÷70 000 отсчетов);
3) максимальная амплитуда: до 60 mV.

Анализ корреляционной размерности

В данном разделе мы исследуем мультифрактальные свойства реконструированных аттракторов, а именно — корреляционную размерность $D_2(m)$. В качестве основного инструмента мы использовали программу d2, которая была разработана авторами настоящей работы на базе пакета алгоритмов TISEAN [Hegger at al., 2014]. Программа d2 вычисляет корреляционную размерность для многомерных данных (временных рядов).

Поскольку при численных вычислениях в формуле (2) переход к пределу невозможен, программа d2 вычисляет корреляционную размерность $D_2(\varepsilon,m)$ для параметра ε из некоторого интервала

$$\left[\varepsilon_{Left},\varepsilon_{Right}\right].$$

Также программа d2 позволяет пересчитать $D_2(\varepsilon,m)$ в функцию $\tilde{D}_2(m)$, которая зависит только от размерности вложения. А именно, $D_2(\varepsilon,m)$ и $\tilde{D}_2(m)$ связаны соотношением:

$$\tilde{D}_2(m)=\left\langle D_2(\varepsilon,m)\right\rangle \Big|_{\substack{\varepsilon>\varepsilon_{Left}\\ \varepsilon<\varepsilon_{Right}}}. \qquad (5)$$

Здесь угловыми скобками обозначено усреднение по ε. Погрешность вычислений определялась как стандартное отклонение в значениях параметра ε из интервала $\varepsilon_{Left}<\varepsilon<\varepsilon_{Right}$. Анализ зависимостей $\tilde{D}_2(m)$ был выполнен для всех временных рядов ЭЭГ из базы данных и для разных типов записей (фон и медитация). Мы вычисляли не только зависимость $D\ (m)$ для оригинальных записей ЭЭГ, но и аналогичную зависимость

$$\tilde{D}_2^f\ (m)$$

для EMD-фильтрованных временных рядов ЭЭГ (см. соотношение (4)). Количественным индикатором для дифференциации состояний покоя и медитации служила разность, определяемая соотношением:

$$DifD_2=\tilde{D}_2-\tilde{D}_2^f. \qquad (6)$$

Следует отметить, что чем меньше разность $DifD_2$, тем меньше шума в сигнале ЭЭГ. Вычисления были выполнены для 15 опытных и 15 неопытных медитаторов в состояниях покоя и медитации. Для каждого испытуемого разность $DifD_2$ была вычислена на 10 фрагментах для каждого канала записи ЭЭГ. Каждый фрагмент содержал 10 000 отсчетов (соответствует примерно 20 с записи ЭЭГ). Корреляционная размерность $\tilde{D}_2(m)$

вычислялась при значениях $m = 5$. EMD-отфильтрованная корреляционная размерность

$$\tilde{D}_2^f(m)$$

вычислялась при размерности вложения $m = 4$. Такой выбор фиксации размерности вложения был обусловлен насыщением при этих значениях m обеих функций $\tilde{D}_2(m)$ и

$$\tilde{D}_2^f(m).$$

Статистический анализ результатов

Полученные результаты обрабатывались статистически с помощью стандартного дисперсионного многофакторного анализа с повторениями (Repeated Measures ANOVA). Вычисления проводились в пакете STATISTICA. Ниже мы приведем лишь некоторые результаты.

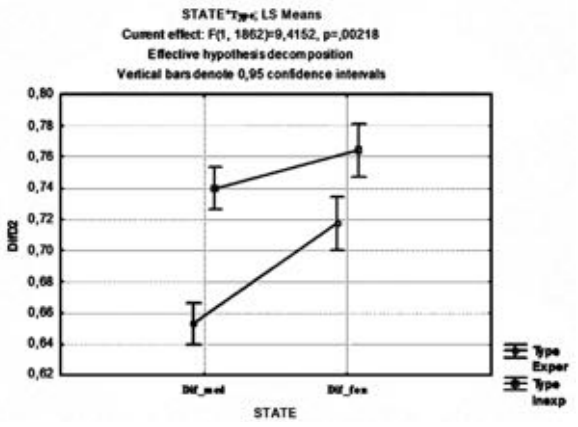


Рис. 1. Сравнение средних значений разности $DifD_2$

Из рис. 1. можно сделать следующие выводы. Взаимодействие факторов «тип» *(experienced, inexperienced)* и фактора «состояние» *(meditation, background)* значимо на уровне значимости 0,05. Это означает, что для опытных медитаторов разность значений $DifD_2$ в состояниях фона и медитации значимо больше, чем для неопытных медитаторов, хотя как для опытных, так и для неопытных испытуемых она положительна.

Из апостериорных тестов (подробные результаты которых мы не приводим здесь за недостатком места) следует, что для опытных испытуемых среднее значение $DifD_2$ по всем каналам записи ЭЭГ в состоянии

медитации значимо ниже, чем в состоянии покоя. Следует отметить, что эта разница достигается за счет теменных и затылочных каналов. Соответствующие графики приведены на рис. 2.

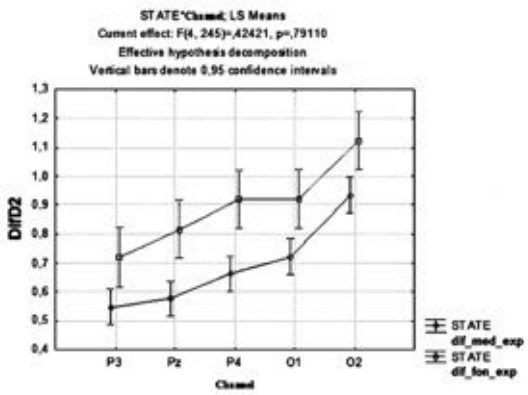


Рис. 2. Для опытных испытуемых разность $DifD_2$ в состояниях медитации и покоя достигается за счет теменных и затылочных каналов

Также из апостериорных тестов следует, что в состоянии медитации среднее значение $DifD_2$ по всем каналам записи ЭЭГ для опытных испытуемых значимо ниже, чем для неопытных испытуемых. Следует отметить, что эта разница достигается в основном за счет лобных и теменных каналов. Соответствующие графики приведены на рис. 3.

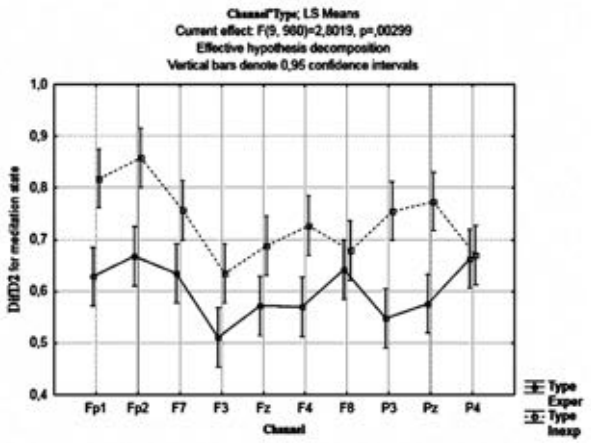


Рис. 3. В состоянии медитации разность $DifD_2$ для опытных и неопытных испытуемых достигается в основном за счет лобных и теменных каналов

Заключение

В работе был развит новый метод, позволяющий статистически значимо отличать состояния покоя и медитации, а также отличать опытных испытуемых от неопытных. Развитый нами метод базируется на мультифрактальном анализе и EMD-разложении многоканальных записей ЭЭГ. Более конкретно, в рамках этих методов анализа ЭЭГ был предложен новый количественный индикатор $DifD_2$. С помощью этого индикатора были получены основные результаты работы. Они перечислены ниже.

1. Было установлено, что значение индикатора $DifD_2$ в состоянии медитации для опытных испытуемых значимо ниже, чем для неопытных испытуемых. Было также показано, что это различие в величине $DifD_2$ достигается в основном в лобных и теменных каналах.
2. Оказалось, что для опытных испытуемых в состоянии медитации значение $DifD_2$ значимо ниже, чем в состоянии покоя. Было показано, что это различие в величине $DifD_2$ достигается в основном в теменных и затылочных каналах.
3. Было установлено, что для опытных медитаторов средние значения $DifD_2$ в левом полушарии значимо меньше, чем в правом (*t*-test для средних дает $p < 0.001$ в качестве уровня значимости). В то же время для неопытных медитаторов разница $DifD_2$ для левого и правого полушарий статистически не значима ($p = 0.33$). Это позволяет связать данный факт с присутствием положительных эмоций в левом полушарии для опытных медитаторов в состоянии медитации.
4. Значение индикатора $DifD_2$ усредненное по всем каналом записи ЭЭГ для опытных медитаторов в состоянии покоя оказалось значимо ниже, чем та же величина для неопытных медитаторов. С нейрофизиологической точки зрения это может быть интерпретировано как наличие пластической перестройки больших нейронных кластеров мозга у опытных медитаторов.

Литература

1. Божокин, Паршин, 2001 — Божокин С. В., Паршин Д. А. Фракталы и мультифракталы. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001.
2. Шустер, 1988 — Шустер Г. Детерминированный хаос. М.: Мир, 1988.
3. Aftanas, Golocheikine, 2006 — Aftanas L. I., Golocheikine S. A. Non-linear dynamic complexity of the human EEG during meditation // Neurosci. Lett. 330. 2002. 2:143–146.

4. Cahn, Polich, 2006 — Cahn B. R., Polich J. Meditation states and traits: EEG, ERP, and neuroimaging studies // Psychological Bulletin. 132. No. 2. 2006. Pp. 180–211.
5. Goshvarpour, 2012 — Goshvarpour A. Classification of electroencephalographic changes in meditation and rest: using correlation dimension and wavelet coefficients. I.J. // Information Technology and Computer Sciences. 2012. No. 3. Pp. 24–30.
6. Hegger et al., 2014 — Hegger R., Kantz H., Schreiber T. TISEAN. Nonlinear Time Series Analysis [Official website] [Электронный ресурс]. URL: http://www.mpipks-dresden.mpg.de/~tisean/ (дата обращения: 18.05.2014).
7. Huang et al., 1998 — Huang N. E., Shen Z., Long S. R., Wu M. C., Shih H. H., Zheng Q., Yen N.-C., Tung C. C., and Liu H. H. The empirical mode decomposition and the Hilbert spectrum for non-linear and non-stationary time series analysis // Proceedings of R. Soc. London. Ser. A. 1998. No. 454. Pp. 903–995.
8. Lutz et al., 2008 — Lutz A., Slagter H. A., Dunne J. D., Davidson R. J. Attention regulation and monitoring in meditation // Trends in Cognitive Sciences. 2008. No. 12 (4). Pp. 163–169.
9. Mandelbrot, 2002 — Mandelbrot B. The Fractal Geometry of Nature. W. H. Freeman and Company. New York, 2002.
10. Natarajan et al., 2004 — Natarajan K., Acharya U. R., Alias F., Tiboleng T., Puthusserypady S. K. Non-linear analysis of EEG signals at different mental states // Biomedical Engineering Online. 2004. No. 3.

Каштанова Т. В.
Томск

Медитация Ваджраяны: естественнонаучные механизмы

Научные исследования медитации начали проводиться на Западе с 1960-х гг., и к настоящему времени их накопилось уже несколько тысяч. Исследования преимущественно направлены на практические аспекты использования медитации для улучшения различных аспектов ментального и физического здоровья. В частности, показано, что медитация препятствует ухудшению умственных способностей с возрастом [Gard et al., 2014; Kurth et al., 2015]; улучшает способность обрабатывать информацию и принимать решения; эффективно лечит депрессию и снижает уровень стресса [Kabat-Zinn, 2003; Piet, Hougaard, 2011]; снижает уровень тревожности и беспокойства [Bottaccioli et al., 2014]; снижает риск сердечно-сосудистых заболеваний [Delgado-Pastor et al., 2013]; повышает иммунитет [Davidson et al., 2003]; снимает эмоциональное напряжение; помогает преодолевать алкогольную и наркотическую зависимость [Ospina et al., 2007]; повышает терпимость к боли [Zeidan, 2015] и др.

Представление результатов о благоприятном воздействии медитационных техник на разные уровни физиологической и социальной деятельности человека привело к стремительному росту интереса к изучению медитации. Причиной повышенного интереса к медитации является и так называемая психологизация общества. Поскольку все более востребованными становятся различные методы психотерапии, психофизической саморегуляции, личностного роста и духовного самосовершенствования, психологи и врачи обращаются к традиционным восточным практикам (буддизм, суфизм, иудаизм, даосизм). При этом, как указывают психологи, приемы медитации извлекаются «из арсенала восточной религиозной культуры», очищаются от «религиозного налета» и используются для целей психотерапии и психотренинга. В научной литературе под медитацией чаще всего понимают особую разновидность углубленного размышления о каком-либо предмете, сопровождающегося устранением «всех факторов, рассеивающих внимание,

как внешних (звук, свет), так и внутренних (физическое, эмоциональное, интеллектуальное и другое напряжение)»; «измененное состояние сознания», обусловленное как внешними, так и внутренними причинами; или «тип психотехники, продуцирующий измененные состояния сознания». Медитацию, применяемую с подобными целями, можно описать как психофизические упражнения в составе методов психотерапии и альтернативной медицины, стресс-менеджмента, спорта (техники релаксации или концентрации, внимательности и т. д.). Очевидно, что такой подход (акцент на процессе, а не на содержании) ведет к грубой редукции (упрощению) понимания того, что есть собственно буддийская медитация, и неверному толкованию психофизиологических процессов, ее сопровождающих.

В буддийской литературе упоминается, что медитация — это триединый комплекс внимания, сосредоточения и интуитивной мудрости, а также (в иной трактовке) сосредоточенного созерцания объектов, достойных памяти Будды, то есть истин буддизма [Андросов, 2011]. Медитация — духовная практика, ведущая к достижению главных целей буддизма — освобождению от череды рождений, от желаний, страданий, привязанностей, достижению абсолютной истины (как следствие непосредственного познания идеи отсутствия самости (анатман) и всеобъемлющего непостоянства (анитья)), достижению состояния архата и Будды и т. д. В медитации предусмотрено несколько последовательных стадий углубленного самопознания и проникновения в сущность мироздания. Обязательным условием являются прохождение подготовительной практики (обретение физического, нравственного, умственного и духовного здоровья по буддийской шкале ценностей) и наличие учителя — мастера медитации [Андросов, 2011]. Недостаток термина «медитация» состоит в его обобщающем характере, поскольку его используют при переводе десятков доктринальных понятий с различных языков буддизма и этим термином обозначают разные духовные практики, относящиеся к нескольким стадиям и уровням сложности (бхавана, дхьяна, самадхи, випассана, шаматха и т. д.) [Андросов, 2011].

Данные объективной оценки физиологических процессов, происходящих в организме медитирующих, действительно показали значительные различия при ваджраянских (визуализация себя как божества и ригпа), тхеравадских (шаматха и випассана) медитациях. Тхеравадская медитация сопровождалась повышением парасимпатической активации и общей релаксацией организма. Ваджраянская медитация, напротив, показала активацию симпатической системы, возбуждение. Исследователи также выявили непосредственное резкое возрастание производительности в решении когнитивных задач у тех, кто следовал только ваджраянским стилям медитации. Результаты показывают, что ваджраянские и тхеравадинские стили медитации основаны на разных нейрофизиологических механизмах, которые приводят либо к возбуждению, либо к релаксации [Amihai, 2015].

К сожалению, в большинстве нейробиологических исследований не проводится дифференциации между стилем медитации и объективной регистрацией показателей функционирования головного мозга длительно медитирующих людей. Явная разница между медитационными техниками должна учитываться при изучении физиологических паттернов или клинических результатов медитационных практик. Если их смешать, результаты феноменологических, физиологических и клинических данных невозможно интерпретировать как имеющие значение [Travis, Shear, 2010].

Одним из препятствий научной (психологической и физиологической) трактовки процессов, происходящих во время медитации, является невозможность точного соотнесения, например, таких понятий, как «интуитивная мудрость», «углубленное самопознание», «проникновение в сущность мироздания» с понятиями когнитивной психологии — науки, придерживающейся строго научных (эмпирических) методов. Отметим также, что при анализе сложной психической реальности в психологии выделяются признаки, по которым мышление отграничивается от восприятия, эмоциональные процессы — от волевых, ценностные ориентации личности — от ее способностей и т. д. Психология и нейрофизиология накопили значительный концептуальный и методологический плюрализм относительно таких проявлений психической активности, как «внимание», «сознание», «восприятие» и др. Очевидно, что разъединяющий, разделяющий взгляд в науке привел к быстротекущей дифференциации научного знания, а разобщенность создает противоречивые и тупиковые ситуации. Например, сознание в нейронауках отождествляется с вниманием или состоянием бодрствования, хотя они относятся к разным категориям; а категории, как известно, являются предельными понятиями, не выводимыми из других и не сводимыми к другим. Кроме этого, нельзя не отметить существование еще одной проблемы — соотношения психического и физиологического (психофизиологическая проблема). Традиционные психофизиологические исследования проводятся с позиций «коррелятивной (сопоставляющей) психофизиологии», при этом психические явления напрямую сопоставляются с локализуемыми элементарными физиологическими явлениями.

Объединить психологические и естественнонаучные стратегии исследования феноменов в рамках единой методологии позволяет системная психофизиология. В качестве «концептуального моста», соединяющего психологию и нейронауки, в системной психофизиологии использована теория функциональных систем, точнее, развитое в ее рамках представление о качественной специфичности, эмерджентности системных процессов, организующих для достижения результатов поведения частные, локальные физиологические процессы, но несводимых к последним. Использование методологически последовательного системного подхода

позволяет избежать редукционизма и эклектики — частых следствий психофизиологических корреляций. В системной психофизиологии психические процессы, характеризующие организм и поведенческий акт как целое, и нейрофизиологические процессы, протекающие на уровне отдельных элементов, сопоставимы только через информационные системные процессы, то есть процессы, организующие элементарные механизмы в функциональную систему. Вводится понятие системообразующего фактора — цели системы. Физическое (мозговые процессы) и психическое в системной психофизиологии рассматриваются как два базовых аспекта единого информационного состояния [Анохин, 1978; Швырков, 1995; Александров, 2004]. Следует специально подчеркнуть, что информация не существует в виде особого предмета или субстанции. Она существует как сторона деятельности живой системы, заключающаяся в установлении закономерных соответствий между множеством явлений реальности и множеством состояний вполне материальных структур организма, например, нервных клеток мозга [Судаков, 1995]. Открытие системных процессов позволило, в отличие от рассмотрения в качестве основы поведения материально-энергетических отношений между локальным воздействием и реакцией, проинтерпретировать поведение как обмен организованностью, или информацией, между организмом и средой, осуществляемый в рамках этих информационных процессов [Александров, 2004].

Рассматривая буддийскую медитацию Ваджраяны (например, используемую в центрах Алмазного пути традиции Карма Кагью) прежде всего как целостный поведенческий акт и применяя язык системного анализа, можно непосредственно перейти к описанию (интерпретации) нейрофизиологических процессов, сопровождающих медитацию.

Выбору места, позы, объекта сосредоточения и т. п. уделяется в буддийской литературе огромное значение. Медитирующий максимально стремится к устранению всех внешних отвлекающих факторов, сосредоточиваясь на внутренних (эмоциональных и интеллектуальных). На уровне памяти и внимания, контролируя тело и психику, необходимо обуздать «волнение» всех дхарма-частиц — под ними понимаются частицы потока сознания, которые каждое мгновение вспыхивают, оказывают воздействие и гаснут [Андросов, 2011].

Исследователи в области когнитивной нейронауки считают, что каждый субъективный феномен в сознании обязательно должен коррелировать с какими-то объективными неврологическими явлениями в мозге (нейрональные корреляты). Доказано, что уровень сознания коррелирует со связностью работающих нейрональных сетей в головном мозге. Высокий уровень связан с богатым взаимодействием активных узлов, в том числе далеких друг от друга [Chennu et al., 2014]. В состав мозга входит 20 млрд клеток и около 300 млрд межклеточных соединений. Поскольку считается, что нервная система состоит из нейронов, обладающих

своеобразной «индивидуальностью», представляется логичным предположение, что число нейронов в известной мере отражает их разнообразие и предопределяет поведенческие (мыслительные) возможности, прежде всего отличающиеся содержательно.

Обнаружено, что осуществление поведения (мышления) обеспечивается реализацией не только новых систем, сформированных при обучении актам, составляющим это поведение (мышление), но и одновременной реализацией множества более старых систем, сформированных на предыдущих этапах индивидуального развития. Последние могут вовлекаться в обеспечение многих форм поведения (мыслительных операций), то есть относиться к элементам индивидуального опыта, общим для разных актов. Динамика субъективного мира может быть охарактеризована как смена состояний субъекта поведения (активации нейрональных систем) в ходе развертывания поведенческого континуума.

Согласно системным представлениям, в основе научения лежит системогенез. Новая система оказывается «добавкой» к ранее сформированным, «наслаиваясь» на них. В связи с этим появление клеток новой специализации приводит к увеличению общего числа активных в поведении клеток. Разнообразие систем — залог более гибкой адаптации.

Дэниел Деннетт [Деннетт, 2004] справедливо считает более эффективным способом формирования нового опыта предварительную, «внутреннюю» селекцию актов. Именно нарастание способности совершения проб и ошибок «в уме», без реализации их во внешнем поведении рассматривалось Л. В. Крушинским в качестве показателя развития поведения в филогенезе. «Внутренняя» селекция делает возможной ситуацию, в которой, по словам К. Поппера, вместо нас гибнут наши гипотезы. С позиций представления об опережающем отражении действительности как отличительном свойстве жизни, предполагающем построение моделей будущих событий, это «умение» есть у всех индивидов, совершающих целенаправленные поведенческие акты.

Логично предположить, что буддийская медитация сопровождается интенсивным нейрональным системогенезом.

О возрастающей нейропластичности свидетельствуют данные Эйлин Людерс и ее коллег, которые исследовали мозг медитирующих людей с помощью магнитно-резонансной томографии. Так, показано, что определенные области мозга у людей, которые регулярно медитируют, оказываются существенно более развиты. У «медитаторов» продемонстрированы заметно увеличенные объемы гипокампа (участвующего в работе памяти), а также некоторых областей орбитофронтальной коры мозга, таламуса и височной нижней извилины (участвующих в регулировании эмоций) [Kurth et al, 2015].

Изучение нервных волокон (аксонов) у медитирующих указывает на возрастающее количество мозговых связей, что свидетельствует

в пользу гипотезы, что медитация на самом деле вызывает структурные изменения в мозге. Исследование Тима Гарда, Бритты Хёлцель и Сары Лазар показало, что у опытных медитирующих увеличен объем серого вещества в островке Рейля и префронтальной коре, особенно в области 9-го и 10-го полей Бродмана, которые часто активируются в процессе различных форм медитации. Эти различия были наиболее явно выражены у старших по возрасту участников исследования. Сделан вывод о том, что медитация влияет на размер областей мозга (изменение количества связей между нервными клетками), отвечающих за когнитивные и эмоциональные процессы [Gard et al., 2014].

Используя томографию, Вэнди Хассенкамп и Лоуренс Барсалоу в 2012 г. выявили участки мозга, в которых наблюдается повышенная активность во время медитации. На первом этапе усиливается активность областей, образующих сеть пассивного режима работы мозга — это медиальная префронтальная зона коры, задняя поясная кора, предклинье, нижняя теменная долька и латеральная область височной коры. Известно, что данные структуры играют ведущую роль в создании и поддержании внутренней модели мира, основанной на долговременной памяти о себе и окружающих. На втором этапе (ускользание внимания), когда осознается отвлечение, активируются другие участки мозга — передняя часть островка и передняя поясная кора (структуры образуют сеть, отвечающую за познавательные и эмоциональные функции). Эти области связаны с субъективно воспринимаемыми чувствами. Предполагается, что они играют ключевую роль в выявлении новых событий и переключении между разными сетями нейронов во время медитации. На третьем этапе (переориентация внимания) вовлекаются дополнительные области, в том числе дорсолатеральная префронтальная кора и нижнелатеральная часть теменной доли, которые возвращают внимание, «отцепляя» его от отвлекающего стимула. На последнем, четвертом этапе (возобновление сосредоточенного внимания) сохраняется высокий уровень активности в дорсолатеральной префронтальной коре, что позволяет удерживать внимание медитирующего на заданной цели [Hasenkamp, Barsalou, 2012].

Несмотря на то что, как мы видим, исследователи интерпретировали полученные данные процессуально (состояние внимания), на наш взгляд, очевидно, что нейрональный состав извлекаемых следов памяти (энграмм) качественно (содержательно) будет изменяться в зависимости от цели деятельности (цели медитации).

Важно подчеркнуть, что исследователями выявлены активность эмоциогенных (мотивационных) и когнитивных структур головного мозга во время медитации. С позиций системной психофизиологии проблема «локализации психических функций» переформулирована как проблема проекции индивидуального опыта на структуры мозга [Швырков, 1995]. Известно, что в проекции индивидуального опыта на структуры мозга пат-

терн системной специализации нейронов изменяется в сторону большего вовлечения (активации) нейронов лимбической коры и гипокампа (эмоциональных и мотивационных структур). Известна решающая роль мотивационных структур в реализации выбора поведенческой программы (осуществляемой на передних отделах новой коры), но отнюдь не обратное влияние «интеллектуальных» структур коры на мотивационную сферу [Симонов, 2001]. «Страсти побеждаются не разумом, но более сильными страстями» (Спиноза). Другими словами, в медитации важно «соединить» нужную мотивацию с элементами индивидуального опыта. «В Ваджраяне мешающие эмоции воспринимаются не как препятствие, но как сырье для практики. Они не избегаются, как в Хинаяне, и не анализируются, как в Махаяне. С помощью медитации появляется способность не реагировать на эмоции немедленно, а смотреть на них со стороны, наблюдая, как они трансформируются во вневременную мудрость» [Нидал, 2011].

Обращает на себя внимание вовлечение в процессе медитации нейронов префронтальной коры. Здесь считаем уместным рассмотреть концепцию «активной памяти», согласно которой вся память является постоянной и долговременной, и ключевое внимание уделяется состоянию энграммы (степени ее готовности к воспроизведению). Только след памяти, находящийся в активном состоянии, доступен для реализации в поведении (мышлении). Энграммы, недоступные для использования, находятся в латентном, или неактивном, состоянии. Активность энграммы представлена в электрической активности сети (системы) нейронов. Активная память — совокупность активированных «старых» и «новых» энграмм. Актуализация следа памяти предполагает обязательное появление активации в префронтальной коре, которая в режиме рабочей памяти обеспечивает считывание информации из основного хранилища памяти — височной и теменной коры — и интеграцию ее на нейронах префронтальной коры. На пространственную локализацию активации влияет специфика информации, содержащейся в энграмме, которая выбирается в соответствии с решаемой задачей в системе целенаправленного поведения.

Смеем предположить, что при отсутствии «внешнего поведения» во время медитации происходит модификация структуры индивидуального опыта, направленная на достижение цели — состояния Будды. Важно обратить внимание на процесс этой модификации опыта, а именно — реорганизационную реконсолидацию. Под последней понимается реорганизация ранее сформированных отношений между системами — элементами индивидуального опыта. Мы предполагаем, что происходит образование новых нейрональных систем на основе актуализированной новой мотивации. Образовавшиеся «новые системы» находятся в латентном состоянии, но при необходимости в обычной жизни извлекаются, становятся активными и готовыми к реализации. «Когда мы принимаем Прибежище во время медитации, мы решаем достичь состояния, которое

позволит приносить пользу всем. С этой же мотивацией мы возвращаемся в нашу повседневную жизнь, делясь хорошими чувствами со всеми» [Нидал, 2011].

Литература

1. Александров, 2004 — Александров Ю. И. Системная психофизиология // Психофизиология: Учебник для вузов / под ред. Ю. И. Александрова. СПб.: Питер, 2004. 464с.
2. Андросов, 2011 — Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография / Институт востоковедения РАН. М.: Ориенталия, 2011. 448 с.
3. Анохин, 1978 — Анохин П. К. Философские аспекты теории функциональной системы: избр. тр. / отв. ред. Ф. В. Константинов, Б. Ф. Ломов, В. Б. Швырков; АН СССР, Институт психологии. М.: Наука, 1978. 399 с.
4. Деннетт, 2004 — Деннетт Д. С. Виды психики: на пути к пониманию сознания / под общ. ред. Л. Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2004. 184 с.
5. Нидал, 2011 — Нидал, Лама Оле. О медитации [Электронный ресурс]. URL: http://www.buddhism.ru/?p=2118.
6. Симонов, 2001 — Симонов П. В. лекции о работе головного мозга: Потребностно-информационная теория высшей нервной деятельности. М.: Наука, 2001. 95 с.
7. Судаков, 1995 — Судаков К. В. Информационный принцип в физиологии: анализ с позиций общей теории функциональных систем // Успехи физиологических наук. 1995. № 4. С. 3–27.
8. Швырков, 1995 — Швырков В. Б. Введение в объективную психологию. Нейрональные основы психики. М.: Институт психологии РАН, 1995. 162 с.
9. Amihai, 2015 — Amihai I., Kozhevnikov M. The influence of Buddhist meditation traditions on the autonomic system and attention biomed research international // Biomed Res Int (ISSN: 2314–6141). 2015. Vol. 2015:731579.
10. Bottaccioli et al., 2014 — Bottaccioli F., Carosella A., Cardone R., Mambelli M., Cemin M., D'Errico M. M., Ponzio E., Bottaccioli A. G., Minelli A. Brief training of psychoneuroendocrinoimmunology-based meditation (PNEIMED) reduces stress symptom ratings and improves control on salivary cortisol secretion under basal and stimulated conditions // Explore (NY) (ISSN: 1878–7541). 2014, May–Jun. Vol. 10 (3). Pp. 170–179.
11. Chennu et al., 2014 — Chennu S., Finoia P., Kamau E., Allanson J., Williams G. B. et al. Spectral Signatures of Reorganised Brain Networks in Disorders of Consciousness // PLoS Comput Biol. 2014. 10 (10): e1003887. doi:10.1371/journal.pcbi.1003887.

12. Davidson et al., 2003 — Davidson R. J., Kabat-Zinn J., Schumacher J., Rosenkranz M., Muller D., Santorelli S. F., Urbanowski F., Harrington A., Bonus K., Sheridan J.F. Alterations in brain and immune function produced by mindfulness meditation // Psychosomatic medicine. 2003, Jul-Aug. Vol. 65 (4). Pp. 564–570.
13. Delgado-Pastor et al., 2013 — Delgado-Pastor L. C., Perakakis P., Subramanya P., Telles S., Vila J. Mindfulness (Vipassana) meditation: effects on P3b event-related potential and heart rate variability. International Journal Of Psychophysiology // Official Journal Of The International Organisation Of Psychophysiology [Int J Psychophysiol] (ISSN: 1872–7697). 2013 Nov. Vol. 90 (2). Pp. 207–214.
14. Gard et al., 2014 — Gard T., Hölzel B. K., Lazar S. W. The potential effects of meditation on age-related cognitive decline: a systematic review // Ann N Y Acad Sci. 2014 Jan. 1307:89–103.
15. Hasenkamp, Barsalou, 2012 — Hasenkamp W., Barsalou L. W. Effects of meditation experience on functional connectivity of distributed brain networks // Front. Hum. Neurosci [Электронный ресурс]. 01 March 2012. URL: http://dx.doi.org/10.3389/fnhum.2012.00038.
16. Kabat-Zinn, 2003 — Kabat-Zinn J. Mindfulness-based interventions in context: past, present, and future // Clin Psychol Sci Pract. 2003. 10(2):144–156.
17. Kurth et al,, 2015 — Kurth F., Cherbuin N., Luders E. Reduced age-related degeneration of the hippocampal subiculum in long-term meditators // J. Psychiatry Research. June 30, 2015. Vol. 232. Issue 3. Pp. 214–218.
18. Ospina et al., 2007 — Ospina M. B., Bond K., Karkhaneh M., Tjosvold L., Vandermeer B., Liang Y., Bialy L., Hooton N., Buscemi N., Dryden D. M., Klassen T. P. Meditation practices for health: state of the research // Evidence Report / Technology Assessment [Evid Rep Technol Assess (Full Rep)] (ISSN: 1530–4396). 2007 Jun (155). Pp. 1–263.
19. Piet, Hougaard, 2011 — Piet J., Hougaard E. The effect of mindfulness-based cognitive therapy for prevention of relapse in recurrent major depressive disorder: A systematic review and meta-analysis // Clinical Psychology Review. 2011, August. Vol. 31. Pp. 1032–1040.
20. Travis, Shear, 2010 — Travis F., Shear J. Focused attention, open monitoring and automatic self-transcending: Categories to organize meditations from Vedic, Buddhist and Chinese traditions // Consciousness and Cognition. 2010, December. Vol. 19. Pp. 1110–1118.
21. Zeidan et al., 2015 — Zeidan Fadel, Emerson Nichole M., Farris Suzan R., Ray Jenna N., Jung Youngkyoo, McHaffie John G., Coghill Robert C. Mindfulness meditation-based pain relief employs different neural mechanisms than placebo and sham mindfulness meditation-induced analgesia // J Neurosci. 2015 Nov 35 (46):15307–25.

Нешева Э. И., Нешев Н. Н.
София, Болгария

Применимость буддийских идей в квантовой физике и специальной теории относительности

Взаимодействие между буддийскими мастерами и учеными Запада исторически происходило в трех главных областях. В астрофизике обсуждалось возникновение и развитие Вселенной. Современная физика поддерживала диалог о строении материи и полей. А нейрофизиология предоставляла вопросы, относящиеся к структуре и работе мозга. Цель нашего доклада — показать, что в квантовой физике и специальной теории относительности этот многолетний диалог может перерасти в полезное и равноправное сотрудничество.

С самого своего начала квантовая физика последовательно стремилась примирять и объединять дуалистические противоположности с целью обеспечения целостного понимания фундаментальных физических явлений. Однако анализ наиболее широко признанных интерпретаций показывает, что каждая пара комбинированных дуалистических квантовых понятий — частицеподобные и волновые характеристики, микроскопический и макроскопический масштаб, детерминизм и вероятность, а также существование и не-существование — приводят к дальнейшему дуалистическому разделению и трудностям интерпретации. Итак, с целью обеспечить больше возможностей для теоретического и экспериментального развития в своей прежней работе мы предложили подход за пределами дуализма, на основе буддийских идей и их современного выражения [Nesheva, Neshev, 2005].

Наш подход основан на современных выражениях взгляда буддийского Алмазного пути, описанных Ламой Оле Нидалом в его книге «Великая печать» [Nydahl, 2004]. Прежде всего: «Таким образом, не может быть никакого абсолютного противоречия между бытием и небытием. Возникновение и не-возникновение могут быть лучше поняты как две стороны одной и той же целости». В целом дуалистические интерпретации квантовой

теории основаны на различии между *наблюдением/измерением* определенного события и *вероятностью* его наступления (рис. 1). Другими словами, если событие еще не наступило — есть только потенциальность для этого, которая характеризуется определенной вероятностью. Как только оно наступит, больше нет вероятности этого наступления, потому что потенциальность преобразовалась в действительность. Таким образом, это подход *или — или*, сочетающий взаимоисключающие характеристики.

Интерпретация за пределами дуализма заменяет взаимоисключающие возникновение и не-возникновение описанием каждого события непрерывной величиной, называемой «проявлением», значения которой принадлежат замкнутому промежутку [0, 1]. Проявление, равное 1, означает, что соответствующее событие проявляется полностью и его можно четко наблюдать или измерить. Проявление, равное 0, означает, что соответствующее событие не проявляется и, следовательно, его невозможно наблюдать или измерить.

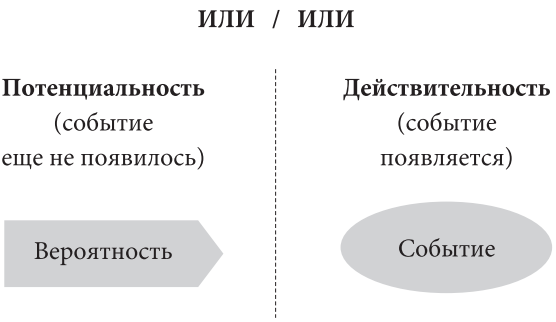


Рис. 1. Дуалистические интерпретации квантовой теории

Однако приведенное выше определение *проявления* недостаточно, чтобы полностью выйти за пределы дуализма. Даже удаление резкой границы между возникновением и не-возникновением не может решить проблему временного разделения между потенциальностью и действительностью.

Поэтому мы можем продолжить с другим аспектом взгляда буддийского Алмазного пути, описанным Ламой Оле Нидалом: «Как уже упоминалось ранее, эта подобная сну природа относится не только к внутренним событиям, но и к внешнему миру. Этот коллективно переживаемый внешний сон не имеет реального существования. Частицы, из которых он состоит, постоянно переключаются и возвращаются к потенциалу, из которого они возникли» [Nydahl, 2004]. Таким образом, удаление временного разделения между проявлением и не-проявлением требует отсутствия временного разделения между потенциальностью и действительностью. До сих пор идея коллапса волновой функции в квантовой физике

обеспечивала *мгновенный* переход от потенциальности к действительности. Недостающий элемент в этой картине может быть представлен как «обратный коллапс» — мгновенный переход от действительности к потенциальности. Итак, наконец оформляется идея, что проявления полностью возникших событий преобразуются мгновенно (рис. 2).

Это мгновенное преобразование на самом деле означает, что возникновение (проявление = 1) и не-возникновение (проявление < 1) неотделимы друг от друга, они постоянно переходят друг в друга и не могут быть выделены как разные противоположности, происходящие в разные моменты времени. Это уже подход и — *и*, который не дуалистичен.

Проявление < 1 имеет место, если возникшее событие может привести по меньшей мере к двум альтернативным событиям в более поздний момент времени. Однако в действительности каждое возникшее событие может привести к такому числу последующих альтернативных событий, что их соответствующие *проявления* гораздо меньше единицы, и это означает, что они практически не проявляются вместе.

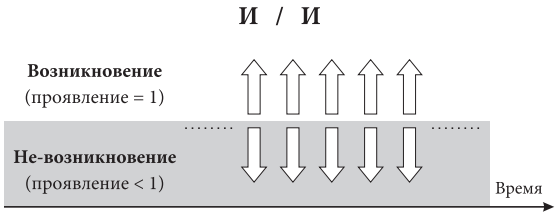


Рис. 2. Мгновенное преобразование проявлений

На данный момент мы полностью понимаем, что все вышесказанное есть настоящий вызов здравому смыслу. Поэтому мы проведем аналогию, которая может облегчить восприятие подхода за пределами дуализма. Представьте себе экзотический телевизор, который одновременно принимает несколько программ (рис. 3).

Каждый кадр этих программ отображается на экране с определенной яркостью в диапазоне от 0 до 1. В каждый момент экзотический телевизор выбирает кадр с яркостью 1 и применяет значение этой яркости ко всем остальным последующим кадрам различных принимаемых программ на следующий момент времени в соответствии с его встроенным алгоритмом. Потом он мгновенно выбирает следующий кадр для отображения с яркостью 1 в тот следующий момент времени. В нашем случае выбор является вероятностным, то есть вероятность отображения кадра с яркостью 1 равна яркости, которая до того была приписана встроенным алгоритмом.

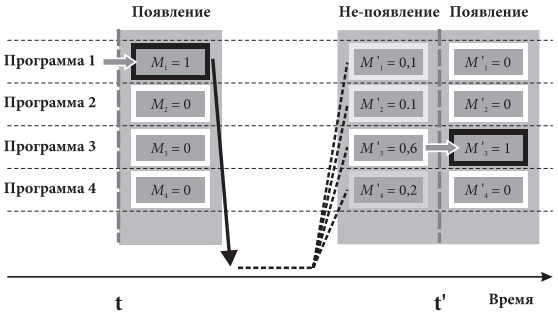


Рис. 3. Иллюстрация мгновенных преобразований — экзотический телевизор

Теперь вопрос в том, что может смотреть (экзотический) владелец этого экзотического телевизора. Он или она будет, очевидно, наблюдать смешанную последовательность кадров с яркостью 1, взятую из всех принимаемых программ. Смысл такой составной программы будет определяться встроенным алгоритмом, который иногда может быть назван «законами природы».

И, наконец, проявления и их мгновенные преобразования, выходящие за рамки бытия и небытия как полные противоположности и представляющие события как присущие пространству, означают, что пространство и информация не могут быть разделены.

На практическом уровне расчеты по методике интерпретации за пределами дуализма дают одинаковые результаты с интерпретацией квантовыми траекториями, предложенной ранее американским физиком Робертом Гриффитсом [Griffiths, 1993]. Однако она выходит за рамки крайностей потенциальности и действительности импликацией, что *проявления* переплетены с пространством. Они проявляются, преобразуются и растворяются в нем, следуя безвременному циклу, который формирует все физические явления.

Такой взгляд дает возможность понять происхождение второго постулата специальной теории относительности Эйнштейна об инвариантности скорости света. Рассмотрение рассуждений индийского физика Арунавы Бхадры показывает, что все свойства свободного пространства (например, диэлектрическая и магнитная проницаемость) являются фундаментальными константами [Bhadra]. Как следствие, принцип постоянства скорости света может быть выведен из теории электродинамики Максвелла с помощью первого постулата специальной теории относительности о том, что законы физики одинаковы во всех инерциальных системах отсчета. Однако эти соображения основаны на том, что относительное движение между свободным пространством и материальными объектами не существует. Это происходит потому, что в противном

случае следует отмечать изменение во времени положения конкретной точки свободного пространства по отношению к объекту. Но невозможно отметить точку свободного пространства без размещения какого-то материального объекта в той самой точке, отнимая таким образом у свободного пространства свойство отсутствия материи. Такая аргументация проблематична, поскольку равномерное движение в свободном пространстве на самом деле обнаруживается относительно световых лучей.

Но, с учетом приведенного выше описания явлений за пределами дуализма, включающего частицы всех типов и их движения, частицы можно рассматривать не как двигающиеся в пространстве, а как возникающие в определенном месте в определенный момент времени, исчезающие в тот же момент и в том же месте, возникающие в следующий момент в другом месте, снова исчезающие и т. д. В таком случае относительное движение между такими объектами и свободным пространством действительно не существует. Таким образом, постулат Эйнштейна об инвариантности скорости света приобретает гораздо более фундаментальный смысл.

В заключение спросим: зачем пересматривать таким образом господствующие научные взгляды?

Есть тысячи статей о математических и философских основах современной физики. Тем не менее использование буддийских представлений о природе явлений всегда может напоминать нам: будьте осторожны в применении так называемой бритвы Оккама. Это принцип методологического редукционизма, утверждающий, что если существует несколько логически непротиворечивых объяснений какого-либо явления, объясняющих его одинаково хорошо, то следует, при прочих равных условиях, считать верным самое простое из них. В таких случаях возможна замена глубокого понимания природы явлений ограничивающими концептуальными построениями / постулатами.

Но есть также дополнительное практическое преимущество в области академического образования. С 2010 г. мы читаем курс под названием «Современная физика для студентов других наук» на факультете физики университета имени Святого Климента Охридского в Софии. Эта тема является вызовом во всем мире, потому что такие студенты могут либо быстро соскучиться от ошеломляющей математики, которая используется по традиции, либо просто испугаться и убежать.

Именно поэтому мы включаем в наши лекции три варианта философского понимания квантовой физики: классическая Копенгагенская интерпретация Нильса Бора [Bohr, 1958], ее современная версия, предложенная относительно недавно его сыном, также лауреатом Нобелевской премии Оге Бором [Ulfbeck, Bohr, 2001; Borh et al., 2008], и интерпретация за пределами дуализма на основе буддийских взглядов. В конце концов большинство студентов этих курсов признались, что они получили самое глубокое и доступное философское понимание тематики от интер-

претации за пределами дуализма. Кроме того, они приняли как весьма полезное введение в специальную теорию относительности возможность вывести инвариантность скорости света, допуская отсутствие относительного движения между материальными объектами и свободным пространством.

Литература

1. Bhadra — Bhadra A. The principle of constancy of the speed of Light in free-space—a postulate? // Лаборатория электродинамики движущихся сред [Электронный ресурс]. URL: http://www.space-lab.ru/files/pages/PIRT_VII-XII/pages/text/PIRT_VII/Bhadra.pdf.
2. Bohr, 1958 — Bohr N. Quantum physics and philosophy—causality and complementarity // Essays 1958/62 on Atomic Physics and Human Knowledge. New York: Wiley, 1958, 1963.
3. Borh et al., 2008 — Bohr A., Mottelson B. R., Ulfbeck O. The geometric and the atomic world views // PNAS. Vol. 105. No. 45, 17301–17306. November 11, 2008.
4. Griffiths, 1993 — Griffiths R. B. Consistent interpretation of quantum mechanics using quantum trajectories // Phys. Rev. Lett. Vol. 70. No. 15, 12 Apr. 1993. Pp. 2201–2204.
5. Nesheva, Neshev, 2005 — Nesheva E., Neshev N. “Niedualistyczna interpretacja teorii kwantowei”. Forma i Pustka. Od buddizmu do naiki i z powrotem. Wydawnictwo Hung, Opole, 2005.
6. Nydahl, 2004 — Nydahl, Lama Ole. The Great Seal: Limitless Space and Joy. Firewheel Publishing, 2004.
7. Ulfbeck, Bohr, 2001 — Ulfbeck O., Bohr A., Genuine fortuitousness. Where did that click come from? // Foundations of Physics. 2001. Vol. 31. No. 5. Pp. 757–774.

Фридман Т. А.
Хайфа, Израиль

О значении внимательности в буддийских практиках

Два последних высказывания Будды Шакьямуни о том, что важно не верить его словам, но проверять все самостоятельно, а также быть путеводным светом самому себе, ясно указывают на неприемлемость догматического подхода и необходимость приобретения собственного опыта, который подтвердит либо не подтвердит провозглашенную Буддой истину о знании вещей такими, какие они есть. Свой опыт Будда передал через конкретный набор инструментов, с помощью которых любой желающий может проверить достоверность этого опыта.

Вне зависимости от поставленной цели — будь то достижение внутреннего покоя (Путь старейшин), принесение блага всем без исключения существам (Великий путь) или устремление к непосредственному постижению ума (Алмазный путь) — необходимы надлежащая информация, над которой следует размышлять, медитация как способ усвоения учения и практическое применение, проявляющееся в соответствующем образе жизни (поведении). Перед человеком, решившим повторить опыт Будды, стоит задача действительно глобального масштаба — полная трансформация укоренившейся на протяжении бесчисленных жизней привычки воспринимать себя и мир ограниченно, искаженно, неверно. Итогом такой трансформации является не только выход за пределы страдания, но и полное раскрытие человеческого потенциала — возможностей, которые будут проявляться посредством тела, речи и ума на благо других. И здесь, о каком бы пути ни шла речь, не обойтись без внимательного, осознанного отношения к поставленной задаче.

Ее реализация не представляется возможной, пока ум бесцелен и разбалансирован, невнимателен, отвлечен; пока хаотично нагромождающиеся одно на другое желания властвуют над человеком; пока ум полон ложных взглядов и не знает сам себя. Поскольку работа над умом не прекращается вплоть до его полного познания, поучения о внимательности

важны для практикующего любого из путей, будь то традиция Старейшин или Великий путь, включая Алмазный.

Принцип работы с внимательностью, известный как «четыре основы внимательности», изложен Буддой в тексте «Сатипаттхана-сутра. Великое поучение об основах осознанности». В нем выделены четыре ключевых момента, а именно: внимательность к телу, эмоциям, мыслям и Учению.

Буквальное значение слова *сати* (пали), или *смрити* (санскрит), — «памятование», то есть памятование о необходимости быть внимательным, бдительным, осознанным по отношению к происходящему в данный момент. Наиболее широко встречающийся перевод этих слов на английский — *mindfulness*.

Что представляет собой внимательность? Как ее охарактеризовать? Внимательность — это присущая уму способность беспристрастного наблюдения за происходящими явлениями, возникающими в нем как они есть, в данный момент, «здесь и сейчас». При таком наблюдении интерес к вещам проявляется без домыслов, суждений, оценок, страха, разочарования, агрессии, избирательности, двойственности, без навешивания каких-либо ярлыков. Это — внепонятийное, непосредственное, не искаженное нашими умозаключениями наблюдение за происходящим. Одновременно неотъемлемой чертой внимательности является и осознание текучести процессов, происходящих в уме, их непрерывного изменения — будто все проявляется впервые. То есть под внимательностью нужно понимать активное ментальное состояние, достигаемое фокусированием ненапряженного, спокойного ума на текущем моменте, когда любые чувства, эмоции и телесные ощущения принимаются как они есть. Благодаря внимательности раскрываются многие позитивные качества человека, такие, например, как понимание другого, заботливость, благодарность.

Говоря об установлении внимательности к телу, Будда в первую очередь упоминает о необходимости применения такого телесного положения, при котором проще успокоиться для наблюдения за умом.

Правильная поза чрезвычайно важна для качественного выполнения медитационных практик. Тело, согласно Будде, служит физической опорой для ума. Соответственно устойчивая поза тела — это наиболее оптимальный способ позволить уму быть стабильным, спокойным. Выровненное, сбалансированное тело помогает уму быть одновременно и расслабленным, и бодрым. В Алмазном пути говорится о «семичастной позе Вайрочаны». В ней медитирующему необходимо осознавать положение рук и ног, спины и плеч; здесь нет места торопливости и хаотичности. Обретение равновесия тела дает возможность обрести равновесие и в уме. В тибетском буддизме есть классический пример важности правильного взаимоотношения между телом и умом для практики медитаций: используется

метаформа всадника и коня, где конь — это тело, а всадник — ум. Это взаимоотношение действует и в обратном направлении: ведь при спокойном уме расслабляется и тело. Говоря словами Девятого Гьялвы Кармапы: «Даже если вы просто сохраняете эту сущностную позу, ваши тело и ум обретут покой и блаженство» [Wang-chug Dor-je, 1978, 39].

Буддийские источники рекомендуют осознавать состояние тела не только в ходе сидячей медитации, но и в других различных ситуациях, например, при ходьбе, выполнении работы и т. п., чтобы движения стали координированными, точными и организованными. Подобная практика также весьма полезна для успокоения ума и его ясности.

Когда «конь» послушен, становится проще обуздать и «всадника». Вот почему дальнейшим шагом в развитии внимательности буддизм называет его установление по отношению к внутреннему миру: различным ощущениям, эмоциям, переживаниям и мыслям. Совет Будды предельно прост: воспринимать и относиться к любым ощущениям и чувствам просто без какой-либо оценки, осуждения или поощрения. Главная идея здесь в том, чтобы сделать наше восприятие непосредственным, без внесения каких-либо комментариев о правильности или ошибочности любых мыслей и чувств, их одобрения или порицания.

Почему так важна осознанная работа в этом направлении? Ответ прост: то, как мы мыслим, чувствуем, говорим и действуем, определяет наше будущее. Чем хаотичнее ум, чем меньше в нем ясности, тем хуже индивидуум справляется с повседневными задачами; жизнь становится все более запутанной из-за накапливания проблем и боли. И наоборот — знание ума предоставляет возможность ответственно и сознательно строить свою жизнь и быть тем самым полезным как себе, так и другим.

Пять главных «деструктивных» эмоций — неведение, злость, жадность, зависть и гордость* — основаны на отвлеченности внимания к происходящему и тем самым блокируют возможность увидеть последствия такой реакции. Чтобы не дать им возможности проявиться в полную силу, буддизм тоже предлагает опереться на внимательность, которая, в зависимости от индивидуальности человека, будет проявляться с разными «оттенками». Первый подход заключается в том, чтобы вовремя заметить надвигающуюся опасность и ослабить, охладить ее. При всей своей ограниченности этот подход дает возможность совершить определенный тактический маневр и избежать ненужных негативных последствий. Такой подход Лама Оле Нидал образно назвал «системой раннего оповещения» [Нидал, 2009, 64]. Если при появлении нежелательной эмоции проявить

* Будучи всего лишь определенными умственными состояниями, мешающие эмоции являются не чем иным, как неверным ментальным откликом на события, при котором ум пытается защитить «правильность» своего выбора, приверженность собственному пониманию и цепляется за него.

бдительность, не убегать от нее, то можно будет заметить, что ее совершенно не обязательно подпускать к себе близко, что ее возможно держать на «поводке». В этом случае губительная энергия не проявится, а у наблюдателя появится шанс посмотреть на нее со стороны, изучить, тем самым «обессилив» ее. Результатом такого подхода будет осознание непостоянства и обусловленности возникшего чувства. И, наконец, внимательность может быть настолько филигранной, что приведет к окончательному осознанию сущности разрушительных эмоций, позволяющей увидеть в них отсутствие какой-либо опасности, не испытывать по отношению к ним враждебности и тем самым не позволять им доминировать.

Когда мы начинаем глубоко всматриваться в свой ум, то можем заметить в нем проявления двух крайностей — чередование беспокойства, возбужденности и вялости, безразличия. Бесценную помощь в их устранении оказывает медитационная практика *шаматха* (санскр.), или *шине* (тиб.), с помощью которой ум шаг за шагом «приучают» сохранять внимательность, осознавать все происходящее в нем, быть спокойным, выдержанным, стабильным, дисциплинированным. То есть речь идет о таком состоянии ума, когда человек «отдыхает» от привычной тенденции оценивать свои мысли, эмоции и ощущения по привычным шаблонам в категориях «нравится — не нравится», «плохо — хорошо», «приятно — неприятно» и т. п. Внимательное отношение к потоку постоянно чередующихся мыслей и чувств помогает воспринимать мысли и эмоции просто как мысли и эмоции, а не как «мои» мысли и эмоции. Со временем благодаря внимательности, рассекающей затуманенность ума, приобретается свобода от привязанности к концепции «я», что дает возможность уму пребывать в своей сути открытости, ясности и безграничности.

Если мы искренне хотим помогать другим, необходимость полноты внимания также неоспорима. Наше намерение видеть счастливыми всех существ без какого-либо исключения нуждается в непрерывном внимательном и осознанном отношении, поддерживающем мотивацию быть заботливыми, искренними, открытыми и чуткими к другим, фокусироваться на понимании их внутреннего состояния и поступков.

Способность удерживать ум спокойным, стабильным и уравновешенным крайне необходима и для практики Алмазного пути, поскольку на этом пути чрезвычайно важно умение видеть и переживать любые явления как совершенные, непрестанно новые и чистые. Только благодаря такому ментальному состоянию возможно проникновение в суть ума. На пути Великой печати, Махамудры, это соответствует первой из ее ступеней — Йоги однонаправленности.

И последнее. Если попытаться коротко передать суть внимательности к самому учению Будды, то, на наш взгляд, она заключается в том, что Учение сохранилось живым по сегодняшний день в неискаженном виде. Оно по сей день продолжает вдохновлять всех устремленных

к познанию присущей каждому внутренней красоте, будда-природе (санскр. *татхагата-гарбха*). Без внимательного, осмысленного и ответственного отношения ко всему корпусу учения Будды, к его аспектам и методам, к наставлениям учителей прошлого и настоящего, равно как и к самим многочисленным учителям, заботливо оберегавшим наследие буддизма, передача этого бесценного опыта была бы невозможной.

Литература

1. Нидал, 2009 — Нидал, Лама Оле. Каким все является. Учение Будды в современной жизни. М.: Алмазный путь, 2009.
2. Wang-chug Dor-je, 1978 — Ninth Kar-ma-pa Wang-chug Dor-je. The Mahamudra. Eliminating the darkness of ignorance. New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 1978.

Ясин М. И.
Москва

Исследование когнитивной и коммуникативной открытости буддистов

Растворяя жесткие взгляды людей,
можно устранить массу неврозов.

Лама Оле Нидал

Буддизм интересует психологов благодаря глубокому раскрытию сути многих психологических явлений и проверенным веками методам работы с сознанием. На протяжении XX в. этот интерес отмечен рядом ярких имен, таких как К. Г. Юнг и его концепция мировых архетипов, коллективного бессознательного и внутренней мудрости человека, и И. Г. Шульц, автор ставшей весьма популярной техники аутотренинга, идея создания которой появилась после знакомства с медитационными техниками. Довольно сильное воздействие буддизм оказал и на развитие гуманистической психологии в 60-е гг.; его влияние можно проследить в концепции самореализации А. Маслоу, гуманизма В. Франкла, идеях трансперсональной психологии С. Грофа и психотерапии Э. Сутича [Ясин, 2012].

Одним из мотивов обращения к буддизму в современности является наличие в нем психологических методов, позволяющих оптимизировать работу психики и обретать душевное равновесие, что оказывается очень важным в нашем наполненном стрессами и конфликтами мире. Буддийские практики называют одной из древнейших «психотехник» [Уланов, 2008].

Причиной всех психологических проблем философия буддизма считает мешающие чувства, которые создают «умственные завесы». Им противопоставляется состояние, где субъект, объект и действие сливаются воедино и у осознающего нет больше причин испытывать гнев, гордость, жадность и т. д. Одним из ценных качеств Лама Оле Нидал называет

«открытость ума» [Нидал, 2009]. Привести к этому состоянию должна последовательная практика буддийских методов.

Мы поставили задачу выяснить: действительно ли буддизму удается сформировать установку более открытого восприятия новой информации? Есть ли статистическая разница в коммуникативных установках регулярно практикующих буддистов и не-буддистов?

Концепт когнитивной закрытости был введен для обозначения процессов, позволяющих делать однозначный выбор и отсекать ненужную, противоречивую и мешающую информацию [Kruglanski, 1996]. Закрытость помогает достичь определенности и избегать двусмысленности. Двусмысленность у ряда людей провоцирует дискомфорт, который и приводит к попытке его устранения посредством отсечения противоречащей информации. Закрытости противопоставляется открытость — это способность воспринимать новые разнообразные сведения, интегрировать противоположные точки зрения и находить компромиссы. Открытость служит целям узнавания нового и расширения кругозора.

В нашем исследовании когнитивная открытость-закрытость измерялась при помощи методики Круглянски «Необходимость в когнитивной закрытости» (The Need for Closure Scale).

Под коммуникативной открытостью мы понимаем тенденцию непредвзятого отношения к людям, стремление узнавать от них новую информацию и позитивное отношение к общению в принципе. Раскрыть настрой на открытое общение может исследование установок в общении. Под установкой понимают психологический механизм, определяющий направленность и избирательную активность поведения человека.

Для измерения установок относительно общения мы использовали опросник «Определение деструктивных установок в межличностных отношениях» В. В. Бойко [Бойко, 1996].

В исследовании приняли участие 70 буддистов российских центров Ваджраяны «Алмазный путь», контрольная группа — 70 респондентов, не относящих себя к какой-либо религии или духовной системе. Буддисты, участвовавшие в исследовании, имеют стаж буддийской практики от 4 до 25 лет, средний стаж — 10 лет.

Все респонденты, включенные в выборки, по «шкале лжи» (субтест методики А. Круглянски) набрали баллы, указывающие на достоверность результата.

Дополнительно была проверена степень духовной погруженности и живости духовных переживаний по методике Дж. Касса [Kass, 1991]. Буддисты продемонстрировали высокие баллы: статистический средний балл составил 3,4 (из 4 максимально возможных) при медиане 3,6 и дисперсии 0,18. Низкая дисперсия говорит об однородности группы по данному показателю, то есть буддисты стабильно демонстрируют более высокие результаты по тесту.

Результаты сравнительного исследования по тесту когнитивной открытости показали, что у буддистов нет статистически значимых отличий по шкалам: 1) стремление к порядку; 2) решительность; 3) нелюбовь к двусмысленности; 4) предубежденность. Отличия были обнаружены по шкале «Предсказуемость» и по общему совокупному баллу теста.

Баллы по шкале «Предсказуемость» у буддистов оказались более низкими, чем в контрольной группе (t-статистика = –2,30 при P <= 0,02). Результат показывает, что у буддистов выше спонтанность и готовность столкнуться с неожиданными событиями и поступками людей, ниже — желание прогнозировать события и поведение людей, жить по плану.

По большинству шкал теста у буддистов значения несколько ниже, общий балл теста на когнитивную закрытость статистически значимо ниже (t-статистика = –2,87 при P <= 0,004).

Открытость является одной из ценностей буддизма Алмазного пути в современном западном его варианте; результаты психологического исследования показывают, что последователи этой школы действительно достигают соответствующих изменений работы ума.

Результаты сравнения буддистов и контрольной группы по тесту деструктивных установок в общении выявило, что у буддистов нет статистически значимых отличий по шкалам: 1) завуалированная жестокость; 2) жесткость по отношению к людям; 3) негативный опыт в общении.

У буддистов ниже оказались баллы по шкале «Обоснованный негативизм» (t-статистика = –2,49 при P <= 0,01), которая отражает умение дать отпор при наступательной агрессии, отстоять свои права, ответить на агрессию. Шкала измеряет установку на так называемую конструктивную агрессию. Низкий балл по шкале показывает умение не сердиться на наступающих или же сдерживать агрессивные ответные реакции. В ряде случаев сдержанная агрессия может уходить вовнутрь, однако у буддистов этого не происходит: не отмечается завышение балла по шкале «Завуалированная жестокость», что можно объяснить умением конструктивно справляться с желанием ответить на агрессию агрессией или же снижением агрессивности в принципе [Ясин, 2016].

В философии буддизма гнев относится к «мешающим чувствам», которые буддисты рекомендуют отслеживать, наблюдать, как они приходят и уходят, при этом не спешить с действиями [Джигме Ринпоче, 2009, 24–26]. Результаты измерений показывают, что данная установка свойственна многим буддистам и довольно хорошо укрепилась в умах тех, кто регулярно практикует буддийские методы.

Статистически значимо оказалось отличие по шкале «Недовольство жизнью», которая показывает общую установку на восприятие своей жизни и окружающих людей в негативном ключе, стремление жаловаться на жизнь. У буддистов баллы значительно ниже, чем в контрольной

группе (t-статистика = –3,72 при P <= 0,0003). Буддисты стремятся к «необусловленному счастью», то есть счастью, проистекающему из свойств ума и не зависящему от внешних переменчивых причин. Хорошо данная формула отражена в словах учителя буддизма Е. Леонтьевой: «…Единственной задачей Будды было помочь людям найти путь к такому счастью, которое не нуждается во внешних источниках» [Леонтьева, 2012, 53].

Мы отмечаем: субъективное восприятие буддистами окружающего мира и людей действительно оказывается более позитивным, что зафиксировано при помощи данной шкалы теста. Регулярная практика буддизма позволяет сформировать установку на позитивное восприятие людей и актов коммуникации, свободное от обвинений других и недовольства окружающими в целом.

Практически по всем шкалам теста деструктивных установок у буддистов баллы были занижены, что говорит об общей тенденции к коммуникативной открытости, не омраченной отрицательными априорными установками на коммуникацию. Снижение желания жаловаться на жизнь и воспринимать окружающих враждебно психологи связывают с внутренним локусом контроля и повышением общей стрессоустойчивости. Внутренний локус контроля, понимаемый как установка «я действующее лицо в ситуации, я ей управляю, и все в моих руках», также перекликается с тезисами буддийского учения, в котором говорится о том, что мы сами каждым своим действием «засеваем семена будущего». Таким образом, и здесь мы видим, что заявляемые буддийским учением цели достигаются на практике.

Заключение

В результате эмпирического исследования мы обнаружили, что у буддистов есть ряд отличий от контрольной группы. У них выше спонтанность и готовность столкнуться с неожиданными событиями и поступками людей. У буддистов выше общая когнитивная открытость. Сформированы установки на сдерживание ответной реакции на нападки извне, контролирование агрессии — или же ниже общий уровень агрессии. У буддистов есть тенденция воспринимать окружающих и происходящее в позитивном оптимистическом ключе.

Литература

1. Бойко, 1996 — Бойко В. В., Энергия эмоций в общении: взгляд на себя и на других. М.: Информационно-издательский дом «Филинъ», 1996. 472 с.

2. Джигме Ринпоче, 2009 — Джигме Ринпоче. Расти свободным. Киев: Диалог Пресс, 2009. 127 с.
3. Леонтьева, 2012 — Леонтьева Е. Путеводитель по буддизму. Иллюстрированная энциклопедия. М.: Эксмо, 2012. 258 с.
4. Нидал, 2009 — Нидал, Лама Оле. Будда и любовь: как любить и быть счастливым. М.: Алмазный путь, 2009. 256 с.
5. Реан, 2015 — Реан А. А. Социальные установки как фактор делинквентного поведения несовершеннолетних // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия «Филология, педагогика, психология». 2015. № 11. С. 44–54.
6. Сидорова, 2007 — Сидорова Е. Г. Концепт буддизма в аналитической психологии К. Г. Юнга // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия». 2007. № 2. С. 15–22.
7. Уланов, 2008 — Уланов М. С. О причинах распространения буддизма на Западе в эпоху глобализации // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7 «Философия. Социология и социальные технологии». 2008. № 2. С. 68–72.
8. Ясин, 2012 — Ясин М. И. Поворот психологической мысли в 60-е годы XX столетия // Сборники конференций НИЦ «Социосфера». 2012. № 7. С. 12–14.
9. Ясин, 2016 — Ясин М. И. Установки в межличностных отношениях у современных буддистов // Психология и психотехника. 2016. № 5. С. 436–439.
10. Kass et al., 1991 — Kass J. D., Friedman R., Leserman J., Zuttermeister P. & Benson H. Health outcomes and a new measure of spiritual experience // Journal of Scientific Study of Religion. Vol. 30. 1991. Pp. 203–211.
11. Kruglansky, Webster, 1996 — Kruglanski A. W., Webster D. M. Motivated closing of the mind: “Seizing” and “Freezing” // Psychological Review. Vol. 103 (2). 1996. Pp. 263–283.
12. The Need for Closure Scale, 2016 — The Need for Closure Scale [Электронный ресурс]. URL: http://terpconnect.umd.edu/~hannahk/NFC_Scale.html (дата обращения 26.04.2016).

Буддийские артефакты и предметы искусства на территории РФ

6

Buddhist Artifacts and Objects of Art on the Territory of the Russian Federation

Асалханова Е. В.
Иркутск

Буддийская скульптура в коллекции Национального музея Усть-Ордынского Бурятского округа

Буддийская коллекция Национального музея Усть-Ордынского Бурятского округа включает живописные и графические произведения, скульптуру, ритуальные предметы. Коллекция не изучена, в связи с этим становится актуальной проблема атрибуции произведений, их описания и введения в научный оборот. В нашей статье мы рассмотрим произведения буддийской скульптуры. История их поступлений различна, в основном они оказались в музее в результате частных закупок, даров. В частности, по словам главного хранителя музея Е. Р. Бахеевой, произведения скульптуры поступили в 2004 г. как дары территориального управления Министерства культуры РФ по сохранению культурных ценностей в г. Иркутске (были конфискованы на таможне). В музее хранятся пять произведений буддийской бронзовой пластики: две скульптуры изображают Будду Шакьямуни, одна — Вайрочану, одна — Белую Тару и одна — Зеленую Тару.

1. Будда Шакьямуни

Изображение Будды Шакьямуни — самый популярный образ в буддизме. Как известно, образ Будды в искусстве сначала был лишен антропоморфных черт. В рельефных сценах джатак, рассказывающих о предыдущих рождениях Будды, он появляется в облике оленя или другого животного. В скульптуре и барельефах древнейших памятников индийского буддизма в Санчи, Бхархуте, Бодхгая (III–I вв. до н. э.) имеются только символы Будды Шакьямуни и основных этапов его жизни — следы ног, лотос, трон, колесо-чакра, дерево бодхи, ступа. Из ранних древнеиндийских антропоморфных изображений известны фигуры якшей, символи-

зирующие плодородие и приношение даров [Фишер, 2001, 12]. Антропоморфные образы Будды и Бодхисаттв появились позже.

«…К концу III в. до н.э. уже знали об антропоморфных изображениях, а первые такие образы Будды относятся к I в. до н.э. Источники этого фигуративного стиля находятся в Индии, в нем соединились древний медитативный идеал йогов и ранние образы якшей» [Фишер, 2001, 44]. Первые каменные скульптуры Будды появляются в начале нашей эры в Северной Индии (г. Матхура) и Северо-Западной Индии (область Гандхары, ныне территория Пакистана). В создании образа слились две художественные традиции: исконно индийская (сохранились древние скульптуры духов природы, якшей) и греческая, представленная мастерами, жившими в Гандхаре. Индийские корни прослеживаются в лотосовой позе, особом положении рук, устремленном внутрь себя взгляде полузакрытых глаз Будды. Греческое влияние совершенно очевидно в характерных складчатых одеяниях, при этом одежды типично индийские — монашеский плащ, перекинутый через левое плечо. Искусство Гандхары и Матхуры оказало влияние на все последующие национальные художественные традиции буддизма [Буддийская коллекция, 2008, 51]. Одни из ранних сохранившихся антропоморфных изображений Будды Шакьямуни и сюжетов из его жизни встречаются в каменных рельефах Гандхары (II–III вв.), пещер Аджанты и Эллоры в Индии (V–VII вв.). Каноническая иконография Будды Шакьямуни описывает 32 больших и 80 малых признаков просветленной сущности, махапуруши/чакравартина, или будды (санскр. *mahāpurusalaksana* — «признаки великого человека», тиб. *skyes bu chen po'i mtshan sum bcu rtsa gňis* — «32 признака великого живого существа»). Особым признаком является *урна* — завиток волос в межбровье, изображаемый в скульптуре небольшим возвышением, символ духовного в*и*дения. Также признаком просветленных сущностей является выступ на макушке — *ушниша*, символ просветления.

Одним из основных типов изображений Будды Шакьямуни является образ, демонстрирующий победу принца Сиддхартхи Гаутамы над демоном Марой. Изображается в позе медитации сидящим со скрещенными ногами в алмазной позе (санскр. *ваджрасана*). Цвет тела золотисто-желтый. Правая рука расположена в жесте призывания земли в свидетели его победы над Марой (санскр. *бхумиспарша-мудра*), левая сложена в жесте сосредоточения (санскр. *дхьяни-мудра*), может держать деревянную чашу для сбора подаяний (санскр. *патра*).

Описание скульптур

Будда Шакьямуни, инв. № УО-2629-ОФ, Бурятия, XIX в. Бронза, литье, гравировка, золочение, краска. Высота 20,5 см. Будда Шакьямуни изображен в традиционной иконографии: восседает со скрещенными

Рис. 1. Будда Шакьямуни, инв. № УО-2629-ОФ, Бурятия, XIX в.

ногами в алмазной позе (санскр. *ваджрасана*) на двойном лотосовом престоле, правая рука находится в жесте касания земли, или призывания земли в свидетели (санскр. *бхумиспарша-мудра*), левая расположена в жесте сосредоточения (санскр. *дхьяни-мудра*). Одеяние монашеское, украшений нет. Тело имеет удлиненные пропорции, одеяние ниспадает складками, прикрыто только одно плечо. Позолота покрывает только пьедестал и одеяние, гравированное по краям растительным орнаментом. Волосы окрашены в синий цвет, на макушке позолоченная ушниша, символ просветления. Лепестки лотоса не полностью окружают престол, оставляя просвет сзади, что характерно для скульптуры XVIII–XIX вв. [Елихина, 2014, 23]. Скульптура не вскрыта. На дне выпуклая вишваваджра со знаком инь-ян в перекрестье.

Будда Шакьямуни, инв. № УО-2628-ОФ, Бурятия, XIX в. Бронза, краска; литье, золочение, гравировка. Высота 37 см. Будда Шакьямуни изображен также в традиционной иконографии: восседает на двойном лотосовом престоле со скрещенными ногами в алмазной позе (санскр. *ваджрасана*), правая рука находится в жесте касания земли (санскр. *бхумиспарша-мудра*), левая расположена в жесте сосредоточения (санскр. *дхьяни-мудра*). Тело имеет удлиненные пропорции, одеяние ниспадает складками, прикрыто только одно плечо, украшений нет. Одеяние монашеское, гравировано по краю растительным орнаментом. Волосы окрашены в синий цвет, на макушке позолоченная *ушниша*, символ просветления. Окрашены губы, глаза, брови и *урна*. Лепестки лотоса не полностью окружают престол, оставляя просвет сзади, что характерно для скульптуры XVIII–XIX вв. Скульптура не вскрыта. Дно закрыто оранжевой тканью с цветочными розетками, на нее наклеена отпечатанная ксилографическим способом на бумаге вишваваджра с пустой окружностью в перекрестье.

Рис. 2. Будда Шакьямуни, инв. № УО-2628-ОФ, Бурятия, XIX в.

2. Будда Вайрочана

Будда Вайрочана (санскр. *vairocana*, тиб. *rnam par snang mdzad pa* — «распространяющий сияние») — один из главных Будд Махаяны и Ваджраяны, становление мифологии и культа которого относится к середине I тысячелетия. Описывается сияющим, как солнце, чей свет проникает во все уголки Вселенной. Впервые упоминается в «Гухьясамаджа-тантре». Согласно доктрине пяти будда-семейств, Вайрочана изображается на мандале (графическоей диаграмме духовной вселенной) в центре или на востоке, белого цвета, с дхарма-чакрой (колесом Закона) в руке. Очень популярен на Дальнем Востоке, где отождествляется с Изначальным Буддой (Ади-Буддой) как символом единства сущего, Абсолюта. Вайрочана также именуется как Махавайрочана — Великий Будда, сияющий как солнце [Андросов, 2011, 181]. В процессе медитации нужно увидеть этого будду с телом белого цвета, из сердца которого исходит темно-синий луч цвета ночного неба — это цвет шуньяты, источника всего сущего на земле; скандха Вайрочаны виджняна (ограниченное индивидуальное сознание) преобразуется в знание универсального космического закона — дхармадхата джняна [Ганевская и др., 2004, 318]. Вайрочана может изображаться в проявлении самбхогакайя (с царскими украшениями) с одним ликом или с четырьмя ликами.

Рис. 3. Будда Вайрочана. Китай, XVIII в.

Описание скульптуры

Будда Вайрочана. Китай, XVIII в. Бронза; литье, гравировка, золочение. Высота — 27 см. Вайрочана восседает в алмазной позе (санскр. *ваджрасана*) на двойном лотосовом престоле. Фигура слегка удлиненная, руки сложены перед грудью, указательный палец левой руки находится перед указательным пальцем правой руки, остальные пальцы переплетены между собой (санскр. *уттараводхи-мудра* — мудра высшего пробуждения). Одеяние прикрывает оба плеча, оно покрыто по краям и на коленях гравированным растительным орнаментом. Характерной особенностью является убранство головы: массивная корона с трехлопастными округлыми

звеньями одинаковой высоты по всей окружности, волосы внутри круга короны, обозначены пупырышками и убраны в высокий узел на ушнише; ниже короны волосы сбриты. В ушах округлые, в форме восьмерки серьги с выпуклыми шариками; браслеты на локтях и запястьях с такими же шариками — других украшений нет. Лотосовый престол симметричный, каждый лепесток декорирован двойным завитком и сердцевидным орнаментом. Лепестки нижнего ряда удлиненные, на лотосовом престоле — двойное обрамление сверху и снизу в виде «жемчужных нитей». Лепестки лотоса полностью окружают престол, не оставляя просвета сзади. Скульптура не вскрыта. Дно пьедестала без изображений.

3. Зеленая Тара

Одним из наиболее популярных женских персонажей пантеона северного буддизма является Тара, воплощение беспредельного сострадания. Различные ее формы относятся к разрядам Бодхисаттв, Йидамов и праджнь. Культ Тары возник, по всей видимости, в Индии в первой половине I тыс. н. э. и достиг своего полного развития в буддизме Ваджраяны, насчитывающем двадцать одну манифестацию Тары. Есть несколько тибетских версий происхождения Тары. По одной — она родилась из слезы Бодхисаттвы Авалокитешвары, оплакивавшего страдания мира. По другой версии, много кальп тому назад Тара была принцессой, которая перед Буддой Амогхасиддхи дала обет освободить от сансары всех живых существ. Принцесса достигла Просветления в женском облике, минуя рождение в мужском образе. С тех пор Тара ежедневно спасает множество людей. Считают, что некогда, до реализации состояния Будды, Тара была женщиной, идущей по пути Бодхисаттвы, и после достижения Просветления она проявляется в женских формах. Самые распространенные ипостаси Тары — Белая Тара и Зеленая Тара — представлены в собрании музея в виде живописных и скульптурных произведений. Одним из земных воплощений Зеленой Тары (санскр. *śyāmatāra* — «Темная Тара», тиб. *sgrol ljang* — «Зеленая Тара», бур. *Ногоон Дара Эхэ*) считается непальская принцесса Бхрикути, жена тибетского царя Сронгцена Гампо (VII в.). В руках у Тары два синих лотоса (санскр. *utpala*).

Рис. 4. Зеленая Тара, XIX в., тибето-китайский стиль (вид спереди)

Описание скульптуры

Зеленая Тара, XIX в., тибето-китайский стиль. Бронза; литье, гравировка. Высота 11 см. Основной фонд № УО-2630-ОФ. Зеленая Тара восседает, грациозно изогнувшись, на двойном лотосовом троне в «односторонней позе» (санскр. *лалитасана*): правая нога покоится на подставке в виде небольшого цветка лотоса. Правая рука лежит на колене спущенной ноги ладонью наружу в жесте, дарующем благо (санскр. *варада-мудра*), левая рука в жесте поучения (санскр. *витарка-мудра*) держит стебель лотоса. Фигуру фланкируют два симметрично расположенных стебля с бутонами лотоса. Серьги крупные круглой формы с рельефным цветочным орнаментом. В украшениях следы инкрустации (камни утрачены). Дхоти гравировано растительным орнаментом. С задней стороны лепестки лотоса на пьедестале отсутствуют, что характерно для скульптуры XVIII–XIX вв. Скульптура вскрыта.

Рис. 5. Зеленая Тара, XIX в., тибето-китайский стиль (вид сзади)

4. Белая Тара

Белая Тара (санскр. *Sita Tāra*, тиб. *sgrol dkar* — «белая тара», бур. *Сагаан Дара Эхэ*) — одно из проявлений богини Тары, является божеством медитации в практиках долгой жизни. Она почитается как богиня-спасительница, защищающая от всех опасностей и дарующая долголетие. Отличительной особенностью иконографии Белой Тары является наличие семи глаз: три — на лице, два — на ступнях и два — на ладонях, а также обязательное изображение цветка лотоса (совместного атрибута с Авалокитешварой, Бодхисаттвой сострадания). Многие исторические лица считались воплощением Белой Тары: китайская принцесса Вэн Чень, жена тибетского царя Сронгцена Гампо (613–649); российская императрица Екатерина II была объявлена монголами и бурятами как воплощение Белой Тары, так же почитались и все жены российских царей. В 1913 г. к 300-летию Дома Романовых представители бурятского духовенства поднесли Александре Федоровне большую серебряную скульптуру Белой Тары, а великим княжнам были подарены четыре бронзовые скульптуры, изображающие это божество.

Описание скульптуры

Белая Тара, Китай, XVIII–XIX вв., тибето-китайский стиль. Бронза; литье, золочение, гравировка. Высота 21 см. Основной фонд № УО-284-ОФ. Белая Тара представлена в традиционной иконографии. Восседает на двойном лотосовом престоле в алмазной позе (санскр. *ваджрасана*), правая рука лежит на колене ладонью наружу в жесте, дарующем благо (санскр. *варада-мудра*), левая рука в жесте поучения (санскр. *витарка-мудра*) держит стебель лотоса (утрачен). Фигура имеет изящный изгиб, голова слегка наклонена вниз, глаза полуприкрыты. Завитки волос ниспадают на плечи в характерной манере тибето-китайского стиля династии Цин. Для этого стиля также характерен однообразный, повторяющийся дизайн всех зубцов короны. Корона состоит из пяти зубцов в виде листьев, расположенных симметрично в четыре яруса, такие же листья на ушнише. Серьги крупные круглой формы с отверстием в центре. Дхоти гравировано растительным орнаментом. Лепестки небольшие, округлой формы. С задней стороны лепестки лотоса на пьедестале отсутствуют, что характерно для скульптуры XVIII–XIX вв. Позолота сильно потерта. Скульптура вскрыта.

Рис. 6. Белая Тара, Китай, XVIII–XIX вв., тибето-китайский стиль

Коллекция буддийской скульптуры музея, несмотря на свои скромные размеры, представлена различными школами (бурятской, тибето-китайской), обладает разнообразием иконографических типов, композиционных приемов. В собрании музея представлены наиболее популярные в народе персонажи буддийского пантеона. Произведения представляют собой большую историческую и культурную ценность, им присущи выразительность и высокое мастерство исполнения.

Литература

1. Андросов, 2011 — Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография / Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения. М.: Ориенталия, 2011. 448 с.

2. Буддийская коллекция, 2008 — Буддийская коллекция Государственного музея истории религии / авт.-сост. Хижняк О. С. СПб.: Издательско-полиграфический центр СПбГУТД, 2008. 74 с.
3. Ганевская и др., 2004 — Ганевская Э. В., Дубровин А. Ф., Огнева Е. Д. Пять семей Будды. Металлическая скульптура северного буддизма IX–XIX вв. из собрания ГМВ. М.: Едиториал УРСС, 2004. 368 с.
4. Елихина, 2014 — Елихина Ю. И. Буддийская скульптура, принадлежавшая академику Ф. И. Щербатскому // Тибетология в Санкт-Петербурге. Сборник статей. Вып. I. СПб.: Петербургское востоковедение, 2014. 20–25.
5. Фишер, 2001 — Фишер Р. Искусство буддизма. М.: СЛОВО/SLOVO, 2001. 224 с.

Batyreva S.G.
Elista, Republic of Kalmykia

The local style of the old Kalmyk art*

The problem of style formation is studied here, in the first historico-cultural reconstruction of Buddhist art in Kalmykia undertaken by the author. Iconographic questions are an important part of the overall problematic of art criticism. The author collected some interesting and extensive material in Kalmykia, Buryatia and Mongolia for the analysis of the pieces of art.

There is a distinctive spirituality with its own nature in the canonic figures dating back to Tibetan artistic tradition. The local style of the old Kalmyk art is manifested both in individual formal details of the image in the figures and in the overall aesthetic interpretation expressing the groups' worldview. The canonization of folklore characters followed by the introduction of brands, symbolic attributes and the appearance of emphasized symmetrical frontal composition, is particularly noticeable in the initial stage of the assimilation of Buddhism. Generally in Kalmyk tradition laconic, poorly developed (in terms of the plot) symmetric scenes prevail, expressing tendency to the emphasized personification of the main character, which is the icon's centre and the object of worship for believers. The absence of multi-figure compositions is typical (to illustrate for example the life of Buddha Shakyamani and other main doctrine characters).

The composition of Kalmyk pantheon reflecting ethnic uniqueness is constituent, an important role is played by the so-called *secondary images* (canonized local deities). The pre-Buddhist archaic attitude (world perception) is synthesized in them, which is canonized in iconography. It is important to denote that all Mongolian peoples have the image of the sitting White Elder. There are many variations of the image in iconography; hence it has so many names in Kalmykia and West Mongolia — Delken Cahan ovgn, Uulin Cahan Aav, Castyn Cahan Aav. There is the main link of the definition "Cahan" (Kalm., *"white, firstborn, maternal"*) fixing attention on traditional symbolism of the

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-011-00128 «Женщина в буддийской культуре: традиции и современность».

white colour as the fundamental basis in the artistic culture of the nomads. The field material from West Mongolia makes it possible to experience the living and drifting to the ancient pre-Buddhist rituals, traditional birth of iconography of this and other not half "secondary" to the peoples' perception of pantheon characters [Batyreva, 2009, 387].

The thesis reveals a unique Kalmyk version of the standing White Elder presenting the archetypal foundation of the Nature cult that was found not in Buryatia or Mongolia, but presented in private collections and museum collections in Kalmykia. The studied museum collections of Ulan-Ude, Kyakhta, Ulan Bator and Khovd allow us to assert the uniqueness of this iconographic variant and its absence outside the current range of the Kalmyks' settlement. The research of the art critic S. Batchuluun (Mongolia), dedicated to the iconography of figures in the art of Mongolian peoples, confirms the author's hypothesis about the local origin of the image of the standing White Elder [Batchuluun, 2004].

The comparative analysis shows that the genesis of a male character can be traced in Mongolian and Buryat art, but the final iconographic variant of the "standing" image was formed in the Eurasian space in Kalmykia and represents a relic of the ancient tradition. The popularity of this image (figure) in Buddhist painting and sculpture is explained by ritual peculiarities of its perception not as an ordinary patriarch and patron of local areas, but as the patron of all Kalmyk people due to its long-time existence away from traditional centres of Central Asian culture. The severe and imperious image of Cahan Aav captures the beginning of Kalmykia's local Buddhist art (in the 18th and the first half of the 19th century). The decorative art borrowed from folk artistic craft defines the specificity of the mature style of art. The analysis of the aesthetic features of iconic works is impossible without the recourse to Kalmyk applied arts' experience; the sphere of its traditional influence has considerably determined characteristic features of the local artistic style.

The relationships indicate the integrity of Kalmyk art, its artistic and imaginative (figurative) unity, so that the language of folk decorative and applied art can serve as the key to understanding Kalmykia's Buddhist fine art. It seems appropriable to designate its stylistic originality as **"archaic laconism".** The features of an artistic image are the symmetric three-tiered composition centered as a rule by the main character; accentuation of shape with a contour line; decorative art of the works' "warm" colouring and the stylized (ornamented) interpretation of landscape and details of the undeveloped plotline of the image in the attempt of the artistic images' personification.

A strictly monumental disposition of the image is approved in the religious frontal depiction of the composition. The majestic guise of the standing White Elder expresses the understanding of "cosmos as a subject" which allows the anthropomorphic interpretation of nature and allows its assimilation to a person. The analysis of the artworks shows that in Kalmyk fine arts, whether decor of household items or iconography, the aesthetic beauty ideal is traceable

to be gravitating to the symbolic identity of good and beauty, generalized in the human's image identified with nature itself. The tiered structure of the iconic space is marked vertically with the character's figure, whose head goes "up" to the sky and with the feet resting on the ground. In the icon, synthesizing early (pre-Buddhist) and Buddhist concepts, the spatial system of interrelations (earth—human—heaven) determines the central place of the human-mediator. The combination of chronologically diverse views in old Kalmyk art not only establishes the local variation of ethic-aesthetic concepts in traditional culture, but also testifies to the ongoing process of the ethnic artistic experience's generalization.

The emphasized laconism of the figurative system, the means and techniques of artistic expression are perceived by the integral core of the Kalmyk image. Missing in the steppe landscape, mountains are necessarily depicted in the icon's landscape background, having a deep symbolic value (their archaic meaning dates back to the Nature cult), but the anthropomorphism expressed in iconography is perceived by the embodiment of the peoples' figurative memory "encoded" in the canonical plot [Batyreva, 2005, 81].

The composition's vertical axis is accentuated by the tall hairdo of the "elder" that has a "vajra" form ("thunderstone", a sign of strength, a symbolic weapon of Buddhist pantheon deities); he is holding a stick with a dragon head (the symbol of the water element, life-giving to the arid Kalmyk steppe). The complex of features represents the key to understanding the symbolic expressiveness of the figure, who is the patron of hearth and home, clan, terrain. The archaic vertical of the "axis of the universe" dominates in artworks that are meant to fulfill, strengthen and maintain the traditional Mountain cult (adapted to the plains) and areal master, developed in the pre-Buddhist ceremonies of Western Mongols and Kalmyks.

Structurally, the functional analysis realized in the research testifies to the important role of natural environment in Kalmyk art. In the independent development, isolated from Buddhist centres, expressing the ethnic groups' aspiration towards self-identification by means of art, the origin of stylistic integrity should be looked for. Dominants of the local aesthetics revealed in the thesis characterize the artistic style of artworks reproduced in the tradition; in conditions that are generally critical for its existence. The canonization line of (figures or) images of pre-Buddhist origin creates the emergence of the conditional portrait in fine arts. The genesis of the genre should be attributed not only to the image of the White Elder, but also to others, related to the ancient ancestral cult as well. Such are the portraits of the Kalmyk progenitors (one of them is "Baatr Guyndg noyon", the warrior-rider) combining the mytho-poetic essence of space-time in artistic treatment typical for nomadic culture. Style development in Kalmyk fine arts occurs with alternant prevalence of innovation and tradition thus fixating the coexistence of various cultural layers. The emergence of "the tradition's relicts" creates a new quality of the canonized form, preserv-

ing the archaic ancestral layer of the world vision in the ancestral cult, in cults of ancestral patrons, and patriarchs of this or that ethnic group.

Under the influence of the dominant stabilizing trend (tradition) shown in the study, "complemented and compensated by the variable form of creativity" (novation), according to B. Bernstein, the emergence of the portrait genre in cult arts occurred [Bernstein, 1981, 117]. Iconographic images of ancestors are still kept by the elder in the Kalmyk family symbolizing the succession fact of spiritual culture. Images of local origin were entered into the iconographic scheme of Buddhist canons which identified its development in artistic tradition. On the one hand, the more stable ethnic features in conditional portraits were selected; on the other hand, a renewal of Buddhist pantheon occurred due to the introduction of new local characters of pre-Buddhist origin. The scale of colours of the artworks dates back to the symbolic of ethnical world vision, making the spectrum into a warm polychrome of painting, sculpture and applied arts. The decorative style is revealed in artworks created using traditional methods, where the black linear "frame" develops in the abundance of vivid and tonal colour design. Attraction towards the treatment of embroidered or applied, picturesque or sculptural iconographic images is designated by the term "zertegar kerulh" (decorate with patterns) typical for Kalmyk applied art.

Ethnical tradition breathed new life into the iconic Buddhist canon: the unique charm of the folk artistic taste is manifested in grace in lined stitching and in the bright colour applique, contoured with a coloured lace, in the iconography of the extant monumental canvases of the 19th and early 20th centuries: Buddha Shakyamuni and Green Tara. The original form of artwork demonstrates the figurative and stylistic unity of folk crafts and Buddhist fine art. Kalmyk painting technique in the 19th–20th centuries was based on using not only numeral, but also vegetative colourings, which were more prone to fracture according to folk artists. The common practice of the local painters to write a prayer text vertically on the artwork's back using the old Kalmyk writing "todo bichig" (the synonym used for its designation, "amd uzg", in figurative translation from the Kalmyk language captures uniquely the vertical ligature of the alphabetic letters "living better", comparable to the figure of the standing man in folklore).

The cultural assimilation (acculturation) of Buddhist art has caused the withdrawal from iconographic convention of the religious canon. The line of decanonization is traceable not only in artistic treatment of local characters, but also in images of the classical Buddha and Bodhisattvas, Yidams and Teachers of the pantheon. Icons from the KIGI RAN Museum, designed in "floral" style, are characterized by the introduction of steppe landscape elements in painting depicted during tulip's blossoming period. The canonical detachment of the classical Buddhist images is replaced by a sensitively designated or seriously concentrated facial expression with a big, round eyed face and a broad nose in local interpretation. D. Ivanov, the keeper of the Mongolian and

Tibetan Kunstkamera, sees the uniqueness of Kalmyk art in the ethnic specificity of their facial depiction [Ivanov, 2008, 45]. After tracing down the history of one of the museum's works of art from the collection, he identified the place of origin indicating to the Volga Ulus of the 19th century, populated with Astrakhan Kalmyks. The researcher pointed out the unique identity of old Kalmyk painting as an inordinary style, relying on the author's observations (studies), published in old Kalmyk art literature.

At the same time, there is no reason to talk about the style of such artworks, reducible to detailed interpretation of steppe landscape or the character's ethnic image "breaking" the canon of artistic form. In this case, it might be about the stylization, inevitable in the conditions of common degradation of canonic tradition and the formation of a local painting school. The "naivety" of this art is akin to the phenomenon of "primitive" painting.

The Kalmyk Burkhans' artistic solution naturally gravitates to the cheerful colouring of the "zeg" ornament, simply introduced into the apparel's decor of the Lama's sculptural image and into the colouration of the lotus foot (pediment) and the depiction of flowers in the conditional landscape of iconographic artworks. Ornamenting is a typical phenomenon in Buddhist fine art in the 19th and 20thcenturies. Thus, style formation in Kalmyk art consistently passes stages of expressed canonization, of formed style and its folklorization. The syncretism of Kalmyk iconography and sculpture marked with explicit local originality has reflected impacts of applied arts, traditional being and of the natural landscape. The capacious characteristic of iconographic images is the result of a long development of the peoples' ethic-aesthetic views, a generalization of artistic experience, abstraction and shaping—creative processes that found expression in figurative symbolism and decorative interrelation of cult artworks.

In conclusion, the thesis draws an inference about the relevance of studying the unit of concepts "art—culture—tradition" as a single sense-forming system, allowing to reconstruct lost fragments of Kalmykia's fine arts in the 19th and early 20th centuries and to restore the logic of the artistic process. The traditional mytho-poetic essence of Kalmyk culture is defined by the substratum in the thesis, justifying the genesis of its kinds in historical dynamics.

The identification of the aesthetic code embedded in standard categories of the world's ethnic picture leads to understanding artistic tradition as a fundamental factor of cultural succession. Growing out of the archaic prototype ("the collective unconscious"), tradition unites culture and art, motivates internal relations between various types, plays a protective and energy-saving role in extreme circumstances, and thus determines the stability of the society. In art, understanding tradition is associated with the concepts of archetype and cultural stereotype caused by the adaptation to influences of external environment. The correction of the triad phenomena "nature—human—society" is realized in the artistic practice of the ethnos characterizing Kalmyk cultural landscape. This is demonstrated by the example of the White Elder's image *(Cahan ovgn),*

embracing the carriers archetypal in its sense for the world view of local culture. During the development of Kalmyk art, the borrowed Buddhist iconic canon secured the mytho-poetic layer of artistic tradition signifying the maturation stage of local culture. A qualitatively different developmental stage, acquired by culture in the process of the ethnic groups' initiation to Buddhism, is projected (interdependently) in the society's transition from a nomadic to a settled way of life. Innovation in art (in this case, iconographic canon) merged in the mythical "archetype" of tradition giving it impulse for further development. Not only fine art, but also decorative and applied art, which in the synthesis of artistic means gave unique patterns of Kalmyk Buddhist art, were implicated into the process of the period in study.

Bibliography

1. Batchuluun, 2004 — Batchuluun S. Obraz Cagaan Ubugena, hozaina zemli v iskusstve mongolskih narodov Mongolii, Kalmykii, Buryatii / Avtoreferat dissertacii na soiskanie uchenoi stepeni кandidata iskusstvovedenia. Yekaterinburg, 2004. 28 pp.
2. Batyreva, 2005 — Batyreva S. G. Ecologicheskii aspect buddiiskoi iconografii // Borba s opustynivaniem. Tradicionnye znania i sovremennye tehnologii dlya ustoichivogo upravlenia ekosistem zasushlivih raionov. Trudy mezhdunarodnogo seminara. Elista, Respublika Kalmykia, Rossia, 23–27 iiunia 2004 goda. Organizacia Obedinennyh Nacii po voprosam obrazovania, nauki i kulturi (UNESCO). Paris, 2005. Pp. 81–83.
3. Batyreva, 2009 — Batyreva S. G. Obzor buddiiskoi кollekcii muzeia KIGI RAN // Buddizm Vajraiany v Rossii: istoria i sovremennost. Sankt-Peterburg, 2009. Pp. 382–390.
4. Bernshtein, 1981 — Bernshtein B. M. Tradicia I кanon. Dva paradoksa // Sovetskoe iskusstvoznanie — 80. Vypusk 2. Moskva, 1981. Pp. 112–153.
5. Ivanov, 2008 — Ivanov D. Kalmyckya buddiiskaia tanka v кollekciiah MAE (Kunstkamera) // Oiraty i кalmyki v istorii Rossii, Mongolii i Kitaia. Trudi mejdunarodnoi nauchno-prakticheskoi кonferencii (g. Elista, mai 9–14, 2007). Chast III. Elista, 2008. Pp. 40–47.

Гридинберг И.Н., Орехова Н.А.
Красноярск

Защитные Будда-формы в коллекции Красноярского краевого краеведческого музея

Исторически и территориально Красноярский край является полиэтническим и поликонфессиональним регионом. Культура этого обширного региона формировалась в течение столетий людьми различных национальных и религиозных традиций, в том числе приверженцами буддизма. В фондах Красноярского краевого краеведческого музея (далее — КККМ) имеется небольшая коллекция предметов (документы, фотографии, статуэтки и др.), свидетельствующих о распространении буддийской культуры на Енисее.

В данной статье мы рассмотрим только часть буддийских находок из коллекции музея, а именно — защитные Будда-формы. Защитники (санскр. *Дхармапала*) устраняют внешние и внутренние препятствия на пути духовного развития. Они проявляются в мощных защищающих формах и таким образом выражают сочувствие ко всем существам. Для блага всех живых существ Защитники спонтанно реализуют четыре вида Будда-активности: успокаивающую, увеличивающую, вдохновляющую и мощно защищающую. Успокаивающая активность дарит гармонию; увеличивающая активность позволяет переживать богатство своего ума; вдохновляющая активность пробуждает силу и энергию; защищающая активность отсекает препятствия и преодолевает запутанность.

По классификации некоторых ученых, существует три основных типа защитников:

1) непросветленные энергополя, связанные с определенной местностью (духи-хранители);
2) энергии, которые некогда были трансформированы тантрическими мастерами и связаны обещанием защищать учение, — постепенно они преобразовались в Защитников–Бодхисаттв;

3) Защитники мудрости, являющиеся непосредственными излучениями Будд.

Последние два типа легко узнаваемы по вертикальному глазу мудрости на лбу. Они проявляются в своей мощно защищающей форме, но в то же время единственной мотивацией активности Защитников является сочувствие. Защитники охраняют территорию и учения Будды [Бёнке, Зегерс, 2011, 168].

В фондах музея хранится восемь образов защитных Будда-форм, которых можно разделить на две группы по формальным признакам: 1) цаца в количестве двух штук (инвентарные номера: ККМ о/ф 1791-2, о/ф 3883-98) и 2) статуэтки в количестве шести штук (инвентарные номера: ККМ о/ф 4021, о/ф 1460-4, о/ф 1460-5, о/ф 3478, о/ф 3883-105, о/ф 10146).

Цаца — традиционные рельефные изображения, изготовленные из глины или гипса методом прессования или отливания в форму. Они представляют собой Будда-формы, формы ступ или другие благоприятные символы. В Тибете они встречаются в огромных количествах в стенах храмов, в священных пещерах, на алтарях. Цаца символизируют просветленные качества ума и используются в качестве средств на пути к Просветлению. При изготовлении цаца или рассматривании изображенных на них Будда-аспектов в уме возникают положительные отпечатки. Возникающие во время изготовления цаца благоприятные впечатления в уме усиливаются, если вслух или про себя повторять мантры. Это хорошая возможность накопить заслуги и очистить негативную карму. Рельефные формы отливают из глины, гипса и высушивают. Иногда их раскрашивают под цвет камня или покрывают позолотой. С обратной стороны на уровне сердца для Будда-форм в еще мягкий материал вдавливают благословленные зерна риса. Вместе с написанными или рельефными слогами они представляют тело, речь и ум Будды. В мягкий гипс могут быть также погружены тексты мантр, записанные на длинные бумажные ленты и скрученные в виде свитков, а также другие реликвии. Изготовление цаца — одно из действий в практике буддиста, которое способствует сосредоточению на цели — помогать всем живым существам. Согласно классическим текстам, изготовление 100 000 цаца может быть частью медитационной практики.

Цаца представляют собой изображения Будд и их разных аспектов, поэтому их ставят на алтарь. Это не просто декоративный объект, а символ тела Будды, поэтому обращение с цаца требует уважения. В Тибете для их хранения существуют специальные помещения, называющиеся *цаканг*. Цаца, как статуи и тханки, помогают визуализировать Будда-аспекты. Традиционно цаца в больших количествах используют для наполнения ступ.

Представляем вниманию читателя краткие описания цаца и скульптуры из коллекции КККМ.

Цаца

1. Белый шестирукий Махакала

Инв. № о/ф 17 1791-2. Размер 9,5 х 7,5 см. Материал — глина.

Махакала в шестирукой форме является одним из главных покровителей Тибета. Белый Махакала считается подателем богатств, о чем свидетельствует чинтамани в его основной правой руке. Он включен также в число Дхармапал в Монголии. Белый Махакала стоит на двух слоноголовых демонах-вигхна, держит дигук, дамару, габалу, наполненную драгоценными камнями, в которой, кроме того, стоит сосуд с эликсиром бессмертия, жезл и бунчук с трезубцем. Фигура божества окрашена в золотистый цвет и окаймлена красным цветом, также красным цветом выделены язычки огня и лотос, на котором стоит Защитник.

Рис. 1. Белый шестирукий Махакала

Поступление в музей: 1935 г. от жителя г. Красноярска Худикова, проживающего на ул. Парижской коммуны, 35-2. Предположительно предмет привезен из Тувы.

2. Палден Лхамо

Инв. № о/ф 3883-98. КС 1807. Размер 9 х 7 см. Материал — гипс, покрыт позолотой.

Богиня едет на своем муле по морю крови и жира. Она черно-синего цвета, с горящими бровями и усами. Ее красные волосы стоят дыбом. Одной рукой она размахивает длинной ваджрной дубиной, а в другой держит чашу, сделанную из черепа, которая заполнена человеческими органами. Гирлянда из свежесрубленных голов окружает тело Лхамо. Змеи поддерживают юбку из тигровой шкуры, а пять черепов украшают ее драгоценную корону. Лунный диск в центре волос и солнечный диск в пупке — это подарки от бога Вишну, а другие украшения являются подарками от других богов. Упряжь мула состоит из ядовитых змей. Попоной служит кожа ее собственного сына. Спереди свисает пара кубиков для гадания, а также череп и черный мешок, заполненный

Рис. 2. Палден Лхамо

болезнями. Из сострадания ко всем живым существам она проглатывает все земные болезни, собирая их в свой мешок, или выпускает их из мешка, чтобы уничтожить врагов Дхармы. К седлу подвязан клубок волшебных нитей, сделанный из скрученного в шар оружия. На крупе мула есть глаз, в который превратилась рана от копья, брошенного ее мужем, королем людоедов, когда она покидала Цейлон.

Поступление: подарок от Монгольского правительства ансамблю народной песни и танцев Красноярска, который выступал на 40-летии образования МНР в 1961 г.

Скульптура

В коллекции статуй особое внимание привлекают два изображения шестирукого Махакалы. Сложно сказать с полной определенностью, являются эти формы белым или синим Махакалой, так как их атрибуты утрачены. Поэтому мы даем предположительные названия божеств, основываясь на сравнении с известными иконографическими изображениями.

3. Шестирукий Махакала

Инв. № старый — Э 1460-4, новый — о/ф 10146/180 М 1202. Размер 33 х 25,5 см. Материал — бронза. Техника — выколотка. Изготовлена в Долонноре, Китай, XIX в.

Шестирукий Махакала (синий) является излучением Любящих Глаз (Авалокитешвары). У него многочисленные украшения, часто с черепами, волосы стоят дыбом, во лбу — третий глаз мудрости. В руках держит (с верхней левой руки по часовой стрелке): трезубец как символ Трех драгоценностей (Будда, Дхарма, Сангха) [Бир, 2011, 313], лассо для ловли негативных энергий, у груди — чашу из черепа с пятью нектарами и пятью видами мяса, алмазный скипетр — символ неразрушимости (в соответствии с иконографической традицией, это должен быть картика, отсекающий полукруглый нож), дамару — ритуальный барабанчик и четки из черепов. На спине — шкура белого слона, вокруг бедер — шкура тигра. Стоит на солнечном диске и на индуистском слоноголовом боге Ганеше, который

Рис. 3. Шестирукий Махакала

почтительно подносит ему чашу. (Все предметы, атрибуты, которые должны были быть в руках, а также постамент утрачены, о чем записано в инвентарной книге о поступлении.)

Поступление: в музей поступил в 1920 г.

4. Белый Махакала

Инв. № ККМ о/ф 3478. Высота 28 см. Материал — медь. Техника — выколотка. Долоннор, Китай, XIX в.

Шестирукий белый Махакала является одним из главных покровителей Тибета. Есть легенда, согласно которой Махакала является эманацией Авалокитешвары. Эта легенда — продолжение уже известного сказания о том, как Великий Милосердный стал одиннадцатиглавым. Проведя семь лет в печали, он решил принять гневный облик, и тогда из его сердца возник синий слог ХУМ, который и стал Махакалой. Тут же произошло шесть землетрясений. Амитабха и бесчисленные Будды в один голос воскликнули, что у Махакалы достаточно силы, чтобы исполнить все желания, если желающий праведен и честен. Белый Махакала стоит на двух слоноголовых демонах, в правых руках он держит дигук, дамару, чинтамани (драгоценность), в левых руках — капалу, ваджрную секиру и трехконечную пику; все эти символы утрачены.

Рис. 4. Белый Махакала

Поступление: в музей попала 24 марта 1959 г. Обнаружил в р. Енисей, на острове Отдыха житель г. Красноярска Стороженко Федор Григорьевич, проживавший по адресу: о. Отдыха, д. 42.

5. Палден Лхамо

Инв. № ККМ о/ф 3883-105. Высота 18 см. Материал: дерево. XX в.

Изящная деревянная скульптура — изображение Палден Лхамо, сидящей боком на муле. Статуя расписана яркими красками: тело черно-синего цвета, ее красные волосы стоят дыбом, как языки пламени, развеваются над короной из трех черепов, ее брови испускают сполохи огня; мул — ярко-желтого цвета. Под седлом мула — покрывало из человеческой кожи. На лбу богини над бровями расположен вертикальный глаз мудрости. Правая рука поднята вверх, в ней должна быть дубинка (утрачена). В левой руке на уровне сердца — чаша из черепа, наполненная кро-

вью эго. Палден Лхамо — одна из восьми главных Защитников Дхармы в тибетском буддизме и единственное женское божество в этой группе, а также среди образов, представленных в коллекции музея. Она считается основной Защитницей Учения в традиции Гелуг. Является гневной формой богини Сарасвати, а также духовной супругой Махакалы. Традиционно она оберегает от злых духов, порчи и злых языков, а также от всех внешних врагов. Считается, что Палден Лхамо исцеляет от всех болезней и является хранительницей тайн жизни и смерти.

Рис. 5. Палден Лхамо. Дерево

Поступление: подарок от правительства Монголии Красноярскому государственному академическому ансамблю танца Сибири имени Михаила Годенко, который выступал на 40-летии образования МНР в 1961 г.

6. Палден Лхамо

Инв. № ККМ-10146. Размер: 14,5 х 13 см. Бронза, литье. Китай, XIX в.

У богини три глаза, в одной руке она держит дубину с ваджрой (утрачена), в другой левой руке на уровне сердца — чашу из черепа, наполненную кровью эго. Ее одеянием служат тигровая юбка и ожерелье из человеческих голов. На голове — корона с пятью черепами. В ушах — серьги с подвесками. Левая подвеска изображается в виде змеи, что символизирует ночь и водную стихию. Правая подвеска в виде льва, что символизирует день и солнце. На животе Палден Лхамо на цепи из костяных бусин — подвеска в виде солнца.

Рис. 6. Палден Лхамо. Бронза

Поступление: в 1964 г.

7. Шанлон Дордже Дудул

Инв. № ККМ 4021. Размер: 30 х 19 х 15 см. Бронза, литье. Долоннор, Китай XIX век.

Рис. 7. Шанлон Дордже Дудул

Шанлон Дордже Дудул — Защитник тантры медицины. Он дарует также богатство и мудрость. В правой руке, на колене, держит драгоценность, исполняющую желания (атрибут утерян), в левой руке у пупка держит сосуд-калашу с драгоценностью на верхушке, полный нектара, сочащегося наружу (утерян).

Поступление: подарено музею в 1963 г. Виталием Ивановым, нашедшим статую при сносе дома на ул. Робеспьера.

8. Ямантака

Инв. № ККМ Э-1460/5 М 1315. Размеры 9,3 х 7,4 см. Бронза, литье. Монголия, XIX век.

Ямантака относится к ваджрному семейству Будды Акшобхьи, класса Ануттара-йога-тантры. В буквальном переводе с санскрита *Ямантака* означает «Победитель Ямы». Согласно известной легенде, Манжушри проявился в форме Ямантаки и спас тибетцев от кровожадного Ямы. Другое имя Ямантаки — Ваджрабхайрава, или Ужасающий Алмаз, — отражает его способность побеждать смерть, принимая облик мощного Защитника [Бёнке, Зегерс, 2011, 188]. Как и все статуи Защитников из коллекции, он утратил почти все атрибуты. У него бычья голова с рогами, большие клыки и три круглых красных глаза. Вертикальный глаз мудрости на лбу показывает, что он является просветленным аспектом. Над короной из трех черепов видны стоящие дыбом волосы, подобные огненным языкам. В правой руке он держит отсекающий нож, а в левой — чашу из черепа. На нем ожерелье из черепов и другие украшения гневных защитников религии. Лотосовый постамент отсутствует. Под его ногами, с правой стороны, должны лежать тела человека, семи животных и четырех небесных созданий Гандхарва, с левой стороны — восемь птиц и несколько божеств. Попирание их ногами означает, что Ямантака преодолел все препятствия.

Рис. 8. Ямантака

Заключение

Все предметы, хранящиеся в КККМ, в городе на р. Енисей, объединяет их состояние: у всех утеряны атрибуты, частично или полностью. Возможно, это результат коммунистических гонений на религии в начале XX в. С приходом советской власти уничтожались храмы, а с ними и алтари с древними статуями. В буддизме статуи — это не просто изваяния, они являются предметом, помогающим практику в медитации. Традиционно внутренность статуй заполняют сакральными предметами, символизирующими просветленный аспект тела, речи и ума Будды, в некоторых случаях они закладывались в лотосовую часть постамента. Разрушители храмов и статуй в поиске драгоценностей отделяли лотосовую часть — этим, в частности, объясняется тот факт, что лотосы-постаменты утеряны. Однако, на наш взгляд, Защитники буддийского учения продолжают работать. И то, что учение Будды есть на берегах Енисея и в наши дни, несомненно, отражает их влияние, так как, по выражению Ламы Оле Нидала, защищающие энергии неотделимы от самого пространства — они уже здесь, как только мы о них подумаем [Нидал, 2003, 23].

Литература

1. Бёнке, Зегерс, 2011 — Бёнке Т., Зегерс М. Пространство и блаженство. Буддийские статуи и ритуальные предметы. М., Алмазный путь: 2011.
2. Бир, 2011 — Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов / пер. с англ. Л. Бубенковой. М.: Ориенталия, 2011.
3. Нидал, 2003 — Лама Оле Нидал. Защитники Дхармы // Буддизм.ru. 2003. № 5.
4. Этнография — Инвентарная книга № 1 «Этнография». Книги поступлений №№ 1, 3, 5, 38.

Елихина Ю. И.
Санкт-Петербург

Культ Вайшраваны в искусстве буддизма

Вайшравана (тиб. *rnam-thos-sras*) — один из локапал — хранителей сторон света, владыка севера. Его культ появился в Индии. Там он имел разные имена: Панчика, Кубера.

Локапалы почитаются как хранители четырех сторон света, и их изображают в доспехах. Согласно буддийской космологии, они обитают у четырех сторон пирамидальной горы Сумеру — центра мира. Локапалы охраняют входы в буддийские храмы в Китае, Тибете, Монголии, Корее и Японии. Наиболее распространенным является культ Вайшраваны, бога богатства и хранителя севера. Основным атрибутом Вайшраваны служит мангуст, изрыгающий драгоценности. Его ездовое животное, вахана — лев или конь. Вайшравана, как и другие божества буддийского пантеона, имеет множество иконографических форм.

В **Индии** он описан в древних эпосах «Рамаяна» и «Махабхарата», является внуком великого риши Пуластьи, сыном мудреца Вишрава (отсюда его второе имя — Вайшравана) и старшим братом Раваны. В течение многих лет Кубера предавался суровой аскезе, и в награду за это Брахма даровал ему бессмертие и сделал его богом богатства, хранителем скрытых в земле сокровищ. Кроме того, Брахма передал Кубере остров Ланка (Цейлон) под резиденцию, а также подарил летающую колесницу. Впоследствии, когда Равана захватил Ланку и изгнал оттуда Куберу, тот перенес свою резиденцию в Алакапури, близь горы Кайлас, со столицей — Алака, которая была воздвигнута божественным строителем Вишвакарманом. Близким другом и покровителем Вайшраваны является Шива. Вайшравана владеет заповедным садом Чайтраратха, расположенным на северном склоне горы Меру. Он также известен как бог богатства Кубера, что охраняет сокровища Индры. Жена Вайшраваны, Риддхи, олицетворяет процветание, а его слуга, якша Манибхадра, является покровителем торговли. От жены Риддхи у Вайшраваны родился сын Налакувара. Перво-

начально Кубера был хтоническим божеством и ассоциировался с землей и горами. Со временем у него появился и внешний облик, напоминающий облик бога плодородия.

Вайшравана, или Панчика, — один из двадцати восьми генералов, в его свите были якши и якшини, полубожества, хранители богатств земли — мифические существа, имеющие отношение к плодородию и благожелательные к людям. В иконографии образ якша имеет две трактовки — это либо совершенный юноша, либо карлик с большим животом. Каутилья сообщает о специальных храмах на севере Индии в честь Шивы и Вайшраваны, где стояли их изображения*.

Панчика считался супругом Харити и отцом всех ее детей. Вдвоем они были символом богатства и процветания. Ранние их изображения встречаются среди памятников Гандхары**. На иконографию Харити повлияла античная богиня Тихе, или Тюхе. Ее атрибуты — рог изобилия*** и ребенок. У Панчики в руках сосуд, его окружают якши. В Гандхаре имеются и его одиночные образы, без Харити [Zwalf, 1996, vol. II, il. 90–91, 96–100]. Иногда он представлен с большим животом. Скульптуры Матхуры**** изображает якшей с подчеркнуто огромными животами. На территории Индии образы Панчики встречаются в Сарнатхе, Магадхе и Бенгалии [Bhattacharyya, 1968, 178]. В восьмой пещере Эллоры находится скульптура Панчики и его супруги Харити с ребенком на коленях. Это божество вошло в пантеон брахманизма, буддизма и джайнизма. В джайнизме наибольшее распространение получили образы сидящего Куберы с мангустом в руке или в виде всадника с мечом.

Вайшравана — один из четырех небесных царей мира богов (дэвалока), которые управляют первым поднебом — Чатурмахараджика (санскр. *Caturmaharajika*). Оно находится на склонах горы Меру. Этот мир считается первым в дэвалоке, самым низким из местопребываний богов в буддийской космологии. Иногда Вайшравана изображается в своем небесном дворце (рис. 1, инв. № У-221, размер 44,5 х 62 см). В коллекции Эрмитажа хранится только одна такая тханка (другое написание — тангка. — *Прим. ред.*). На ней в центре расположен большой дворец, его окружают восемь маленьких, для каждого якши из свиты. Тханка написана в тибето-китайском стиле в конце XVIII в. Крыши дворцов китайские, деревья украшены гирляндами, художник с особой тщательностью прописал все мелкие детали.

* Каутилья — главный советник индийского правителя Чандрагупты Маурьи (321–297 гг. до н. э.), автор «Артхашастры», политического и экономического трактата.

** Гандхара — территория современного Пакистана, где во II–V вв. н. э. были созданы каменные буддийские скульптуры под влиянием античности.

*** В античной традиции бог богатства Плутос также имеет рог изобилия.

**** Матхура — город на юге Индии, где сложилось буддийское искусство на основе местных традиций.

Рис. 1. У-0221

Четыре небесных царя являются защитниками мира людей и борцами со злом, каждый имеет в распоряжении множество спутников или свиту для защиты учения Будды. Они охраняют четыре континента и не пускают асуров в высшие миры богов.

Считается, что на небесах Вайшраваны перерождаются герои войны, защищавшие свою родину и отводившие беду от людей своей страны, врачи, избавлявшие людей от физических страданий. Однако, несмотря на эти заслуги, важнейшими условиями, необходимыми для перерождения в этом мире, являются практика даяния *(дана-парамита)* и соблюдение нравственных заповедей.

В Хадде (современный Афганистан) была найдена небольшая статуэтка, изображающая вместе Панчику и Харити. Рядом с Харити находится ребенок [Tissot, 1987, 63].

Культ локапал получил широкое распространение в Восточном Туркестане. Вайшравана являлся одним из главных божеств-хранителей Хотана. По традиции, сложившейся, возможно, в Хотане, у него тело желтого цвета, его атрибутами являются жезл и ступа. Такое изображение Вайшраваны, выполненное на деревянной дощечке в VIII в., хранится в Британском музее. Пещерный храм DII из Дандан-Ойлыка, с его настенной росписью, изображающей Харити, а также статуей Вайшравана, являлся храмом четырех локапал и был предназначен для отправления ритуала по защите Хотанского царства от тибетских завоевателей в VIII–IX вв. Вероятно, подобный храм был и в Эндере, так как в коллекции Эрмитажа имеется лессовый фрагмент раскрашенного лика Дхритараштры. Судя по плану, составленному А. Стейном, скульптуры локапал располагались в углах храма [Stein, 1907, vol. II, pl. 36]. Кроме того, в Хотане имеются две миниатюрные статуэтки: одна каменная из Гандхары, изображающая Панчику и Харити, и вторая — из дерева местной работы. Сидящий мужчина держит на коленях женщину, правой рукой он касается ее подбородка, левой обнимает

Рис. 2. ГА-2971

ее. Женщина правой рукой обнимает мужчину, а в левой держит цветок (рис. 2, инв. № ГА-2971, выс. 7,4 см, V–VI вв.).

На шелковых вотивных знаменах из Дуньхуана он представлен в виде локапалы, в доспехах, с жезлом или трезубцем и ступой [The Silk Road, 2004, 136, 190].

В **Хара-Хото** Вайшравана изображается в виде стража севера с жезлом или трезубцем и ступой, в виде всадника со свитой из восьми якшей или верхом на льве, также со свитой. Особенно интересна мандала Вайшраваны: в ней он помещен в центр верхом на льве, его окружают восемь якшей [Самосюк, 2006, 200–214].

В **Тибете** почитались разные формы божества. Он может быть полугневный и гневный, иметь тело желтого, белого, зеленого, черного и красного цвета.

Вайшравана чаще всего изображается верхом на льве, в доспехах, в правой руке держит знамя победы, в левой — мангуста, изрыгающего драгоценности. Эта форма божества называется Махапита Вайшравана, «Великий желтый Вайшравана» (тиб. *rnam-sras ser-chen*). Он одет в китайские доспехи, а плечи украшают маски львов. Интересной особенностью костюма служит маска зверя, прикрывающая живот божества. Большой живот Вайшраваны является символом богатства и благополучия. Снежный лев, символ власти, находится на одинарном лотосовом престоле. Многие скульптуры из коллекции Эрмитажа представляют его именно в такой иконографии.

Одна из них (рис. 3, инв. № У-1161, выс. 17,2 см) относится к тибето-китайскому стилю и соединяет в себе художественные традиции династий Мин и Цин. Она отлита в XVIII в. Такие детали, как пьедестал, серьги, прическа, растительный орнамент одежды, геометрический — на короне и декоре одежды, свидетельствуют о цинском времени ее изготовления.

Рис. 3. У-1161

Эта наиболее распространенная иконография божества, в живописи он достаточно часто имеет еще и свиту, состоящую из восьми якшей, которые изображены в виде всадников [Five Hundred, 1995, 343]. Вайшравана может также изображаться верхом на коне. Его тело красного цвета, он милостивый, в доспехах, атрибуты — пика в правой руке и мангуст в левой [Ibid., 344]. Или с телом черного цвета, гневный, в доспехах, с мечом и стрелой [Ibid., 353]. Или верхом на льве, с телом красного цвета, гневный, в доспехах, с пикой и стрекалом [Ibid., 356].

Рис. 4. У-1174

Три формы, приведенные в сборнике «500 божеств», названные одинаково (тиб. *rnam-thos-sras*), изображают Вайшравану с телом желтого цвета, но с разными атрибутами. В первой он восседает верхом на льве, в доспехах, в правой руке держит жезл, в левой — мангуста; во второй Вайшравана показан на престоле, в доспехах, в правой руке у него — знамя победы, в левой — мангуст; в третьей — верхом на льве, в накидке и юбке, с жезлом, имеющим навершие в виде чинтамани и мангустом [Ibid., 69, 180, 454].

В традиции джняны* Вайшравана (тиб. *rnam-sras ljang-gus seng-zhon-ma dza'-na'i-lugs*) изображается с телом зеленого цвета, в доспехах, он восседает верхом на льве, в правой руке держит жезл, в левой — мангуста [Ibid., 355]. Еще в одной форме Вайшравана также имеет тело зеленого цвета, изображается сидящим на лотосовом престоле, его одеяние — юбка, атрибуты — жезл и мангуст [Ibid., 345]. Зеленый Джамбхала (распространено также написание «Дзамбала». — *Прим. ред.*) с двумя руками может изображаться с праджней, ее атрибуты — колос и жест, дающий благо (варада-мудра). Эта иконографическая форма относится к традиции калачакры [Ibid., 364].

Еще в одной форме — «держатель жизни» (тиб. *rnam-sras dkar-po tshe-'dzin*) он имеет белое тело, восседает верхом на льве, его одеяние — юбка, атрибуты — стрекало и сосуд-калаша, наполненный эликсиром бессмертия [Ibid., 354].

В бутанском монастыре Такцанг-лхаканг находится семь гомпа. Одна из них посвящена Вайшраване.

Джамбхала желтого цвета, принадлежит к генезису Татхагаты Ратнасамбхавы — одного из пяти Татхагат. Формы синего или черного цвета являются эманацией Будды Акшобхьи. Джамбхала является божеством из разряда кармовых, то есть помогающих в течение одного или нескольких рождений.

* *Джняна* — общий термин для обозначения знания, оно достигается при помощи одной из форм йоги. Целью джняна-йоги является освобождение человеческого ума от тех ограниченных условий познания, в которые он поставлен формами чувственного восприятия и логическим мышлением, основанным на противопоставлениях.

В Китае среди ранних скульптур образы Вайшраваны имеются в пещерных комплексах в Юньган (провинция Шаньси), III–V вв.; Лунмэнь (провинция Хэнань), V–IX вв.; Дацзу (провинция Сычуань), IX–XII вв.; Юаньцзюэ (провинция Сычуань), X–XIII вв. Больше всего образов Вайшраваны, бронзовых и живописных, относятся к тибето-китайскому стилю и датируются XVII–XIX вв.

Китайский Вайшравана чаще изображается в виде локапалы. Одна из таких скульптур (рис. 4, инв. № У-1174, выс. 19 см) относится к тибето-китайскому стилю второй половины XVIII в., соединяет в себе художественные традиции династий Мин и Цин. Такие детали, как пьедестал, серьги, прическа, геометрический орнамент на короне и декоре одежды свидетельствуют о цинском времени изготовления скульптуры. Доспехи пластинчатые, типичные для минского времени, живот прикрыт большой массивной бляхой в виде головы льва с длинной гривой, а грудь закрывают два симметричных щитка с изображением львиной морды на каждом.

Джамбхала в своих разных проявлениях является формой Вайшраваны.

Двенадцать скульптур с изображением Джамбхалы входят в мандалу Будды Врачевания (его называют также Буддой Медицины. — *Прим. ред.*). У них разные атрибуты, один из них держит в правой руке ваджру, а в левой — мангуста.

Белый Джамбхала (рис. 5, инв. № У-1166, выс. 17 см) изображается полугневным, восседает верхом на драконе, сжимающем в лапе ратну — буддийскую драгоценность. Джамбхала держит в правой руке стебель лотоса, на котором находится трезубец, в левой — жезл. Эту иконографию в окружении пяти божеств ввел в Тибете Атиша [Five Hundred, 1995, 361].

Рис. 5. У-1166

Скульптура хорошей работы; ленты, корона и украшения выполнены в подражание раннесредневековой тибетской традиции; дхоти божества инкрустировано серебром и медью; некоторые детали раскрашены.

Еще в одной форме Вайшравана Нартакавара Ракта имеет три лика, тело красного цвета, восемнадцать рук, в основных руках держит чашу с драгоценностями, его атрибуты: знамя победы, жезл, меч, стрела, трезубец, топор, ратна, пика, мангуст, змея, ваджра, чакра, аркан, калаша, капала, карттрика (?); восседает на драконе, изображается полугневным [Ibid., 346].

Рис. 6. У-1140

Атрибутами желтого Джамбхалы (рис. 6, инв. № У-1140, выс. 16,5 см) являются плод лимона, который он держит в правой руке, и мангуст, изрыгающий драгоценности, — в левой. Чаще всего в такой форме Джамбхала восседает на лотосовом престоле в позе лалитасана, правая нога спущена с престола и опирается на раковину, стоящую на сосуде. Именно эти атрибуты Джамбхалы описаны в «Садханамале» [Bhattacharyya, 1968, 178].

Скульптура характеризуется хорошей работой, она инкрустирована бирюзой, кораллом и лазуритом, покрыта горячей позолотой. Отличительными особенностями наделены украшения, ленты, форма короны и лотосовый престол. Зубцы короны имеют форму буддийских драгоценностей — ратн.

Желтый Джамбхала с двумя руками может изображаться с праджней, ее атрибуты — капала и карттрика. Его праджней является Васудхара, богиня богатства. В коллекции Эрмитажа имеется скульптура XIX в., изображающая двурукого Джамбхалу с праджней, тибето-китайского стиля, атрибут лимон из правой руки утрачен (рис. 7, инв. № У-1139, выс. 11,5 см).

Желтый шестирукий и трехликий Джамбхала относится к кругу Гухьясамаджи. Двумя основными руками он обнимает праджню. В правых руках он держит лимон и меч, в левых — мангуст и лотос. У праджни четыре руки, ее атрибуты — мангуст, лотос, лимон и меч [Five Hundred, 1995, 358].

Желтый четырехрукий Вайшравана (тиб. *sras-rgyal-ba khyu-mchog*) восседает на лотосовом престоле в позе лалитасана, у него четыре руки, в основных он держит чашу с драгоценностями, жезл и мангуста [Ibid., 366].

Еще один Вайшравана (тиб. *sras-gar mkhan-mchog*) с телом желтого цвета имеет сложную иконографию: он гневный, восседает на лотосовом престоле в позе лалитасана, с шестнадцатью руками, в основных — ваджра и колокольчик, в правых — чакра, ратна, лотос, аркан, стрела, топор; в левых — трезубец, мангуст, лотос, мухогонка, капала, лук и особый вид жезла с шелковой подвеской [Ibid., 366].

Рис. 7. У-1139

Рис. 8. КО-1628

Иногда встречается иконография красного Вайшраваны, держащего двумя руками перед ликом раковину. Эта форма называется «высшая речь» [Ibid., 348]. Его окружают шестнадцать якшей, также с раковинами в руках. Образ красного Джамбхалы с двумя руками и праджней относится к школе Сакья. Его атрибуты — мангуст и чинтамани, Васудхары — капала и чинтамани [Ibid., 362].

Иконографическая форма шестирукого Джамбхалы с телом красного цвета относится к традиции школы ньингма, а именно тертона Трапа Нгонше (тиб. *grwa-pa mngon-shes*), жившего в XI в. В основных руках Джамбхала держит мангуста, в правых — чинтамани и стрекало, в левых — капалу и аркан [Ibid., 363].

Кроме того, существует гневная форма Вайшраваны черного цвета, стоящего в позе алидха, у него две руки, в правой — жезл, в левой — ступа. Его окружают восемь нагов [Ibid., 351].

Образы Вайшраваны встречаются в Монголии. Как правило, монгольские храмы получали название в зависимости от местности. Но в некоторых местах храмы посвящали и разным божествам. Так, небольшой храм Вайшраваны был построен в 1922 г. в Архангайском аймаке. В нем лама проводил службы, посвященные этому божеству, раз в году в течение трех-пяти дней [Монголын сүм, 2009, 228]. В коллекции Эрмитажа имеется скульптура школы Дзанабадзара, изображающая черного Джамбхалу, гневного, с оскаленными клыками, в правой руке он держит капалу, в левой — мангуста (рис. 8, инв. № КО-1628, выс. 21,5 см). В прическе божества находится Будда Ратнасамбхава.

Скульптура характеризуется монументальностью, экспрессией в сочетании с приземистой фигурой божества, свойственной низшим божествам буддийского пантеона. Она покрыта горячей позолотой высокого качества. К традиционной иконографии божества добавлена большая ваза, наполненная драгоценностями и находящаяся у левой ноги Джамбхалы.

В коллекции Эрмитажа имеется ксилографическая доска (рис. 9, инв. № КО-1527, размер 50 х 41 х 3,5 см) с изображением Вайшраваны, восседающего верхом на льве в традиционной иконографии. Эта доска была изготовлена в Агинском дацане. Таким образом тиражировали образы божества в большом количестве.

В **Японии** Вайшравана почитается как один из семи богов счастья, он известен под именем Бисямонтэн. Бог богатства и сокровищ, страж севера, он наказывает зло, лечит болезни, изгоняет демонов, символизирует

Рис. 8. КО-1527

достоинство, популярен среди военнослужащих и докторов. Он был канонизирован в VIII в.

Бисямонтэн — покровитель воинов, поэтому одет в воинские доспехи, в правой руке держит жезл. В другой руке у него маленькая пагода, в которой находятся сокровища. Бисямонтэн входит в четверку небесных стражей (Тамонтэн), и он самый сильный из них. Поскольку Бисямонтэн является покровителем воинов, он часто ассоциируется с синтоистским божеством Хатиманом — богом войны. В камакурский период синтоистское святилище Цуругаока Хатимангу было основным храмом, где воины испрашивали удачи в бою. Еще с тех времен при храмовом комплексе обитает огромное количество голубей, а сам комплекс Цуругаока Хатимангу является местом паломничества.

Четырех небесных стражей располагают или в пределах ворот, ведущих к храму, или вокруг главной святыни, либо в углах помещения для обрядов. Согласно японским верованиям, Бисямон не только хранит несметные богатства, но и способствует их приумножению.

Существует легенда начала XIII в. о голодающем мужчине, который молил о помощи Бисямона. «Его навестила женщина и дала ему миску риса. Сколько бы он из нее ни брал, рис снова возвращался в прежнем количестве. По неизвестной причине через несколько месяцев миска опустела. Когда он снова помолился Вайшраване, женщина снова появилась и дала ему письмо. Она повелела мужчине доставить его одному человеку. Этот человек оказался великаном-людоедом. Чудище дало мужчине полный мешок риса. На этот раз мешок тоже не пустел. Местный правитель узнал о мешке и потребовал, чтобы ему принесли его. Мужчина не мог отказаться. Но мешок тут же опустел. Когда правитель вернул его мужчине, он снова наполнился».

Бисямон явился принцу Сётоку Тайси (574–627), когда тот сражался с взбунтовавшимся Мононобэ-но Морией (умер в 587 г.). Сражение проходило у горы Сиги неподалеку от г. Нары, и принц одержал победу. На завоеванной территории были построены крепость и храмы, посвященные Бисямону, чтобы защитить ее от дальнейших нападений. Этот бог потом явился, чтобы благословить полководца Саканоуэ-но Тамурамаро (758–811) перед одной из решающих битв. В благодарность за свою победу тот тоже построил храм, но на этот раз — в пещере в Токкоку. Это святилище тоже было посвящено Бисямону. Оно было воздвигнуто в 801 г., и там было сто восемь статуй бога. Много лет спустя храм был уничтожен по-

жаром. В 1967 г. он был перестроен, и теперь там находится двадцать семь статуй Бисямона [Frédéric, 1992, 244–246].

Таким образом, культ Вайшраваны получил распространение в разных буддийских странах, у него легко узнаваемая иконография в качестве локапалы и достаточно много образов в форме бога богатства.

Литература

1. Краткая история, 2009 — Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон. Улаанбаатар: Admon, 2009. (Краткая история монгольских храмов и монастырей.)
2. Самосюк, 2006 — Самосюк К. Ф. Буддийская живопись из Хара-Хото XII–XIV вв.: каталог. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2006.
3. Bhattacharya, 1968 — Bhattacharya B. The Indian Buddhist Iconography. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1968.
4. Five Hundred, 1995 — Five Hundred Buddhist Deities / Compiled by Tachikawa M., Mori M., Yamaguchi Sh. Osaka: National Museum of Ethnology, 1995.
5. Frédéric, 1992 — Frédéric L. Les Dieux du Bouddhisme (Guide iconographique). Paris: Flammarion, 1992.
6. Stein, 1907 — Stein A. Ancient Khotan. Vol. I–II, Oxford, 1907.
7. The Silk Road, 2004 — The Silk Road: Trade, Travel, War and Faith. London: British library, 2004.
8. Tissot, 1987 — Tissot F. Les arts anciens du Pakistan et de l'Afganistan. Paris: Desclée de Brouwer, 1987.
9. Zwalf, 1996 — Zwalf W. A Catalogue of the Gandhāra Sculpture in the British Museum. Vol. I–II, London: British Museum Press, 1996.

Ерохин Б.
Санкт-Петербург

Краткое описание основных буддийских достопримечательностей Сиккима

Природа гималайского княжества, присоединенного к Индии лишь в 1975 г., считается одной из красивейших в мире. В тибетских описаниях это гималайское княжество признается одной из скрытых, полумистических стран *(беюл),* которые могут, для блага буддистов, быть открыты только обладающими прозрением ламами. Это так и произошло: сначала Гуру Ринпоче, отбывая из Тибета на континент ракшасов, заложил множество сокровищ Учения, богатств и священных объектов и совершил пожелания о благополучии этих мест, благословив своим присутствием четыре пещеры по сторонам света с центром в Ташидинге. Более близким к нашему времени открывателем «врат» в эту местность стал Ригдзин Годемчен (Нгёдруб Гьялцен, 1337–1408, основатель школы Джангтер в традиции Ньингма).

Народность лепча из Ассама или Мьянмы заселили эти пригималайские долины в XIII в. Спустя три столетия сюда же пришли обитатели Кхама — Восточного Тибета, сейчас называющие себя *бхутия*. До 1641 г., когда в Плодородной Долине (тиб. *Дреджонг*) появились три могучих и обаятельных ламы традиции Ньингма, эта страна рассматривалась тибетцами как варварская. Ламы торжественно возвели на трон первого Чёгьяла Сиккима — с этого и началась буддийская история княжества. Эта церемония заключалась в возведении трона и ступы, в которую были заложены камни и земля из всех регионов княжества. Затем Пхюнцог Намгьял (1604–1670), потомок тибетского царя Трисонга Децена, был провозглашен вселенским монархом Дхармы (чакравартином) [Steinmann, 2013, 117–138]. Тремя ламами были Лхацюн Ченпо Намкха Джигме (1597–1653), мастер Дзогчен и автор знаменитого Огненного подношения Риво Сангчё; Кюнту Зангпо из Катхога в Кхаме; и Нгадак Семпа Пхюнцхог Ригдзин (1591–1656) из монастыря Дордже Драг в до-

лине Ярлунга [Vandenhelsken, 2003, 56; Ngodup, 2003a, 26–27]. Впоследствии резиденция Чёгьяла была перенесена из Юксома в Рабденце.

Рис. 1. Великий йогин Лхацюн Ченпо, широко распространивший буддизм в Сиккиме. Статуя из храма Санг-нгаг Чёлинг, Западный Сикким (здесь и далее — фото автора)

В современной столице штата **Гангтоке**, находящейся на высоте 1400–1700 м, на вершине горы в центре расположен княжеский дворец с их семейным храмом **Цуклаг-кханг** (доступен для посещения раз в году; здесь провел свои последние годы видный ньингмапинский лама Джамъянг Кхьенце Чёкьи Лодрё, 1893–1959). Выше по хребту видна телевизионная вышка, у подножья которой находится монастырь Ньингма **Энчей**, связанный с традицией Дилго Кхьенце Ринпоче. За ним следуют площадки для любования окрестностями и снежными вершинами Канченджанги (правильнее — Гангчен Дзёнга, «Пять Снежных Сокровищ», 8586 м, третья по высоте гора в мире), когда они не закрыты облаками. На восточном склоне гряды стоит небольшой **монастырь Баром Кагью**.

Канатная дорога, из вагончика которой открываются великолепные виды на город и окрестности, связывает правительственные учреждения близ дворца с **Институтом тибетологии**, в котором хранится богатая коллекция ритуальных предметов, тханок, рукописей и обширная библиотека тибетской литературы. Институт, основанный последним Чёгьялом Сиккима, известен также своей исследовательской научной работой в публикациях своего бюллетеня. С ним соседствует **монастырь Гуру Лхакханг —** важный Институт высшего образования Ньингма во главе с известным Додрубченом Ринпоче IV, держателем учений Джигме Лингпы. Здесь за большой ступой Усмирения Демонов (Дюдюл) имеется магазинчик с книгами, изображениями и большим выбором заговоренных амулетов на все случаи жизни и смерти.

В 26 км к юго-западу, видимый из Гангтока на другой стороне долины, находится знаменитый **монастырь Румтек —** резиденция Кармапы XVI Ранджунга Ригпе Дордже после его эвакуации из Тибета. В центре двора возвышается каменная стела — копия находящегося в центральном Тибете в Цурпху письменного свидетельства основания монастыря. Над пышным Залом собраний с фресками, выполненными в стиле карма-гадри, изображающими 16 Старейшин и 12 деяний Будды, находится небольшой зал, где за стеклянной перегородкой можно увидеть Золотую ступу

Рис. 2. Осенняя дорога в верховьях долины Лачен, северный Сикким

с реликвиями Ранджунга Ригпе Дордже. Также видны наполненные реликвиями большие статуи держателей линии этой традиции, Кармап и Шамарп. В этих помещениях скрыты многие сокровища духовного и материального свойства традиции Карма Кагью, беглому перечислению которых английский путешественник отводит несколько страниц своих воспоминаний [Richardson, 1982, 31–34].

Выше по склону стоит *шедра* — институт буддийских наук с большим храмом наверху, построенный Джамгоном Конгтрулом III (1954–1992) — одним из четырех главных держателей традиции и перерождением знаменитого ученого XIX в. Рядом с ним — запущенный, необитаемый домик Кармапы, чуть ниже — еще один храм, далее по тропе у ручья стоит Ступа Нисхождения с небес Тушита, а на склоне горы — отшельнический центр.

Печальный раскол, вызванный несогласием двух иерархов школы Карма Кагью, Шамарпы и Ситупы, относительно семнадцатого перерождения Кармапы, привел к многолетнему противостоянию последователей двух кандидатов, что также отражается в атмосфере Румтека. Столкновения начала 1990-х гг. в монастыре привели к вмешательству индийской армии и полиции, так что сейчас для посещения иностранцам необходимо предъявлять паспорт и разрешение на посещение Сиккима. Ни один из претендентов не может ни занять трон своего предшественника, ни вступить в обладание Черной короной, символом духовной власти Кармап, и другими хранящимися здесь реликвиями, сама судьба которых находится под вопросом. Тринле Тхае Дордже (род. 1983), выбранный Шамарпой, живет в Дели, и находящиеся под китайским влиянием сикимские власти препятствуют выполнению решений индийских судов о передаче Румтека во власть Фонда Кармапы, который его поддерживает. Оргьен Тринле Дордже (род. 1985), кандидат Ситупы, живет в монастыре Гьюто близ Дхарамсалы; он был признан Далай-ламой XIV, и благодаря этому получил широкое признание во всем мире, однако множество сомнительных моментов политического, финансового и даже биологического характера препятствуют его официальному признанию со стороны центральных властей Индии. Эта полемика широко освещалась в печати (сотни публикаций только в индийской периодике) и монографиях и составляет предмет отдельных исследований [Wong, 2009; Curren, 2009; Martin, 2001; Urendra, 2000; Ленерт, 2004].

В двух километрах ниже нового монастыря расположен **Старый Румтек**, служивший резиденцией Кармапе XVI в первые годы после его прибытия в Сикким. Основание этого монастыря приписывают Кармапе IX Вангчугу Дордже (1556–1603), и это делает его самым старым монастырем в Сиккиме, что маловероятно. Сиккимские источники считают, что строительство Румтека произошло благодаря покровительству Чёгьяла IV в 1734 г. [Ecclesiastical, 2012]. Кармапе XII (1703–1732) также приписывается основание этого монастыря [Тринле, 2009, 170–171, где упоминаются его путешествия по Непалу и Ассаму]. Здесь особенно сильное впечатление производит комната Защитников позади главного храма.

По дороге в Румтек находится **резиденция Кхандро Ринпоче** (Кагью — Ньингма) — одно из воплощений Бодхисаттвы в женском теле, а также роскошный монастырь **Зурманг Кагью** (1992 год постройки) на соседнем склоне, в местечке **Лингдум** (20 км от Гангтока). В главном храме по сторонам величественной статуи Шакьямуни находятся впечатляющие скульптуры Падмасамбхавы и Кармапы XVI. Здесь также есть большой институт.

Дорога к северу от столицы штата ведет к границе с Тибетом в районе Сакья. Начиная от Гангтока, следуют развалины **Тумлонга**, третьей по счету столицы княжества (XIX в.), находящиеся около деревни **Пходонг**, с ее монастырем традиции Карма Кагью 1740 года постройки, с большой статуей Кармапы IX. В 30 минутах ходьбы — ньингмапинский **Лавран** (1884), а далее к северу находятся бонский **Манган** и стоящий в долине на противоположной стороне Тисты **Толунг**. В **Чунгтханге** (здесь есть еще один ньингмапинский монастырь) разветвление трассы приводит в долины **Лачунг** и **Лачен** с их уже определенно тибетской атмосферой и двумя монастырями в каждом селении. В 67 км от Лачена

Танцы Лам — неотъемлемая часть празднования Нового года в гималайских монастырях. Монастырь Энчей, Гангток, 25.12.2008 (слева), монастырь Старый Румтек, 26.12.2008 (справа)

в верховьях долины в местечке Цопта расположено важнейшее место паломничества **Дордже** (или Чёртен) **Ньима** (Солнце-Алмаз), связанное с Йидамом Лошадиное Ржание (Хаягривой) и Падмасамбхавой; частью Чёртена Ньимы является высокогорное озеро Гурудогмар. Многочисленные места почитания в этой местности, лежащие на границах Индии, Непала и Тибета, считаются северными вратами в Чистую страну Будд — Сикким, а специализация этого места — в его эффективности очищения кармы тяжелейших преступлений, а особенно — инцеста (понимаемого в тибетском обществе весьма широко) [Boord, 2003, 34–53; Buffertrille, 2004, 5–6]. Для посещения иностранцами этого района, расположенного всего в 5 км от границы с китайским Тибетом, необходимы специальное разрешение МВД (Home Affairs Office) в Дели и особое дорогостоящее обеспечение. По местному разрешению иностранцы могут доехать только до Тханго [Betts, 2014, 351–352].

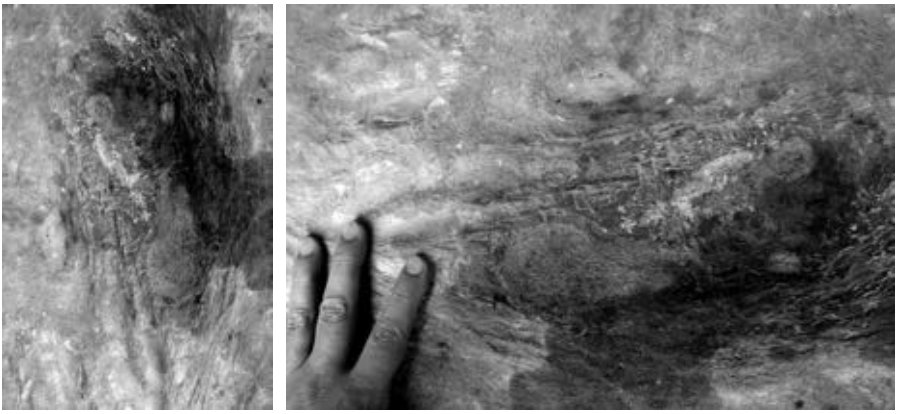
Районы к востоку от Гангтока для буддийского паломника малоинтересны, за исключением монастыря традиции **Сакья** (Са-Нгор Чёцхог) в местечке Ронгьек, основанного в 1961 г. Людингом Ринпоче. К тому же приграничные запреты не позволяют иностранцам заезжать далеко в эту сторону.

В **Западном Сиккиме** находится наибольшее число доступных буддийских мест.

В двух километрах от **Пеллинга** в диаметрально противоположных сторонах расположены два интереснейших старинных монастыря.

Первый, **Пемаянгдзе** (Богатая Лотосами Вершина, основан в 1705 г., высота 2 100 м, школа Миндрол-линг) — один из самых пышных монастырей Сиккима. Он был построен как государственный храм в километре от **Рабденце**, хронологически второй столицы княжества в 1640–1814 гг. Ламы этого монастыря, в наши дни большей частью ведущие семейный образ жизни, совершали важнейшие государственные обряды возведения на трон, бракосочетаний, похорон и другие публичные церемонии наряду с личными посвя-

Отшельнический центр Санг-нгаг Чёлинг, Западный Сикким



Отпечатки ноги Гуру Ринпоче около Зилнён-гомпы, Западный Сикким

щениями и естественным образом были тесно связаны с королевским семейством [Vandenhelsken, 2003, 58–63]. Главное здание в отчетливо сиккимском стиле, имеющем много общего с бутанской архитектурой, производит впечатление величия и мощи. На трех этажах здания — храмы со старинными, в потеках от протечек, выразительными фресками, библиотекой и трехмерной моделью Чистой страны Падмасамбхавы (Зангтхог Палри) наверху. На стенах этой комнаты — современные изображения 84 *махасиддхов*, линия передачи, *Йидамы* и Защитники линии. Пемаянгце окружен оригинальными домиками и особняками из плит, принадлежащими связанным с монастырем семействам. Из монастыря, как и от развалин Рабденце в километре внизу, где также находится музей с археологическими находками, открывается вид с птичьего полета на всю долину Западного Сиккима.

Ниже монастыря располагается несколько ступ с троном супруги кхенпо монастыря Миндрол-линг в Центральном Тибете, дававшей здесь, а не в монастыре, учения насельникам, в силу запрета женщинам появляться в монастыре [Ibid., 64].

Второй монастырь расположен на горе к западу от Пеллинга и романтично называется **Санг-нгаг Чёлинг** — «убежище тайных мантр». Он был основан главным из трех лам — основателей союза государственности и буддизма Лхацюном Ченпо в середине XVII в. и представляет собой тихий отшельнический центр, храмы которого наполняют выразительные статуи явившихся самому основателю Йидамов и Будд [Ecclesiastical, 2012].

Круговая поездка в Западном Сиккиме следует по склонам вокруг реки Рангит. Вскоре после Пеллинга дорога проходит около **бонского монастыря**, а около водопада Сангье показывают самовозникший образ Алмазной Дакини. На расстоянии дневного перехода от священного

Ступы в Ташидинге, Западный Сикким

озера **Катчепери** (название происходит от имени Качё Палри, чистой страны Алмазной Дакини [Mullard, 2003, 17–8]) расположена **западная пещера Великого Блаженства**, благословленная Падмасамбхавой; ответвление ведет к монастырю **Мелир**.

Юксом — первая столица княжества Сикким. Здесь в 1642 г. (дата по Королевской хронике 1908 г. [chos rgyal, 2003]. В [Dujom, 1991, I, 820] приводится другая дата — 1646 г.) Пхюнцог Намгьял был провозглашен первым Дхарма-владыкой страны, и таким образом было положено начало династии. Сейчас на этом месте находится парк Норбуганг с каменным троном, где имело место это событие, со ступой и храмом. В самой деревне имеются монастыри **Каток Осал-линг** близ пруда, связанного с именем ламы-основателя XVII в., и **Нгагдак Джангчхуб Чёлинг**, а в стороне на горе (3 км) — монастырь **Дубди**, первый из основанных правителями страны. Развалины резиденции князей, на выезде из селения, известны как Траши Тенка.

Юксом считается «вратами» треков к подножью третьей по высоте горы мира Кангченджанги с ее четырьмя пиками-сестрами. В этом же районе еще недавно проницательные ламы — такие как Трюлшиг Лингпа, — искали чистые страны бессмертия. В этой стороне, близ непальской границы, находятся монастыри **Ринченпонг** и **Рисум** — последний неподалеку от входа в эту скрытую от глаз обычных людей, размером втрое больше самого Сиккима, область Демошонг [Shop, 2011, 81–82].

В 20 км южнее Юксома находится «духовное сердце» Сиккима — монастырь **Драгкар Ташидинг.** Гуру Ринпоче изложил здесь один из важнейших текстов традиции Ньингма «Лама Гонгдю» («Краткое изложение замысла Ламы»), затем Ригдзин Годемчен в XIV в. основал здесь и поблизости медитационные центры. После того как Лхацюн Ченпо открыл здесь важный текст традиции Дзогчен, это место было названо центром «официально открытой» Чистой страны. В главном храме Траши Гелег, основанном Нгадаком Семпой Ченпо (1591–1656, традиция Джангтер — Ньингма), хранится чаша с нектаром благословления, который раздается всем желающим раз в год в полнолуние первого лунного месяца во время всенародного праздника, когда собираются тысячи паломников. Драгоценный сосуд был изготовлен по приказанию Падмасамбхавы для особо-

Гигантская статуя Падмасамбхавы в Намчи

го посвящения на одиннадцатиликого Авалокитешвару, и заполняющий его нектар благословлен всеми Буддами. Во время церемонии из сосуда набирают три чашки и столько же вливают, но уровень жидкости меняется год от года, а также теряет или приобретает прозрачность; по этим знакам определяется урожайность или несчастья будущего года. Ваза была открыта как сокровище в XVI в. и перешла по наследству основателю Ташидинга [Ngodub, 2003a, 27–29], чьи останки также хранятся в ступе на алтаре. В последнем храме ряда, Гьякаре, на первом этаже на фресках, выполненных бутанскими художниками, представлены восемь аспектов Гуру Ринпоче и основные Йидамы традиции.

Рядом с этим храмом — площадка с множеством ступ восьми основных видов; главная, приносящая освобождение от страданий через простое ее лицезрение, была построена Лхацюном Ченпо и содержит реликвии не только Будды и Шарипутры, но и многочисленных великих учителей всех традиций тибетского буддизма, большей частью — Ньингма, Карма Кагью и Бона. Из реликвий самых известных деятелей в описании содержимого чаши ступы упоминаются Гараб Дордже, Сангье Лингпа, Кава Палцег, царь Трисонг Децен, Тилопа, Миларепа, Гампопа, Тангтонг Гьялпо и многие другие. Значительную часть списка на девяти страницах составляют останки и волосы многих Кармап — III, VII, IX, X [Mullard, 2003, 18–20]. Эти ступы окружены стеной, обложенной сотнями плит с ярко раскрашенными изображениями Будд и мантр; их создатель, годами трудившийся над ними в хижине, прилепившейся к ограде, скончался в октябре 2015 года.

Внизу монастыря находится дорожка к пещере 108 мирных и гневных божеств промежуточного состояния *бардо*, освященная медитацией Гуру Ринпоче. Рядом с главной тропой, ближе к вершине, лежит слоистая скала, представляющая собой спрессованные листы Дхармы, как сообщает надпись на ней.

Зилнён-гомпа, выше района базара Ташидинга (пеший подъем занимает около двух часов), знаменита тем, что здесь в радужном свете растворился Ригдзин Годем [Boord, 2003, 32]. Тишину и покой этого редко посещаемого монастыря пронизывают ясность и умиротворенность.

Статуя Кармапы XVI в святилище монастыря Румтек

На склоне ниже главного храма в крохотном домике у тропы виден ясный отпечаток босой ноги Гуру Ринпоче.

В северном направлении от Ташидинга находится еще одна из четырех пещер Сиккима, благословленных присутствием Падмасамбхавы, — **Сердце Божественной Горы**. Здесь Легден Дордже (1512–1625) обнаружил сокровище-терма Будды Безграничной Жизни [Ngodub, 2003a, 26], и еще многие сокровища предстоит открыть [Boord, 2003, 50]. Маршрут для отважных первооткрывателей в 2007 году был таков: Ташидинг — Гангьеп — Лабданг (последний также называется Гурунг Басти, в 20 км езды на джипе). Далее следует идти по тропе через реку Релли-чу протяженностью 13 км, с зоной оползней, до безлюдного пристанища Дак-бангалоу, где можно переночевать. До пещеры остается 2 км трудной тропой. В комплексе из четырех пещер на обрыве главной является первая. В кратком ее описании, в лабиринте туннелей, заканчивающихся алтарями, фигурируют самовозникшие в камне образы Вайшраваны, окруженного еще восемью божествами богатства; Алмазной Мудрости в окружении пяти других Дакинь; Амитаюса в окружении аспектов долгой жизни (центральный грот); Алмазного Кинжала со свитой в северной стороне [Verma, 2007].

Из Ташидинга на перевале противоположного хребта хорошо виден городок **Раванг-ла**, расположенный на перевале. 40-метровая статуя Будды, заполненная его реликвиями из двенадцати стран Азии и Европы, украшает парк, в плане воссоздающий символ *инь-ян* [Relics, 2002], на склоне над улицами, где каждое второе здание — гостиница.

В 4 км имеется также небольшой, старинный монастырь **Долинг** (Ньингма), в 5 км в деревне **Кьезинг** — Бонпо-гомпа и монастырь Тумлонг, основанный в 1840 г. В часе ходьбы от него находится еще одна **пещера Падмасамбхавы — Тайная** (на востоке), известная местным как **Сангмане-гомпа**, или Мирного Белоликого, с большой статуей Гуру Ринпоче. Пещера весьма глубока и наполнена многочисленными саморожденными изображениями пяти глав Будда-семейств и сотнями образов других Бодхисаттв и сочувственных излучений [Ngodup, 2003b, 79–80].

Раланг-гомпа с многолюдным институтом находится в 13 км от Раванг-ла и состоит из двух монастырей: старинного, основанного при Кармапе XII в первой половине XVIII в. [Relics, 2002, 11], и современного, построенного Гоширом Гьялцабом Ринпоче (род. 1954, Карма Кагью).

Самая часто посещаемая пещера Гуру Ринпоче — **Тайного места Дакини** (Кхандро Санг-пхуг, южная) находится рядом с храмом, ступой и горячими источниками (Таттапани) прямо на берегу реки в 5 км от Легшипа напротив трассы в сторону Джоретанга и Мелли. Здесь «…богини *ма мо* и *дакини* собираются, подобно облакам» [Boord, 2003, 50]. Над входом можно увидеть очертания монахини, которую Падмасамбхава обратил в камень, таким образом освободив ее. Десятиметровый туннель ведет в небольшую пещеру с отпечатками Драгоценного Учителя — его головы в шапке Пандиты и Лотосового убора. Ниже по течению реки также имеются следы ног в камне, а также запечатленнго на валуне демона, которого Гуру Ринпоче поймал здесь и перенес в пещеру.

Близ границы с Индией около **Намчи** в начале 2000-х годов были построены 45-метровая **статуя Гуру Падмасамбхавы** и 33-метровая — Шивы (соответственно в 7 и 6 км от центра города). Неподалеку от статуй также находятся монастыри **Нгадак** и **Дечен**. Пропускной пункт в западную Бенгалию в этой части границы расположен только в городке Мелли.

Литература

1. Ленерт, 2004 — Ленерт Т. Жулики в рясах. СПб: Алмазный путь, 2004.
2. Тринле, 2009 — Тринле, Карма. История Кармап Тибета. Москва: Алмазный путь, 2009.
3. Betts, 2014 — Betts, Vanessa; McCulloch, Victoria; Baker, Alex. Indian Himalaya Footprint Handbook: Includes Corbett National Park. Darjeeling, Leh, Sikkim. Bath—Connecticut: Footprint Travel Guides, 2014.
4. Boord, 2003 — Boord, Martin J. A Pilgrim's Guide to the Hidden Land of Sikkim Proclaimed as a Treasure by Rig 'dzin rgod kyi ldem 'phru can // Bulletin of Tibetology. 2003. Vol. 39. No. 1. Pp. 31–53.
5. Buffertrille, 2004 — Buffertrille, Katia. Pilgrimage and Incest: the Case of Chorten Nyima (mChod rten nyi ma) on the Tibeto-Sikkimese Border // Bulletin of Tibetology. 2004. Vol. 40. No. 1. Pp. 1–38.
6. chos rgyal, 2003 — chos rgyal mthu stobs rnam rgyal dang rgyal mo ye shes sgrol ma. 'bras ljongs rgyal rabs. sgang tog: tsuglakhang, 2003.
7. Curren, 2009 — Curren, Erik D. Buddhas not smiling. Uncovering corruption at the heart of Tibetan Buddhism today. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009.
8. Dujom, 1991 — Dudjom Rinpoche, Jigdrel Yeshe Dorje; Gyurme Dorje; Kapstein. Matthew. The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Vol. I–II. Boston: Wisdom Publications, 1991.
9. Ecclesiastical, 2015 — Old Rumtek Monastery "Karmachokhor Thubtenling" (1734 A.D.) // Ecclesiastical Affairs Dept. [Электронный ресурс]. URL:

http://www.sikkimeccl.gov.in/History/Monasteries/East/OldRumtek.aspx. Last update: March 4, 2015. Дата обращения: 29.07.2016.

10. Martin, 2003 — Martin, Michele. Music in the Sky. The Life, Art, and Teachings of the 17th Gyalwa Karmapa Ogyen Trinley Dorje. Ithaca, New York: Snow Lion, 2003.
11. Mondal, 2009 — Mondal, Ramen. Eight eras of Indian history unearthed in Bangarh // The Telegraph [Электронный ресурс]. Calcutta, India. 2009. Thursday,May14.URL:http://www.telegraphindia.com/1090514/jsp/siliguri/story10954127.jsp. Дата обращения: 10.08.2016.
12. Mullard, 2003 — Mullard, Saul. Brag dkar bkra shis shings kyi sku 'bum: the text, the author, the stupa and its importance in the formation of religious politics in Sikkim // Bulletin of Tibetology. 2003. Vol. 39. No. 1. Pp. 13–24.
13. Ngodub, 2003a — Ngodub Dokhampa, Rigzin. Origins of the Bumchu (bum chu) of Drakar Tashiding (brag dkar bkra shis sdings) // Bulletin of Tibetology. 2003. Vol. 39. No. 1. Pp. 25–30.
14. Ngodup, 2003b — Ngodup Dokhampa, Rigzin. sBas yul 'bras mo ljongs: the Hidden Valley of Sikkim // Bulletin of Tibetology. 2003. Vol. 39. No. 1. Pp. 75–86.
15. Relics — Relics Of Buddha.com [Электронный ресурс]. URL: http://relicsofbuddha.com/eng/page2.htm. Дата обращения: 09.08.2016.
16. Richardson, 1982 — Richardson, Hugh E. Memoiries of Tshurphu // Bulletin of Tibetology. 1982. Vol. 18. No. 1: Karmapa Commemoration Volume. Pp. 31–34.
17. Shop, 2011 — Shop, Thomas K. A Step Away from Paradise. A Tibetan Lama's Extraordinary Journey to a Land of Immortality. New Delhi: Penguin Ananda, 2011.
18. Steinmann, 2013 — Steinmann, Brigitte. The opening of the sBas Yul 'Bras mo'i gshongs according to the Cronicle of the Rulers of Sikkrim // McKay, Alex (ed.). Pilgrimage in Tibet. London and New York: Routledge, 2013.
19. Urendra, 2000 — Urendra. Orgyen Trinley is an adult // Amar Ujala (Hindi). 2000.
20. Vandenhelsken, 2003 — Vandenhelsken, Melanie. Secularism and the Buddhist Monastery of Pemayangtse in Sikkim // Bulletin of Tibetology. 2003. Vol. 39. No. 1. Pp. 55–73.
21. Verma, 2007 — Verma, S. Sikkim Guide Blogspot [Электронный ресурс]. URL: http://sikkim-verma-travels.blogspot.com.ee/2007/08/caves-of-sikkim.html. Дата обращения: 30.07.2016.
22. Wong, 2009 — Wong, Sylvia. The Karmapa Prophecies. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009.

Иванов Д. В.
Санкт-Петербург

История некоторых буддийских предметов из частного собрания великого князя Александра Михайловича после революции

Посмотрите на нашего Будду, — подтрунивал брат Михаил: ему в цивилизованном обществе не по себе.

Новое прозвище льстило моему самолюбию, хотя и не делает большой чести божественному учителю.

А. М. Романов. Книга воспоминаний

Одним из наиболее интересных и противоречивых периодов отечественной истории являются события, последовавшие за Февральской и Октябрьской революциями 1917 г. Революция и смена государственной власти поставили вопрос о судьбе и принадлежности огромного количества предметов искусства, в том числе буддийских культовых предметов, хранившихся в многочисленных частных собраниях в Петрограде и его окрестностях.

Решение этих вопросов было поручено организации, которая неоднократно меняла названия, а мы в дальнейшем будем называть ее Художественной комиссией или Музейным фондом.

Еще в июне 1917 г. при Зимнем дворце была сформирована художественно-историческая комиссия, в августе 1918 г. она стала именоваться Художественной комиссией по охране памятников искусства и старины Наркомпроса РСФСР, в ноябре 1918 г. была переименована в Отдел по охране, учету и регистрации памятников искусства и старины, а с ноября

1921 г. — в Государственный музейный фонд Петроградского (затем Ленинградского) отделения Главнауки Наркомпроса РСФСР [Прищепова, 2000, 85–86]. Просуществовала эта «контора» до 1929 г., а задачей организации была преимущественно экспроприация произведений искусства и антиквариата из частных дворцов, особняков и квартир Петрограда и дальнейшее перераспределение этих предметов по музеям, различным создаваемым советским административным учреждениям и даже сельским клубам!

Наше внимание к деятельности музейного фонда привлекла работа по атрибуции и датировки буддийских экспонатов, хранящихся в фондах Музея антропологии и этнографии (МАЭ). В ходе этой работы были выявлены: бронзовое изображение Амитаюса, которое может быть отнесено к сино-тибетскому искусству и датировано периодом Сюаньдэ (1426–1435), а также бронзовая статуэтка Амитаюса, датированная нами концом династии Цин. Этим скульптурам был посвящен наш доклад на Радловских чтениях в 2009 г. [Иванов, 2009, 214–215]. Полагая, что полноценная атрибуция экспоната невозможна без изучения истории его поступления в музей, мы обратились к музейным документам и узнали, что скульптуры поступили в музей в 1920 г. от Музейного фонда. Целью дальнейшего исследования было определение имени собирателя. Учитывая, что предмет поступил к нам в музей в 1920 г. в разгар Гражданской войны и явно был экспроприирован из частного собрания, казалось, что разобраться и установить личность дореволюционного владельца будет невозможно, однако кое-что выяснить удалось.

В Центральном государственном архиве литературы и искусств г. Санкт-Петербурга (далее ЦГАЛИ) хранятся документы музейного фонда, а на некоторых экспонатах сохранились этикетки этой организации. Причем можно выделить несколько типов этикеток, которые соответствуют разным периодам существования музейного фонда. Некоторые этикетки содержат только название организации — «Инв. Худ. Ком.» или «Музейный фонд» — и номер предмета, другие — дополнительную информацию, которая может включать даже адрес. В ЦГАЛИ хранится Инвентарная книга художественных предметов музейного фонда, датированная 1928 г., однако, как нам удалось выяснить, в эту книгу были включены все предметы, которые когда-либо проходили через эту организацию начиная с 1917 г. Помогли нам в этом 18 фарфоровых декоративных изразцов из японской коллекции № 2932, хранящихся в настоящее время в Особой кладовой МАЭ. На этих изразцах, опубликованных А. Ю. Синицыным и датированных им периодом Мэйдзи (1868–1912), изображены знаменитые самураи [Синицын, 2009, 68–104]. А. Ю. Синицын отмечает, что на некоторых изразцах присутствуют номера, отличные от номеров МАЭ, которые он справедливо считает номерами музейного фонда [Синицын, 2009, 69]. Так, на фарфоровой пластине № 2932-20

имеется этикетка «Инв. Худ. Ком. № 197». В Инвентарной книге, хранящейся в ЦГАЛИ под № 197, значатся 18 изразцов японских, расписанных изображением борющихся воинов и конфискованных в 1918 г. из дворца великой княгини Ксении Александровны (ЦГАЛИ ф. 36, оп. 1, д. 446, л. 32). Необходимо отметить, что совпадают также размеры пластин из Особой кладовой МАЭ с размерами из Инвентарной книги (21,5 х 21,5 см).

Есть две этикетки с надписью «Инв. Худ. Ком. № 323 а, в» и на двух японских подсвечниках из якобы монгольской коллекции № 2951. В Инвентарной книге под № 323 числятся две японские башенки декоративные, материал: темная бронза. Размер: 21 х 8 см, изъяты из дворца великой княгини Ксении Александровны 18 ноября 1918 г. (ЦГАЛИ ф. 36, оп. 1, д. 446, л. 78). Учитывая, что наши подсвечники имеют форму ступы-пагоды, которая напоминает башенку, мы имеем полное совпадение описания, материала и размеров.

Возникает закономерный вопрос: кем была великая княгиня Ксения Александровна и как эти предметы могли у нее оказаться? Ксения Александровна Романова — дочь Александра III и родная сестра Николая II — родилась в Санкт-Петербурге в 1875 г., а в 1894 г. вышла замуж за великого князя Александра Михайловича. От этого брака родилось семеро детей, первым из которых была знаменитая красавица Ирина Александровна Романова (Юсупова) (1895–1970). В 1918 г., когда из ее дворца (ныне Государственная академия физической культуры им. Лесгафта) конфисковывалось имущество, великая княгиня находилась в своем имении в Крыму. В 1919 г. она эмигрировала из страны и скончалась в 1960 г. в Виндзоре (Великобритания). Однако, чтобы понять, как различные восточные предметы оказались во дворце Ксении Александровны, необходимо обратиться к личности ее мужа, великого князя Александра Михайловича, известного также как князь Сандро.

Александр Михайлович Романов (1866–1933), сын великого князя Михаила Николаевича и внук императора Николая I, был морским офицером, археологом-любителем, коллекционером. Увлекался восточными религиями и мистикой. В 1886–1889 гг. на корвете «Рында» совершил кругосветное путешествие, а в 1890–1891 гг. совместно со своим братом великим князем Сергеем Михайловичем совершил плавание на собственной яхте «Тамара» в Индию. В этой «экспедиции» их сопровождал знаменитый географ, натуралист, член-корреспондент Петербургской Академии наук Г.И. Радде*, который написал воспоминания «23 000 миль на яхте

* Густав Иванович Радде (1831–1903) — обладатель Золотой Константиновской медали, Золотой медали королевы Виктории Королевского географического общества, Демидовской премии. Принимал участие в многочисленных экспедициях по Сибири, Кавказу, Персии, Турции. Его именем названо село Радде

„Тамара“» [Радде, 1892–1893]. В 1893 г. Александр Михайлович совершил новое кругосветное путешествие на крейсере «Дмитрий Донской».

Мы можем с уверенностью предположить, что предметы из коллекции № 2951 были собраны именно великим князем Александром Михайловичем. Важно отметить, что из девяти экспонатов в так называемой монгольской коллекции три точно имеют китайское происхождение (два изображения Амитаюса и бронзовая статуэтка Пехара), два — японское, а четыре — индийское*, что совпадает с географией плаваний великого князя. Кроме того, вместе с восточными раритетами из дворца великой княгини Ксении Александровны были изъяты памятные доски о закладке военных кораблей (ЦГАЛИ ф. 36, оп. 1, д. 447, л. 259–260), а на собранные Александром Михайловичем средства в начале XX в. было построено 19 эскадренных миноносцев. Приобретение буддийских и джайнских культовых изображений соответствует также увлечению великого князя восточными религиями, что нашло отражение и в эпиграфе к данной статье, взятом из его мемуаров. К сожалению, необходимо отметить, что в книге воспоминаний, написанной в эмиграции, Александр Михайлович при описании своих путешествий большое внимание уделяет своему общению с дамами «полусвета» и различным «куртуазным» анекдотам, и в ней полностью отсутствует информация, способная прояснить точное время и место собирания предметов. Хотя, судя по описи его дворца, за время своих многочисленных вояжей на Восток ему удалось собрать одну из самых больших коллекций буддийских памятников из самых разных стран, уступающую, по всей видимости, только собраниям князя Эспера Эсперовича Ухтомского и Агафона Карловича Фаберже.

В заключение хотелось бы отметить, что эта статья проливает свет на историю собирания лишь небольшого количества экспонатов из дальневосточных коллекций МАЭ, однако мы надеемся, что работа по изучению деятельности музейного фонда будет продолжена как нами, так и другими исследователями.

Использованные документы

1. Опись — Опись коллекции № 2950.
2. Центральный архив — Центральный государственный архив литературы и искусств г. Санкт-Петербурга. Фонд № 36.

в Облученском районе Еврейской автономной области, а также множество видов животных и растений.

* В том числе три каменных скульптурных изображения джайнских Тиртханкар, которые были описаны как Будды!

Литература

1. Иванов, 2009 — Иванов Д. В. Два изображения Амитаюса // Радловский сборник. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 214–215.
2. Прищепова, 2000 — Прищепова В. А. Коллекции заговорили. СПб.: МАЭ РАН, 2000.
3. Радде, 1892–1893 — Радде Г. И. 23 000 миль на яхте «Тамара». Путешествие Великих князей Александра Михайловича и Сергея Михайловича. СПб.: Тип. Эдуарда Попе, 1892–1893.
4. Романов, 1933 — Романов А. М. Книга воспоминаний. Париж. Приложение к журналу «Иллюстрированная Россия». 1933.
5. Синицын, 2009 — Синицын А. Ю. Картины на фарфоровых пластинах (коллекция № 2932) из японского собрания МАЭ РАН в контексте японской традиции изображения знаменитых воинов и героев прошлого // Восточная Азия: Вещи, история, коллекции, тексты. Сборник МАЭ. Т. LV. СПб., 2009. С. 68–105.

Макарова Ю. С.
Саратов

О тханке «Пять Гобилха» из собрания Саратовского областного музея краеведения

Буддийская коллекция в Саратовском областном музее краеведения (СОМК) насчитывает более пятидесяти предметов, среди которых тханки*, мелкая пластика, ритуальные предметы и богослужебные книги. Данная коллекция была заложена в результате этнографических экспедиций в 1920–1930-е гг. под руководством П. С. Рыкова, известного ученого-историка, археолога, и В. И. Трофимова, этнографа. Большая часть предметов была передана из отдела калмыковедения Педагогического института (Саратовский государственный институт им. Н. Г. Чернышевского). Коллекция буддийской живописи частично атрибутирована, но не изучена.

Тханка «Пять Гобилха» (рис. 1; СОМК: инв. № СМК 4190) была привезена из калмыцкого буддийского храма Дунду-хурул в с. Ханата Малодербетского улуса (ныне п. Ханата, Малодербетский район, Республика Калмыкия), о чем есть пометка в инвентарной книге СОМК. Здесь велись этнографические исследования П. С. Рыкова, в его отчете говорится о продолжении работ в северо-калмыцких улусах Богоченосы, Абганеры и Ханата, что находятся к северу от г. Элиста [Рыков, 1931, 76]. Из книги И. В. Борисенко «Хурулы Калмыкии» мы узнаем, что Дунду-хурул был центром живописцев (зурачей). Также считается, что Дунду-хурул был одним из центров буддийской иконописи и металлического литья бурханов в калмыцкой степи [Борисенко, 1994, 4].

В книге тханкописца И. Г. Ковалева дано изображение и описание похожей буддийской иконы. Пять лха олицетворяют пять личных защитников человека, присутствующих с ним в течение всей жизни. Шанг-лха обитает под мышкой слева, Юл-лха — на макушке, Гра-лха — на правом

* Это наиболее распространенное написание, существуют также написания «тханка», «тангка», «тхангка». — *Здесь и далее прим. ред.*

Рис. 1. Тханка «Пять Гобилха»

плече, Сронг-лха — в сердце, Пхо-лха — под мышкой справа [Ковалев, 2012, 63]*.

Обратимся к описанию тханки из фондов СОМК. В центре изображено женское божество верхом на оленихе. Это богиня Мо-лха (тиб. *mo lha* — букв. «божество-мать»). На голове у нее пятилепестковая корона с красной лентой, волосы собраны высоким узлом на макушке в *джату* — прическу Бодхисаттвы. На ней красный шелковый халат с ярко-зелеными воротником и обшлагами рукавов. В правой руке — стрела, обращенная наконечником вниз, на вершине — орлиное оперение с зеркалом и спадающими шелковыми лентами синего, зеленого и красного цветов. В левой — зеркало. Нимб — зеленого цвета. В верхнем правом углу — Юл-лха (тиб. *yul lha* — букв. «божество страны, местности»), едет на белом коне, в доспехах, в руках лук со стрелой. Он защитник родного местообитания человека. Юл-лха исполняет желания, приносит успех, здоровье, счастье, мир в семье и обеспечивает благополучие во время поездок. В верхнем правом углу — Да-лха (тиб. *dgra lha* — букв. «божество-воин»), едет на белом коне, на голове — корона, одет в красный халат с зелеными обшлагами и воротником, держит копье со знаменем и лассо. Он защищает от врагов, воплощается как гуру или как ястреб, волк или дикий як. В нижнем левом углу — Пхо-лха (тиб. *pho lha* — букв. «божество-отец»), едет на белом коне, одет в красный халат с зеленым воротником и манжетами. В его правой руке — драгоценность, в левой — блюдо. Он защитник отцовской линии семьи и воплощается как любой мужчина — родственник отца. В нижнем правом углу — Срог-лха (тиб. *srog lha* — букв. «божество-жизнь»), на черном коне, облачен в доспехи. В его правой руке копье со знаменем. Он оберегает от безвременной смерти, от прекращения рода, дает долголетие и счастливую жизнь. Над головой центрального божества изображен

* Описание изображения соответствует культу индивидуальных хранителей человека — пятерицы божеств, почитавшейся в древнетибетской традиции бон, где важное значение придавалось божествам — хранителям материнской линии родства. Шанг-лха (букв. «дядя, брат матери») — это покровитель материнского рода. Вероятно, почитание предков матрилинейного рода исторически связано с полиандрией (брачный союз женщины с несколькими мужчинами, которые часто являлись братьями). Такая форма брака была популярна в Тибете из-за суровых природных и экономических условий в силу нецелесообразности дробления хозяйства и трудовых ресурсов. Культ Гобилха, как писала известный ученый К. М. Герасимова, является контаминацией нескольких разновременных культов, адаптированных буддистами. См. ее книги: [Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск: Наука, 1989. С. 218–239; Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 1999].

Культ Гобилха был воспринят монгольскими народами, и тханка «Гобилха нга» часто встречается как на алтарях мирян, так и в храмах и музейных и частных собраниях. Богатая коллекция образов данной пятерицы мирских божеств-хранителей представлена на сайте *himalayanart.com*.

Бодхисаттва Ваджрапани — олицетворение силы, устраняющей препятствия на пути к Просветлению. Жертвенное подношение состоит из штандарта, лука с полным колчаном, ружья, чаши. Божества изображены на фоне лазурного неба и зеленой равнины с животными.

Слово «лха» в тибетской мифологии соответствует индийскому термину «дэва» и обозначает как небесные божества, так и хтонические божества местности. Чаще всего божества разного рода и происхождения выступают защитниками человека, но некоторые могут наносить и вред. Есть разряд так называемых вместерожденных божеств Гоби-лха-нга (тиб.: *'go ba'i lha nga* — букв. «изначальные пять божеств, которые сопровождают человека от рождения до смерти»). Определяя таким образом тханку как «Пять Гобилха», мы делаем отсылку к древнетибетским добуддийским божествам.

Существует еще один тип тибетской тханки из пяти божеств, среди которых есть богиня со стрелой и зеркалом. Это группа сестер, богинь долголетия во главе с Таши Церингма*. Вторая сестра — Тинге Шасанма (Юндорма), третья — Мийо Ламсанг, четвертая — Чопен Тинсанг, пятая — Тека Тосанг [Йидамы, 2008]. Во время, когда Падмасабхава (Гуру Ринпоче) прибыл в Тибет, она совершила ему много подношений и помогала ему. Гуру Ринпоче даровал ей посвящение Великого совершенства и во время посвящения дал ей тайное имя — Бирюзовый Светильник (тиб. *Юдронма*). Лонгчен Рабджампа, так же как и старшую сестру (Таши Церингму), назначил ее хранительницей учения Великого совершенства. Говорится, что именно Юдронма побудила Лонгчена Рабджампу, одного из самых значимых писателей в истории школы Ньингма, написать «Семь сокровищниц» — семь величайших трудов. Она являлась как просительница написания этих учений и главная Защитница этих «Семи сокровищниц». Учителя, которые являются держателями учений Ньингтиг школы Дзогчен, полагаются на Юдронму как на одну из главных Защитниц.

Дордже Юдронму почитают в школе Ньингма как хранительницу и защитницу Семи сокровищ. Возможно, поэтому ее изображают с чашей сокровищ в левой руке. Неизменный остается ее атрибут в правой руке, это шелковая стрела долгой жизни. Как правило, такие атрибуты применяются в ритуалах божеств долголетия. У такой стрелы железный

* Пять великих сестер долголетия — Таши Церинг Че Нга — были включены в буддийскую практику Падмасамбхавой, родоначальником старой школы тантры — Ньингмапа. Они входят в состав свиты дхармапалы Балдан Лхамо (тиб. *dpal ldan lha mo*), главной хранительницы Тибета и тибето-монгольского буддизма. О богинях написано на русском языке в книге: [Сыртыпова С.-Х. Д. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме. М.: Восточная литература, 2003. С. 91–94]. Хотя к описываемому изображению, тханке из СОМК, данный культ не имеет прямого отношения, автор сообщения интуитивно проникся типологической связью древних культов.

наконечник, ее держат вертикально, при этом наконечник стрелы указывает вниз. Красное древко стрелы дополняется оперением. Шелковые ленты (изображены три ленты), количество которых обычно разнится от одной до пяти, разных цветов: белая, желтая, красная, зеленая и синяя — это соотносится с последовательностью пяти Будд. Ленты связывают в узел, и к этому банту прикрепляют маленькое серебряное зеркало предсказаний. Древко стрелы, раковина и зеркало вместе представляют тело, речь и ум божества [Бир, 2013, 160]. Дордже Юдронму изображают как верхом на осле, так и на льве в окружении четырех спутниц или, в данном случае, спутников.

Группы божеств Гобилха и Пять Церингма, очевидно, относятся к древнетибетским добуддийским культам, которые практиковались для магической защиты жизни человека и сохранения и продолжения биологического рода.

Литература

1. Архивные материалы — Архивные материалы: Саратовский областной музей краеведения. Книга поступлений № 4.
2. Бир, 2013 — Бир Р. Тибетские буддийские символы. Справочник / пер. с англ. Л. Бубенковой. М.: Ориенталия, 2013. 336 с.
3. Борисенко, 1994 — Борисенко И. В. Храмы Калмыкии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. 112 с.
4. Йидамы, 2008 — Йидамы — покровительствующие божества / Учения, дарованные Карма Пунцогом Ринпоче в декабре 2008 г. в Центре «Дзогчен Шри Сингха», г. Москва [Электронный ресурс]. URL: http://abhidharma.ru/A/Tantra/Content/0009.pdf (дата обращения 01.09.2016).
5. Ковалев, 2012 — Ковалев И. Г. Танки: приоткрывая занавесу тайн. Ставрополь: издательско-полиграфическая фирма «Дизайн-студия Б», 2012. 158 с.
6. Рыков, 1931 — Рыков П. С. Отчет об археологических работах, произведенных в Нижнем Поволжье летом 1929 г. // Известия Нижне-Волжского института краеведения им. М. Горького. Т. IV. Саратов, 1931.

Мельников В.Л.
Санкт-Петербург

Буддистические ноты в творчестве Николая Гумилева, услышанные с помощью Николая Рериха

Вспомним «Рассказ девушки» 1905 г. [Гумилев, 1962, 11–12]:

<…>

И в этот миг с далеких гор
Ко мне спустился странник дивный,
В меня вперил он взор призывный,
Могучей негой полный взор.

И пел красивый чародей:
«Пойдем со мною на высоты,
Где кроют мраморные гроты
Огнем увенчанных людей.

«Их очи дивно глубоки,
Они прекрасны и воздушны,

Рис. 1. Н.С. Гумилев

И духи неба так послушны
Прикосновеньям их руки.

«Мы в их обители войдем
При звуках светлого напева
И там ты будешь королевой,
Как я могучим королем»...

<…>

Рис. 2. «Вестник» 1914 года

Рис. 2. «Вестник пришел» 1921 года

Что возникает здесь перед нами? С чем ассоциируется упомянутый Николаем Степановичем «странник дивный», спустившийся «с далеких гор»? Что это за горные «обители»? Кто такие «огнем увенчанные люди»? Ответить на эти вопросы возможно с привлечением всего комплекса буддистического (именно это слово использует автор статьи. — *Прим. ред.*) миросозерцания, а проиллюстрировать возможно художественными «прозрениями» другого духовидца — Николая Константиновича Рериха. Тема «Вестника» варьируется в его изобразительном искусстве с 1914 г. и до конца дней. Мы помним прекрасных Вестников из рериховского Учения Живой Этики [Учение Живой Этики, 1937, 38]:

Люди ждут Вестников и очень пугаются от одной мысли об их приходе. Если спросить людей — каким они хотели бы видеть Вестника, то получится очень странное нагромождение, даже граничащее с безобразием; птичьи перья будут не последним атрибутом Вестника. Если же узнают, что Вестник окружен Светом, то, прежде всего, озаботятся, чтобы не ослепнуть.

Но, конечно, даже при самых обычных появлениях бывают потрясения. Такое трепетание будет не только от неожиданности, оно происходит от неравенства аур. Такое напряжение может быть даже гибельным, потому и появление Вестников бывает не часто. Они ведь приходят не для убийства, следовательно, нужно постепенно приучать себя к восприятию различных напряжений. Исследователи психической энергии понимают, о каком упражнении мы говорим.

Рис. 3. «Вестник»

Нужно кроме опытов над психической энергией также привыкать к общению с Тонким Миром и не прибегать к магии, ибо все естественное постигается и путем естественным. Только путем опыта привыкают к напряжению различных степеней. Можно понять, что само ожидание будет естественною готовностью или, как принято называть, дисциплиной.

Человек в готовности готов принять и Вестника.

Рис. 4. «Вестник от Гималаев» 1940 года

Образ горных «обителей» также утверждается художником Николаем Рерихом. В 1933–1943 годах им написано несколько «Горных обителей», один «Остров отдохновения» (она же — «Обитель покоя») и одна «Обитель духа». Что изобразил великий «Мастер гор» на этих произведениях? Исключительно буддийские памятники и святыни в окружении величественных гималайских пиков. Здесь притягивают к себе учеников и последователей «огнем увенчанные люди».

О них повествуют наставления и молитвы буддийской «Книги великого освобождения», известной также как «Книга мертвых» [Тибетская книга мертвых, 2004, 185]:

Благословенный Амитабха из красного западного царства блаженства. Его тело красного цвета, он держит лотос в руке и восседает на павлиньем троне, обнимая супругу — Пандаравасини. Его сопровождают бодхисаттвы Авалокитешвара и Манджушри и женские бодхисаттвы Гита и Алока, так что шесть тел буддовости явятся из пространства радужного света.

Рис. 5. «Вестник от Гималаев» 1940 года

Буддийская традиция комментирует этот фрагмент следующим образом. Амитабха — один из пяти Будд Мудрости в буддизме Ваджраяны, он же — Беспредельный Свет, возглавляющий «семью Лотоса». Безграничный свет сияет естественно, не требуя награды. Лотос растет из ила и грязи, но цветок его всегда чист, поэтому он выступает и как символ чистоты. Павлиний трон означает способность благих превращений: буддийская мифология утверждает, что прекрасные цвета павлиньих перьев объясняются поглощением ядов этой птицей. Имя супруги Амитабхи Пандаравасини — «облаченная в белое» — воплощает разли-

Рис. 5. «Вестник от Гималаев» не позднее 1940 года

чающую мудрость, познающую различия между всеми явлениями. Бодхисаттва Авалокитешвара олицетворяет всевидящее сострадание, которое приходит естественно, но не слепо, а глубоко осмысленно, всегда достигая цели. Бодхисаттва Манджушри ассоциируется с мудростью. Он олицетворяет звучание пустоты — источник всех слов. Бодхисаттва-женщина Гита поет под музыку Манджушри; ее спутница Алока держит лампу или факел. Это выражение музыкального ритма и света сострадания. Семья лотоса сияет светом мудрости распознавания, осознания вещей такими, какие они есть: это необходимо для того, чтобы сострадание было целенаправленным и точным.

Вот такими могут быть в буддистическом миросозерцании «огнем увенчанные люди», выражаясь словами из стихотворения Николая Гумилева. Какими могут быть среди них *королева и могучий король* (в «оболочках» вполне западного называния)? Те же Амитабха и Пандаравасини, или Манджушри и Гита. Тот же семантический ряд «загорается» для буддистически настроенного читателя при прочтении стихотворения «Людям будущего» того же 1905 г. [Гумилев, 1962, 35–36]:

Рис. 6. «Горная обитель» 1933 года

Издавна люди уважали
Одно старинное звено,
На их написано скрижали:
Любовь и Жизнь — одно.
Но вы не люди, вы живете,
Стрелой мечты вонзаясь в твердь,
Вы слейте в радостном полете
Любовь и Смерть.

Издавна люди говорили,
Что все они рабы земли
И что они, созданья пыли,
Родились и умрут в пыли.
Но ваша светлая беспечность
Зажглась безумным пеньем лир,

Рис. 7. «Горная обитель» 1933 года

Невестой вашей будет Вечность,
А храмом — мир.

Все люди верили глубоко,
Что надо жить, любить шутя,
И что жена — дитя порока,
Стократ нечистое дитя.
Но вам бегущие годины
Несли иной нездешний звук,
И вы возьмете на Вершины
Своих подруг.

Рис. 8. «Горная обитель» 1943 года

Множество подобных примеров можно найти в изобразительной традиции буддизма — если говорить о целой сфере буддистического мышления и созерцания, или — если исследовать только один памятник буддийской архитектуры и изобразительного искусства — в одном из самых примечательных сооружений в Тибете — ступе Кумбум 1440 г. на территории монастыря Пелхор Чходе в Гьянце. Кумбум означает «имеющая 100 тысяч изображений». Здесь по окружности многих этажей расположено 108 комнат, внутри которых помещены буддийские статуи, и более 10 тысяч настенных росписей. В XV в. вели точный подсчет статуй и выполненных в непальском стиле настенных росписей в многочисленных святилищах ступы, большинство которых сохранилось в весьма хорошем состоянии до наших дней. Ступа была практически не тронута во время «культурной революции» Китая, лишь кое-какие статуи были обезглавлены, но впоследствии отреставрированы. Среди «подруг» людей будущего здесь восседает и богиня богатства, процветания и изобилия Васудхара — Хранительница Сокровищ, изображенная в мирной форме с левой рукой, сложенной в мудре бесстрашия. Правая рука сложена в мудру, дарующую благо. Васудхара находится в окружении четырех женских божеств, чьи руки также сложены в упомянутые выше мудры. На противоположной стене эта же богиня держит на руках Вайшравану, бога богатства. Как видим, здесь уже женское начало — ведущее, как и на картинах Н. К. Рериха «Ведущая» 1924–1944 гг.

Рис. 9. «Остров отдохновения» («Обитель покоя»)

О том, что эти буддистические параллели отнюдь не фантазии, свидетельствуют многочисленные восточные географические экзотизмы в поэзии Николая Гумилева.

В стихотворении «Царица» 1909 г. [Гумилев, 1962, 102–103]:

Рис. 10. «Обитель дуза»
1932 или 1933 года

Твой лоб в кудрях отлива бронзы,
Как сталь, глаза твои остры,
Тебе задумчивые бонзы
В Тибете ставили костры.

Когда Тимур в унылой злобе
Народы бросил к их мете,
Тебя несли в пустынях Гоби
На боевом его щите.

И ты вступила в крепость Агры,
Светла, как древняя Лилит,
Твои веселые онагры
Звенели золотом копыт.

<…>

Напомню, что слово *бóнза* происходит от японского 坊主 [бо:дзу], обозначает в Японии и прочих странах Азии главного монаха в храме. В европейской литературе этим словом называли любого буддийского монаха (члена сангхи) вне зависимости от его ранга. (Правильное общее название для буддийского монаха в индийской традиции — *бхикшу*, в тибетской — *лама**.) Известно гротескное обращение к образу японского фарфорового бонзы с качающейся головой, принадлежащее перу писателя Александра Куприна.

Рис. 11. Амитабха

Тибетские костры вновь и вновь возвращают нас к образу Николая Рериха. На этот раз — в стихотворении Сергея Петрова «Рерих» 1982 г.:

* Необходимо отметить, что комментарий автора не совсем точен. В тибетском буддизме, в частности, в школе Кагью, слово «лама» является переводом санскритского «гуру» и употребляется в значении «наставник, духовный учитель», а не в конкретном смысле «монах»; так, называться ламой официально может тот, кто прошел традиционный трехлетний ретрит, посвященный формальным буддийским практикам. Хотя «ламой» при определенных условиях действительно могут именовать любого монаха (что в некоторых буддийских регионах стало своеобразной традицией), Ваджраяна «славится» тем, что здесь статус буддийского практика — а значит, и буддийского учителя, ламы — доступен как монахам, так и мирянам, то есть тем, кто не имеет никаких монашеских обетов. — *Прим. ред.*

Ты смесь из снега, льда, и неба, и заката,
отравленная высотой лазурь.
По каменным хребтам стучит арба арата,
где зорь разлита розовая дурь.
Ах, эта вышина и бездна нежилая,
где можно медленно сходить с ума!
Перед тобой разверзлась Himalaya –
страна, где блещет вечная зима.
Но все в тенях, как будто неживые,
стоят тибетские костры сторожевые
и охраняют в Божью Землю вход.
Мохнатый бродит возле скал народ.
<…>

Рис. 12. Амитабха

Рис. 13. Манджушри

Эти костры Тибета мы видим на таких полотнах Н. К. Рериха, как «Тибетский стан» в нескольких вариантах 1930–1940-х гг.

Теперь обратимся к теме смерти в буддизме. Смерть одного из своих учеников Будда комментировал так: «Когда исчезают жизненные позывы, стимулирующие силы, исчезает сознание; когда исчезает сознание, исчезает имя и образ... исчезают часть органов чувств... исчезает соприкосновение». Далее идет перечисление того, что еще исчезает. Около трупа монаха Годгики вилось темное облачко. Когда ученики спросили Будду, что оно значит, тот ответил: «Это злой Мара ищет сознания благородного Годгики... но благородный Годгика вошел в нирвану, его сознание не пребывает нигде». Для многих деятелей Серебряного века, включая Николая Гумилева, это был весьма важный момент самопознания и познания Востока. Многие задавались вопросами: что это за таинственная нирвана, куда ускользает сознание после смерти? Почему оно находится там, если душа и сама личность человека в общем буддийском смысле есть Ничто? И как быть с бесконечной цепью смертей и рождений, на которую, согласно Учению Будды, обречено все живое?

Рис. 14. Калачакра

Николай Гумилев ответил на эти вопросы своим стихотворением «В пути» 1909 г. [Гумилев, 1962, 106–107]:

Кончено время игры,
Дважды цветам не цвести.
Тень от гигантской горы
Пала на нашем пути.

Область унынья и слез –
Скалы с обеих сторон
И оголенный утес,
Где распростерся дракон.

Острый хребет его крут,
Вздох его — огненный смерч.
Люди его назовут
Сумрачным именем: Смерть.

Что ж, обратиться нам вспять,
Вспять повернуть корабли,
Чтобы опять испытать
Древнюю скудость земли?

Нет, ни за что, ни за что!
Значит, настала пора.
Лучше слепое Ничто,
Чем золотое Вчера!

Вынем же меч-кладенец,
Дар благосклонных наяд,
Чтоб обрести наконец
Неотцветающий сад.

Рис. 15. Богиня Васудхара

Рис. 16. Богиня держит на руках Вайшравану — бога богатства

Рис. 17. «Ведущая» 1924 года

То есть Николай Гумилев стремился обрести в Пути свое достижение с помощью меча Духа. Для него Смерть — это дракон, с которым нужно сразиться. Его не страшило «слепое Ничто» нирваны, ибо он догадывался, что за ней и в ней — «Неотцветающий сад» Вечности. И мир без войны.

Здесь в качестве параллели-созвучия вспоминается картина Н. К. Рериха «Меч мира» 1933 г.

Смерть, помогающую достижению нирваны, Будда рассматривал как оптимальный финал жизни. Познающий истину, стремящийся к Абсолюту должен, по учению Будды, подавлять в себе все чувственные ощущения, все краски и запахи земли. Однако смерть еще не гарантирует достижения Абсолюта, ибо посмертная судьба человека зависит от его земной жизни. Поэтому необходимо быть воином Духа, ибо только им открываются Надземные Врата.

Взаимоотношения Учителя и ученика, отмеченные несомненным буддистическим звучанием, представлены в стихотворении Николая Гумилева «Вечное» 1912 г. [Гумилев, 1988, 164–165]:

Я в коридоре дней сомкнутых,
Где даже небо тяжкий гнет,
Смотрю в века, живу в минутах,
Но жду Субботы из Суббот;

Конца тревогам и удачам,
Слепым блужданиям души…
О день, когда я буду зрячим
И странно знающим, спеши!

Рис. 18. «Ведущая» 1930 года

Я душу обрету иную,
Все, что дразнило, уловя.
Благословлю я золотую
Дорогу к солнцу от червя.

И тот, кто шел со мною рядом
В громах и кроткой тишине,
Кто был жесток к моим усладам
И ясно милостив к вине;

Учил молчать, учил бороться,
Всей древней мудрости земли, –
Положит посох, обернется
И скажет просто: «Мы пришли».

Рис. 19. «Ведущая» 1932 года

И хотя супруга поэта Анна Ахматова считала, что в этом гениальном поэтическом прозрении говорится о ней [Стихи и письма, 1986, 198, 211–212], нам очевидна более высокая нота этого творения. Гималайские махатмы, учителя человечества — вот что здесь возникает при параллелях с миром идей семьи Рерихов.

Для Николая Гумилева его Путь — это именно возвращение на Духовную Родину. И один из вариантов представления этой Родины — вариантов земного существования, очередного перевоплощения, как это принимает для себя любой буддистически настроенный человеческий организм, — он дал в стихотворении «Возвращение» 1912 г., посвященном Анне Ахматовой [Гумилев, 1916, 33–34]:

Я из дому вышел, когда все спали,
Мой спутник скрывался у рва в кустах,

Наверно, наутро меня искали,
Но было поздно, мы шли в полях.

Мой спутник был желтый, худой, раскосый.
О, как я безумно его любил!
Под пестрой хламидой он прятал косу,
Глазами гадюки смотрел и ныл.

О старом, о странном, о безбольном,
О вечном слагалось его нытье,
Звучало мне звоном колокольным,
Ввергало в истому, в забытье.

Мы видели горы, лес и воды,
Мы спали в кибитках чужих равнин,
Порою казалось — идем мы годы,
Казалось порою — лишь день один.

Когда ж мы достигли стены Китая,
Мой спутник сказал мне: «Теперь прощай,
Нам разны дороги: твоя — святая,
А мне, мне сеять мой рис и чай».

На белом пригорке, над полем чайным,
У пагоды ветхой сидел Будда.
Пред ним я склонился в восторге тайном,
И было сладко, как никогда.

Так тихо, так тихо над миром дольным,
С глазами гадюки, он пел и пел
О старом, о странном, о безбольном,
О вечном, и воздух вокруг светлел.

Рис. 20. «Ведущая» 1944 года

Рис. 21. «Ведущая» 1944 года

Рис. 22. «Ведущая» 1944 года

Как известно, первая опубликованная проза *Николая Гумилева* была о Николае Рерихе и вышла в ноябре 1907 г. [Гумилев, 1907, 87–88]. В августе 1908 г. Гумилев был зачислен студентом юридического факультета Петербургского университета, но обучение на этом факультете не закончил (в мае 1911 г. он сам подал прошение об увольнении), а с сентября 1909 г. слушал лекции на историко-филологическом факультете. Затем, после возвращения из экспедиций

Рис. 23. Н. В. Рерих. 1930-е гг.

в Абиссинию, организованных академиком В. В. Радловым, с сентября 1912 г. продолжал занятия на романо-германском отделении этого же факультета, где организовал «Кружок романо-германистов». Ему принадлежат удивительные по глубине понимания и проникновения в суть творчества слова, написанные в годы учебы в университете: «Рерих — вот высшая степень современного русского искусства. Он глубоко национален, именно национален, а не народен. Не принимая современную Россию за нечто самоценное, законченное, он обращается к тому времени, когда она еще создавалась, ищет влияний скандинавских, византийских и индийских, но всех преображенных в русской душе. Манера его письма — могучая, здоровая, такая простая с виду и такая утонченная по существу — меняется в зависимости от изображаемых событий, но всегда раскрывает лепестки одной и той же души, мечтательной и страстной. Своим творчеством Рерих открыл непочатые области духа, которые суждено разрабатывать нашему поколению» [Гумилев, 1909, 17]. О Гумилеве Рерих написал в воспоминаниях тоже очень значительно: «Не забуду, как приходил вечерами Гумилев. Как горел он о благе, о совершенствовании. Задумывал поэму о граде Китеже. Толковали о постановке ее. Может быть, он уже начинал ее, но собраны ли все его писания?» [Рерих, 1995, 191].

Рис. 24. «Тибетский стан» («Костры на Чантанге»)

Теперь можно сказать — собраны. И буддистические ноты в них, хотя и не являются самыми явными, все же слышны и близки нашему времени, как никакие другие — других поэтов его поколения.

В стихотворении «Прапамять» [Гумилев, 1922, 38] они очень явственны и красивы:

И вот вся жизнь! Круженье, пенье,
Моря, пустыни, города,
Мелькающее отраженье
Потерянного навсегда.

Бушует пламя, трубят трубы,
И кони рыжие летят,
Потом волнующие губы
О счастье, кажется, твердят.

И вот опять восторг и горе,
Опять, как прежде, как всегда,
Седою гривой машет море,
Встают пустыни, города.

Когда же, наконец, восставши
От сна, я буду снова я, —
Простой индиец, задремавший
В священный вечер у ручья?

Рис. 25. «Шепоты пустынь» («Тибетский стан»)

Картина Николая Рериха «Сантана» 1935–1936 гг. обращает нас к той же вечной «Прапамяти» — вечного потока Учения.

Е. И. Рерих в письме от 19 октября 1934 г. писала: «В Буддизме принято сравнивать цепь жизней наших с непрерывным течением потока. Поэтому в Учении и говорится: пройти Сантану по сердцу, или пройти все жизни в неустанном сердечном устремлении».

Рис. 26. «Тибетский стан»

Так и прошли ее — на одном дыхании — «как по струне бездну — красиво, бережно и стремительно» [Учение Живой Этики, 1937] — Николай Гумилев и Николай Рерих. Им удалось «в Индию Духа купить билет» [Гумилев, 1922, 36–39].

Литература

1. Гумилев, 1907 — Гумилев Н. С. Выставка нового русского искусства в Париже // Весы. М., 1907. Ноябрь. № 11. С. 87–88.
2. Гумилев, 1916 — Гумилев Н. По поводу «салона» Маковского // Журнал Театра Литературно-Художественного Общества. СПб., 1909. № 6. С. 17.
3. Гумилев, 1916 — Гумилев Н. Колчан. Пг.: Гиперборей, 1916.
4. Гумилев, 1922а — Гумилев Н. Костер. Берлин: Изд. З. И. Гржебина, 1922.
5. Гумилев, 1922б — Гумилев Н. Огненный столп. Петербург — Берлин: Petropolis, 1922.
6. Гумилев, 1962 — Гумилев Н. Собрание сочинений в 4 томах / под ред. проф. Г. П. Струве и Б. А. Филиппова. Вашингтон: Изд. книжного магазина Victor Kamkin, Inc., 1962. Т. 1. С. 11–12.

Рис. 26. «Сантана»

7. Гумилев, 1988 — Гумилев Н. Стихотворения и поэмы. Л.: Советский писатель, 1988.
8. Рерих, 1995 — Рерих Н. К. Листы дневника: в 3 т. Т. II. М., 1995.
9. Стихи и письма, 1986 — Стихи и письма. Анна Ахматова. Николай Гумилев / Публ., сост. и прим. Э. Г. Герштейн // Новый мир. М., 1986. № 9. С. 198, 211–212.
10. Тибетская книга мертвых, 2004 — Тибетская книга мертвых (Самоосвобождение путем слушания в бардо) / Пер. с тиб. на итал., введ., коммент. Чогьяла Намкая Норбу; пер. с итал. Г. Шиловой. СПб.: Уддияна, 2004.
11. Учение Живой Этики, 1937 — Учение Живой Этики (Агни-йога). Братство. 1937. Ч. 1. § 38 [Электронный ресурс]. URL: http://www.agniyoga.org/ay_ru/ay_ru_frame.html?app_id=BROTH.

Рис. 26. «Меч мира»

Миронова М. Ю.
Миасс, Челябинская область

Образы Е. И. Рерих и Шри Рамакришны в буддийском контексте на картинах Н. К. Рериха*

Использование традиционных изображений персонажей чань-буддийской живописи с элементами иконографии Ваджраяны

При изучении творчества Николая Рериха, особенно зрелого периода, очевиден своеобразный творческий метод художника: для объяснения сути героев своих картин Рерих использует образы художественного наследия мастеров прошлых эпох, часто известных и узнаваемых. После 50 лет жизни впервые глубоко и надолго соприкоснувшийся с буддийской культурой, художник стал, пожалуй, первым западным живописцем, создавшим столь значительную галерею произведений, посвященных буддийской тематике. Сюда можно отнести: истории из жизни Гаутамы Будды и его последователей; образы буддийских божеств, выдающихся учителей, подвижников и просветленных; культовые сцены; а также «святыни и твердыни» (название серии картин художника 1924 г.) — святые места и обители буддизма. И, пожалуй, особый интерес представляют его работы, посвященные небуддийским персонажам, созданным в буддийском контексте. В данной статье мы рассмотрим два произведения из этой категории.

* Автор выражает искреннюю признательность за ценные сведения своим коллегам из Санкт-Петербурга — В. Л. Мельникову (Музей-институт семьи Рерихов в Санкт-Петербурге) и П. И. Крылову, а также своим коллегам в Нью-Йорке (Музей Николая Рериха в Нью-Йорке): Гвидо Трепше и особенно Дмитрию Попову — за дополнения и замечания по статье.

Диптих «Агни-йога» (1928 г.; «Агни-йога», 1928 г., ч. 1: холст, темпера, 119,5 х 73,5 см, частная коллекция; «Агни-йога», 1928 г., ч. 2: холст, темпера, 119,5 х 73,5 см, частная коллекция) посвящен жене художника — Елене Ивановне Рерих. Елена Рерих записала со слов своего Учителя, гималайского Махатмы, тексты учения живой этики, или Агни-йоги. Несмотря на свою близость к традиционному буддизму, Е. И. Рерих рассматривала учение Будды с позиции живой этики (Агни-йоги).

Рис. 1. Агни-йога. 1928 г., ч. 1. Холст, темпера. 119,5 х 73,5 см. Частная коллекция

В этих двух последовательных картинах раскрывается опыт получения Учения: в первой части диптиха Николай Рерих воспользовался каноническим буддийским образом, как наиболее близким, для передачи своего понимания сути жизненного пути Елены Рерих. Художник изображает ее в образе Гуань-инь со свитка выдающегося чаньского живописца Му Ци («Гуань-инь» (из триптиха «Белый журавль», «Гуань-инь», «Обезьяна с детенышем»), шелк, тушь, Южная Сун, Киото, Дайтокудзи).

Рис. 2. Агни-йога. 1928 г., ч. 2. Холст, темпера. 119,5 х 73,5 см. Частная коллекция

Николай Рерих, как и многие художники, интересовался и изучал дальневосточную живопись. Так и в произведении «Агни-йога» — первый пейзаж и цветовая гамма приближены к этой школе. Возможно, автора привлекало в ней богатство скрытого философского содержания. В своих картинах художник использует как технические приемы дальневосточной живописи, так и образы канонических героев. Персонажи произведений чаньской живописи послужили прообразами для нескольких картин Рериха. Чаньские художники переосмыслили сложившиеся канонические буддийские образы, внеся в них человеческое, не идеализированное начало. Святые и божества здесь максимально приближены к сфере человеческих проявлений [Осенмук, 2001, 108]. Так, Гуань-инь, изображенная Му Ци, сидит прямо на земле,

Рис. 3. Му Ци. Гуань-инь. Центральная часть триптиха. XIII в. Киото, Дайтокудзи

как обычная женщина. Она лишена каких-либо божественных атрибутов, и лишь сосуд с ивой указывает, что перед нами Бодхисаттва сострадания. В этом контексте она особенно близка к миру всех живых существ и в любой момент готова откликнуться на зов страждущих.

Бодхисаттва — существо, помогающее достичь спасения всем живым существам. Изобразив свою супругу в образе Бодхисаттвы, Гуань-инь, Николай Рерих подразумевал ту сторону ее жизни, где она выступила в качестве Матери Агни-йоги (так Е.И. Рерих называли близкие и последователи) — учения, принесенного ею ради спасения человечества. Героиня Рериха по внешнему облику подобна героине Му Ци — повторяются очертания фигуры и позы, она также одета в белый хитон, изменяются лишь черты лица. Но художник не ограничился трактовкой героини Му Ци для раскрытия образа Е.И. Рерих. Ему было важно передать сущность учения, данного Еленой Рерих, раскрывающего огненную стихию для человечества в качестве его истинной природы. Поэтому, чтобы полнее передать образ Матери Агни-йоги, Николай Рерих воспользовался символическим контекстом других буддийских живописных школ, а также приемами дальневосточной живописи. И хотя художник помещает свою героиню в конкретный природный пейзаж, она уже не является существом мира людей — на это указывают окружающие ее вершины гор, парящие в надоблачном пространстве. Эти горы и облака, в частности, напоминают пейзажи художников, живших на рубеже династий Северная Сун и Южная Сун (например, Ми Фу (1051–1107), Ми Южень (1086–1165)). У Рериха горы могут символизировать высший мир духа, который в Агни-йоге соответствует «миру огненному». Облака отделяют «мир огненный» от мира земного, где облачный слой, ввиду своей легкой консистенции, дает возможность свободно проникать в другие миры, в частности в мир земной. В живописи Николая Рериха мы часто видим подобный прием в картинах, изображающих миры *тонкий* и *огненный*: «Превыше гор», 1924 г., холст, темпера, 88,5 х 116 см, Международный Центр Рерихов, Москва; «Неведомый певец», 1920 г., холст, темпера, 50,8 х 76,2 см, частная коллекция; и др.). Облака часто присутствуют в произведениях Н. Рериха, символизируя небесные категории и небесные послания.

Николай Рерих не обожествляет свою супругу в привычном понимании. Согласно учению Агни-йоги, он изображает ее высшую огненную ипостась, характерную для всех людей (как и природа Будды и Бодхисаттв в чань-буддизме), но только большинством из них не осознанную и не рас-

крытую. Для подчеркивания огненной природы своей героини художник использует атрибуты живописи Ваджраяны: мы видим двойной нимб (ауру) — один круг вокруг головы и второй, с игрой огненных всполохов, вокруг фигуры. Языки пламени встречаются в аурах «гневных» божеств тибетского пантеона [Бир, 2011, 18], символизируя их активную, творческую природу. Именно в этом смысле Рерих и использует данный атрибут в своей картине: высшая сущность Е. И. Рерих не просто подобна созерцающей сострадательной Матери, готовой прийти на помощь, — она пребывает в сосредоточенной активности, ее мысли — это деятельная сила, согласно Агни-йоге, изменяющая мир. Подобный образ мы встречаем в картине Рериха «Огненные мысли» (1936 г., холст, темпера, местонахождение неизвестно), где героиня, по типажу схожая с изображением Гуань-инь, приписываемым Ли Гун-линю («Бай-и Гуань-инь», копия, выгравированная на камне, 1132 г.) [Кравцова, 2010, 187], сидит на склоне горы, окруженная птицами-фениксами, олицетворяющими ее огненные мысли. Здесь ее работа подчинена миру Огненному, мыслеобразы (термин из Агни-йоги) которого потом воплотятся в физическом мире. В этой ипостаси героиня произведения «Агни-йоги» уподоблена существу из числа высших творческих сил вселенной, о чем свидетельствует и лотосовый трон, форму которого художник придал скальному выступу, на котором она сидит. С одной стороны — подобная земной женщине, а с другой — имеющая божественные атрибуты, героиня Рериха идеально вписана в пейзаж, окружающий ее: ниша-углубление в горе за ее спиной напоминает обрамление скульптур буддийских персонажей, так же как и «трон» под нею. Этот прием характерен для творчества Рериха, изображающего своих персонажей в весьма узнаваемом символическом контексте соответствующей традиции, но делающего их участниками земной жизни, даже если они пребывают в иных мирах.

Еще одно произведение, использующее распространенный сюжет чань-буддийской живописи, было цитировано Николаем Рерихом для изображения другого небуддийского персонажа — выдающегося индийского подвижника Шри Рамакришны. Рерих написал три варианта произведения «Бхагаван», посвященных Рамакришне: «Бхагаван», 1931 г., холст, темпера, 45 х 79 см, Латвийский национальный художественный музей, Рига, Латвия; «Бхагаван» (A Blessed Soul — Bhagavan Sri Rama Krishna), 1932 г., холст,

Рис. 4. Бхагаван. 1931. Холст, темпера. 45 х 79 см. ЛНХМ. Рига. Латвия

Рис. 5. Лян Кай. Будда Шакьямуни, возвращающийся с горы. Южная Сун. Токио. Национальный музей

темпера, 45 х 79 см, Bharat Kala Bhavan, Варанаси, Индия; «Бхагаван», 1943 г., холст, темпера, 76,2 х 122 см, Государственный музей Востока, Москва. Художник изобразил Рамакришну обликом и позой подобным «Будде Шакьямуни, возвращающемуся с горы» с одноименного свитка Лян Кая. Имя Шри Рамакришны было для семьи Рерихов особенно значимым: сборник его изречений «Провозвестие Рамакришны», как и книги его знаменитого ученика Свами Вивекананды, стал первым наставником Рерихов в становлении их теософского мировоззрения и на пути к обретению собственного духовного опыта. Эти книги были лучшими спутниками Рерихов, и любовь к Шри Рамакришне художник и члены его семьи пронесли через всю жизнь. Изречения и некоторые сюжеты из притч Рамакришны вошли в тексты белых стихов Рериха и книг Агни-йоги. Ему посвящено пространное эссе Рериха, включенное им как в сборник «Врата в Будущее», так и в большую серию очерков «Моя жизнь». Также художник посетил места, где трудился и жил Рамакришна, был знаком с его учениками, среди которых особенно ценил Д. Боше.

Индийский подвижник Рамакришна прошел опыт погружения в интенсивную духовную практику основных мировых религий до достижения полной самореализации на каждом из этих путей. В итоге он сделал практический вывод, что все они приводят к одному результату — просветлению сознания, ведущему к «светлым построениям будущего» [Рерих, 1994, 55]. Основой же его собственного религиозного пути было почитание Материнского Начала, в частности в образе богини Кали.

Создавая картины, посвященные Шри Рамакришне, художник предлагает зрителю свою трактовку духовного облика подвижника, заключенную в уподоблении его изображения Гаутаме Будде, что вполне оправдано тем, что основой подвига обоих явилось тотальное сострадание ко всему живому. Для реализации этой задачи он выбрал произведение выдающегося сунского художника-монаха Лян Кая «Будда Шакьямуни, возвращающийся с горы». Впервые появившееся в XI в. и ставшее тра-

Рис. 6. Бхагаван (Bhagavan Sri Rama Krishna). 1932 г. Холст, темпера. 47 х 79 см. Bharat Kala Bhavan. Варанаси. Индия

диционным в XIII в. изображение Будды Шакьямуни — предававшегося в горах аскезе в течение шести лет, но решившего, что путь одинокого аскета не ведет к проникновению в собственную природу и пониманию своего места в мире, — согласно типажному сходству, предстает перед нами и на картине Рериха. Будда идет к людям, в «дольний мир». Этот эпизод трактовался чаньскими художниками как мгновение после Просветления, когда «момент истины влечет обратно, в трудный мир, к полноте жизни.

Будда погружен в себя, в переживание нового душевного опыта, и развевающиеся впереди него складки одежды намекают на слегка подгоняющий его попутный ветер. Он ступает маленькими шажками, в некоторой нерешительности, его лицо умудрено опытом и далеко не молодо.

Николай Рерих придает своему герою душевное состояние Будды и его позу, ставшую иконографической. В первом варианте произведения, посланном в Ригу, мы видим аскета, чье портретное сходство со Шри Рамакришной ярко прочитывается. Он, так же как и Будда, находится в зрелом возрасте и одет в желтые одежды аскета. Ветер, подталкивающий его в спину — навстречу его задаче, — развевает складки одеяния. Еще одно иконографическое сходство с Буддой — удлиненные мочки ушей. Здесь Шри Рамакришна, в отличие от Будды Лян Кая, смотрит вперед и композиционно движется к центру картины. Бхагаван, находясь в молитве, спешит к людям. Находясь на плато среди гор, он спускается с холма по направлению к возвышенности в центре картины, туда направлен его взгляд. Создается впечатление, что подвижник подходит к какому-то важному моменту, итогу своей жизни. Во втором варианте произведения, оставшемся в Индии [Крылов, 2009, 15], Рамакришна изображен в более юном возрасте, с прической аскета и менее похож на свои известные портреты. По всей видимости, именно в этом варианте Рерих изображает Шри Рамакришну в состоянии, близком к состоянию Будды чаньских художников. Шри Рамакришна молод и только начинает свой путь к людям. Он уже многое постиг, но еще не успел передать свой богатый опыт людям. О том, что у Шри Рамакришны многое впереди, свидетельствует композиционное построение картины: герой расположен близко к правому краю холста, и создается впечатление, что

что-то скрыто за сценой действия. И в то же время он, устремляясь, идет в гору, а не с горы: ему еще многое предстоит постичь. Здесь его взгляд, как и у Будды, направлен в себя. На всех вариантах произведения Рерих делает акцент на позе Бхагавана: его руки сложены у сердца в жесте, умоляющем всех Будд и Бодхисаттв о заботе и покровительстве над всеми живыми существами и избавлении их от страдания (анджали-мудра). В двух вариантах произведения он держит в руках драгоценность-чинтамани (трактовку Рериха см. ниже). В своих замыслах художник также выходит за границы чаньской трактовки образа Будды как аскета, идущего к людям, но медлящего в человеческой нерешительности. Нависающие над Буддой горные склоны, отражающие его состояние некоторой подавленности, совершенно отсутствуют в произведениях Рериха. Рамакришна идет твердой походкой. Над ним — ясное небо, открывающееся с высоты его местоположения, и дальние горы отнюдь не стесняют его бодрого шага. Его взгляд также полон решимости, и в руках у него атрибут Бодхисаттвы Авалокитешвары — триратна (санскр., «три драгоценности», у Н. Рериха чинтамани и триратна одно и то же, см. ниже). Она олицетворяет символ *бодхичитты* (санскр.: особое состояние ума — «сердце пробужденного ума»), что заставляет устремляться к Просветлению на благо всех живых существ. Рерих также не раз трактует символ триратны как знак Сокровища Мира, легендарного камня. В Знамени Мира, которое было предложено Н. Рерихом для охраны культурных ценностей, этот знак трактуется как фундаментальный принцип Триединства, заложенного в основу любого миропроявления [Рерих, 1994, 140]. В этой связи Бхагаван выступает светлым созидателем, строителем во имя общего блага, раскрывающим своей деятельностью благую миссию Знамени Мира.

Драгоценность-чинтамани является обычным атрибутом Бодхисаттвы Авалокитешвары [Елихина, 2010, 221]. Бодхисаттва Авалокитешвара был оставлен Буддой в качестве защитника и наставника людей. Таким способом Николай Рерих передал духовную суть Шри Рамакришны, который учил: «Люби, остальное приложится» [Агни-йога, 1992а, 15], и в этой любви он отдавал всего себя на служение людям. По цветовому сочетанию лепестков триратны на вариантах произведения можно предположить, что художник пишет их исходя из чисто художественных задач: в первом варианте мы видим лепестки белого, желтого и синего цветов, во втором — желтого, синего и амарантового. Эти цвета гармонируют с тонами на картине в изображении гор, ауры и одежды Бхагавана. Вокруг головы Шри Рамакришны мы видим ауру, изображенную в технике, сходной с буддийскими тханками, что лишний раз говорит о том, что художник сопоставляет его именно с Буддой. Таким образом Рерих пытается символически-образно выразить идею о духовном подвиге Рамакришны: он, будучи аскетом, «самоприродным йогом» [Агни-йога, 1992б, 148], вышел

из своего уединения для того, чтобы отдавать, подобно Будде, всего себя служению людям. Постоянно наставляя большое количество учеников, посетителей, практически никогда не уединяясь, он, по мнению Н. Рериха, чрезмерным даянием истощил себя до болезни, которая ускорила его кончину. Именно поэтому, возможно, Николай Рерих выбрал для трактовки облика Шри Рамакришны образ Будды, идущего в молитве о благе всему живому, чтобы передать весь свой бесценный опыт духовного озарения людям.

Дополнительной причиной для изображения Рамакришны в образе Гаутамы Будды является и то, что среди пройденных им духовно-религиозных путей был и буддийский путь, осуществленный им до высшей реализации, предполагающей полное отождествление с Буддой. Потому такое решение является вполне оправданным выбором художника.

Представляя идеи учения Агни-йоги (живой этики) в живописных произведениях в синтезе традиционной иконографии и символики различных религий в сочетании с применением соответствующих приемов художественной техники, Николай Рерих старается показать сущностное единство духовного опыта, который дают разные духовные пути и религии. Буддизм и буддийская культура, за которыми Рерихи видели большое будущее на пути достижения грядущей гармонии Мира, стали одной из основ, на которых во многом строилось позднее творчество художника. И потому представление близких буддизму духовных подвижников разных направлений и школ именно в буддийских образах, по всей видимости, было наиболее созвучно художнику, воспевавшему духовное даяние как единственно верный путь к «миру высшему».

Литература

1. Автографы, 1925 — Автографы Е.И. Рерих. Дневниковые записи // Дневник записей бесед Рерихов с Учителем. Библиотека Амхёрстского колледжа, Амхёрст, штат Массачусетс, США. Тетрадь NB 21 (27.07–20.05.1925). 278 с.
2. Агни-йога, 1992а — Агни-йога: в 6 т. Т. 1. Зов. М.: Русский духовный центр. 1992. 288 с.
3. Агни-йога, 1992б — Агни-йога: в 6 т. Т. 6. Надземное. М.: Русский духовный центр. 1992. 327 с.
4. Бир, 2011 — Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов / пер. с англ. Л. Бубенковой. М.: Ориенталия. 2011. 428 с.
5. Елихина, 2010 — Елихина Ю.И. Культы основных бодхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве буддизма. СПб.: Азиатика. СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского университета, Нестор-История, 2010. 292 с.

6. Кравцова, 2010 — Кравцова М.Е. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 6 (дополнительный). Искусство / ред. М.Л. Титаренко и др. М., 2010. 1031 с.
7. Крылов, 2009 — Крылов П.И. Художественные произведения Николая и Святослава Рерихов в музеях и собраниях Индии. СПб: Музей-институт семьи Рерихов, Золотой век, 2009. 87 с.
8. Осенмук, 2001 — Осенмук В.В. Чань-буддийская живопись и академический пейзаж периода Южная Сун (XII–XIII вв.) в Китае. М.: Смысл, 2001. 384 с.
9. Рерих, 1994 — Рерих Н.К. Знамя Мира; О Вечном // О Вечном. М.: Республика. 1994. 462 с.
10. Рерих, 1936 — Рерих Н.К. Шри Рамакришна // Врата в Будущее. Рига: Угунс, 1936. 326 с.

Огнева Е. Д.
Луцк, Украина

Тханка Калачакры из Долоннора: датировка и локализация

Долоннор — ныне город Долунь (юг автономного района Внутренняя Монголия, Китай) — разместился на одном из главных проходов в Пекин к северу от Великой Китайской стены и достаточно хорошо известен в истории Монголии. Первые сведения о нем соотносятся с установлением правления монголов — основателей Юаньской династии, которые опирались на тибетский буддизм как идеологическую основу своей власти. Правитель Хубилай (1260–1295) в 1256 г. основал Шанду — летнюю столицу императоров Юаньской династии (1206–1368), к северо-западу от нынешнего Долоннора (более 20 км). Ее другое название — «город ста восьми храмов» [To-lun, 2007].

В последующие века Шанду (и Долоннор) оказался в зоне военных действий во время китайского/мусульманского восстания — «Красные повязки», что с середины XIV в. приобрело широкий размах. Повстанческие отряды действовали на огромной территории, включая и упомянутую столицу, которую дважды грабили и сжигали [To-lun, 2007]. Оставаясь важным стратегическим пунктом в противостоянии монголов и китайцев, Долоннор находился под неусыпным наблюдением китайской династии Мин (1368–1644), которая пришла на смену монгольской.

С приходом к власти маньчжурской династии Цин (1644–1911) ситуация еще более активизировалась. В правление Канси (1654–1722) усилиями императора и при содействии главных религиозных деятелей, таких как Джебцзундамба-хутухта I (1635–1723) и Чжанчжа-хутухта I (1642-1714), Долоннор превращается в значительный религиозный центр, что достигло апогея при Цяньлуне (1736–1796). И потому в китайской традиции Долоннор известен также как Лама-мяо (кит. *lama miao*), или Лама-храм. Название возникло потому, «что в городе было довольно много буддийских храмов» [Пржевальский, 1946].

Рис. 1. Калачакра югоннадха. Танка. Долоннор (Автономный район Внутренняя Монголия, Китай). Не позднее 30-х гг. XX. Лицевая сторона. Музей искусств им. Богдана и Варвары Ханенко, ЖВ 451

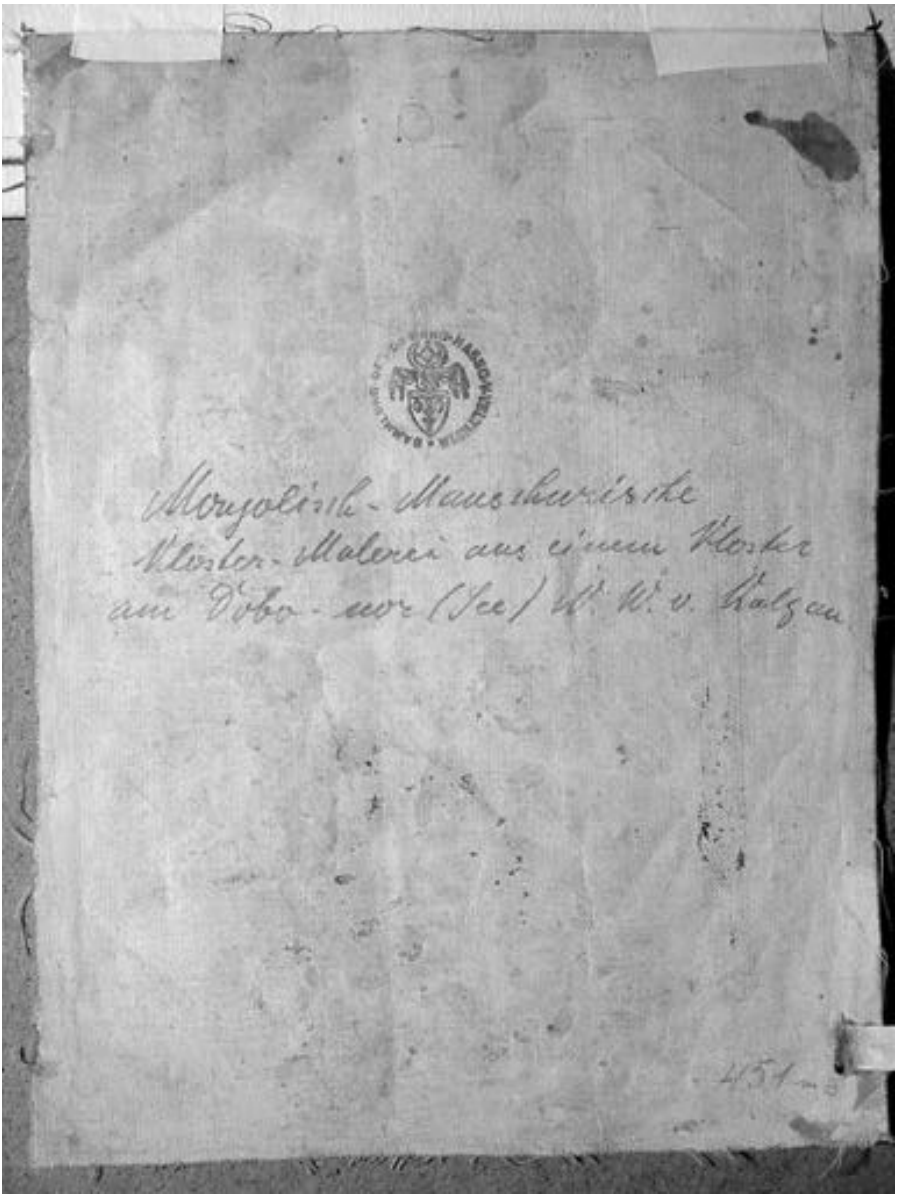


Рис. 2. Печать и текст. Оборотная сторона

Становлению Долоннора способствовали события весны 1691 г., когда в присутствии и императора Канси, и ханов Внутренней Монголии осуществляется вхождение Северной Монголии в состав Китая. Этот съезд юридически оформил вхождение Халхи в состав империи Цин на тех же условиях, на которых вошла ранее Южная, или Внутренняя Монголия. Во время встречи представители монгольской знати обратились к императору с просьбой построить в честь памятного события монастырь. Агаванчойдан Чжанчжа-хутухта I и Джирунг-хутухта в 1705 г. освятили в присутствии императора новый монастырь [Успенский, 2011, 120]. По просьбе настоятеля монастыря император Канси назвал построенную обитель Хуэй-Цзун, или «Слияние школ» (подобно рекам, впадающим в океан) [Dolonor, 2007], очевидно, имея в виду и сближение тибетских школ Карма, Сакья, представленных на территории Монголии ранее, а также новой — Гелуг. После основания монастыря население Долоннора значительно увеличилось, появилось множество ремесленных мастерских, необходимых для обслуживания монастыря и его обитателей. Возводились летние резиденции для знатных хутухт. Возвышение Долоннора, вероятнее всего, сформировалось благодаря императорскому покровительству и содействию. Долоннор оставался контактной зоной во взаимоотношениях с Внешней Монголией, местом проведения различных встреч религиозных деятелей, съездов, праздников [Успенский 2011, 115–117, 149].

В последующие годы развитием Долоннора занимался император Юнчжен (Yōng-zhèng, годы правления 1722–1735). Благодаря ему в строительстве принимал участие Лэй Цинью, знаменитый китайский придворный архитектор [Charleux, 2003]. В 1731 г. возводится небольшой монастырь Шира в честь Чжанчжа-хутухты Агванчойдана: он редактировал издание и вырезание досок монгольского Кангьюра в Долонноре с 1717 по 1720 гг. согласно указу императора Канси [Chandra, 1991].

Религиозные деятели Долоннора славились своей образованностью, в том числе и Ганчжурва Лобсан-Чултем, и главный дзасак-лама Долоннора Ширету-ноянцордже. Ганчжурва получил свой титул от императора Канси за работу по редактированию издания Кангьюра в 1718–1720 гг. Дзасак-лама также принимал участие в подготовке этого издания [Успенский, 2011, 212–213, 250].

После установления полного контроля над религиозными институтами Монголии значение Долоннора как религиозного идеологического центра Внутренней Монголии постепенно угасает. Тем не менее присутствие двух императорских монастырей, летних резиденций четырех главных хутухт, в том числе Чжанчжа- и Ганджурва-хутухты, армии мастеров, необходимых для обслуживания храмов, часовен, монастырей, содействовали определенной переориентации Долоннора. В историю монгольского искусства он вошел как один из центров по созданию больших скульптурных

изображений персонажей буддийского пантеона с преимущественным использованием техники выколачивания. Изображения предназначались и для Монголии, и для всего остального буддийского мира в традиции северного буддизма [Успенский, 2011, 289, 290, 293]. Начиная со второй половины XVIII в. и до первой четверти XX в. мастерские Долоннора наравне с мастерскими Пекина и Утайшаня считались главными и в производстве ритуальных предметов ламаизма, и в подготовке мастеров.

В 30-е гг. XX в. во время военных действий во Внутренней Монголии Долоннор был объектом борьбы между японцами и их марионеточными войсками Маньчжоу-Го, с одной стороны, и Чахарской Народной антияпонской армией — с другой, что явно не способствовало производству произведений сакрального искусства, создавшему ему славу в предыдущие годы. В августе 1945 г. подразделения Советской Армии вошли в город. И генерал И. А. Плиев в воспоминаниях упомянул небольшой монастырь с голубым куполом, в котором он останавливался, узнав позднее, тот «был построен маньчжурским ханом в знак увековечения „усилий" и „заслуг" монгольских феодалов» [Плиев*]. Это был монастырь, построенный по приказу императора Юн Чжэна. О судьбе монастырского комплекса, связанного с* именем императора Канси, и других резиденциях хутухт генерал не упоминает. По одним данным, к XXI столетию два знаменитых в прошлом императорских монастыря уничтожены [Charleux, *2003*]. По другим данным, монастырь Шара сохранился [Croner, 2005]. С 2005 г. во Внутренней Монголии, согласно решению правительства Китая, действует программа по восстановлению разрушенных монастырей, реконструкции и реставрации сохранившихся [Chia-min, 2005]. Одна из целей программы — развитие локального туризма. Соответствующие работы по восстановлению монастырского комплекса начались и в Долонноре. Но восстанавливается монастырь чжанчжа-хутухты.

Поводом обращения к истории Долоннора послужила тханка с изображением персонажа, известного как Калачакра, что хранится в фондах Музея искусств им. Богдана и Варвары Ханенко (Киев, Украина), поступившая в музей в результате закупки (1969) колекции В. С. Величко (Москва). На тханке, занимая практически пространство всех трех регистров, изображен Йидам Калачакра Югоннаддха (санскр. *kalacakra yugonnaddha*, тиб. *dus-kyi-'khor-lo yab-yum*) со спутницей Вишваматой (санскр. *vishvamata*) (ЖВ 451, 84 х 65 см с обрамлением, образ — 80 х 60,5 см).

Представленное ниже определение персонажей опирается на садхану Калачакры согласно тексту Бутона, известного ныне в переводе на английский [Watt, 2004] и русский [Ринчен-дуп, 2002; Бадмажапов, 2012] языки.

У Синетелого Калачакры четыре головы разного цвета, двадцать четыре руки и две ноги. Не прописаны *три шеи: центральная — синяя, правая — красная, а левая — белая*. Каждая голова увенчана короной с лепестковидными зубцами; на каждом лице по три глаза. Центральное лицо

иссиня-черное, волосы собраны в высокую прическу; *украшения и изображение Ваджрасаттвы, которое должно быть согласно канону, не прописаны.* Лицо красного цвета справа, белое — слева, желтое — сзади. Все лица изображены почти с однаковым выражением, хотя по садхане *черное лицо следует воспроизводить с гневным выражением и оскаленными зубами, красное — должно выражать страсть, белое — спокойное, мирное, желтое — в созерцании.* На бедрах — тигровая повязка. На руках и ногах — украшения, но нечетко прописанные. Не прописаны плечи: *правое плечо справа и слева — голубое, второе — красное, а третье — белое. Таким образом, у него шесть плеч.* Не прописан цвет пальцев и украшения на них: *что касается пальцев, то на каждой руке большой палец — желтый, указательный — белый, средний — красный, безымянный — черный, а мизинец — зеленый. Кожа фаланг пальцев — черная, красная и белая соответственно [от основания к ногтю]. Его кисти украшены многочисленными кольцами.* Четыре синие руки держат ваджру и колокольчик (две главные руки, что обнимают Вишвамату), в трех правых руках (сверху вниз): меч, ваджрный кривой нож, непонятный предмет *(должен быть трезубец).* В четырех белых (сверху вниз) — ваджрный боевой топор, палица, копье, чакра. В четырех правых красных руках (сверху вниз) — ваджрный молот, барабанчик дамару, который звучит, ваджрный топор *(должен быть крюк),* стрела с оперением *(должно быть три стрелы).* Слева три синие руки держат щит, капалу, наполнненую кровью, непонятный предмет *(должна быть кхатванга).* В четырех белых — голова с большими ушами, *вместо четырехликой головы Брахмы, которая украшена лотосами*; часть недорисованной цепи, *вместо ваджрной цепи*, зеркало и белая раковина. В четырех красных руках — драгоценность, лотос, ваджрный аркан и лук. Правой красной ногой он попирает красного Камадэву, одноликого, с тремя глазами и четырехрукого; в руках держит цветочную стрелу *(должно быть пять цветочных)*, лук, аркан и крюк, однако не все атрибуты прописаны четко. Под левой белой ногой — белотелый, одноликий, с тремя глазами, четырехрукий Рудра, в его руках — кхатванга *(ритуальний жезл, нечетко прописаный),* трезубец, барабанчик дамару, капала, но *отсутствуют божества сопровождения — Рати и Ума*. Попираемые персонажи разместились на лунном — белом, солнечном — красном дисках; Раху — на черном, Кала-Агни — желтом дисках, что в сочетании представлено серо-голубым диском, поверх белого лотоса с розовым оттенком.

Вишвамата — спутница Калачакры, желтотелая, с одним лицом (должно быть четыре, такие же, как у Калачакры). В главных руках, которыми она обнимает Калачакру, должна держать капалу и резак — не *прописаны.* Дополнительными правыми руками держит ваджрный топор, вибрирующий барабанчик дамару и четки; в левых руках — аркан, белый восьмилепестковый лотос и драгоценность *(плохо прописана).* Волосы собраны в высокий пучок с еле прописанными прядями. Украшения: почти черная

пятилепестковая корона *(изображение Ваджрасаттвы отсутствует)*, наручные и ножные браслеты, драгоценный пояс. Так же как и Калачакра, она левой ногой попирает Камадэву, а правой — Рудру.

Калачакра Югоннадха охвачена тройной аурой: внутренняя — зеленая черно-лучистая, обозначена обводкой черным контуром. Внешняя аура — двойная, красно-огненная: слабый черный контур вместе с едва прописанными огненными языками обозначает ее внешние границы, а в середине эту функцию выполняют языки пламени. Нимб светло-зеленый, обведенный тройным черным контуром разной толщины.

На оборотной стороне тханки воспроизведены печать и рукописный текст. Печать — фиолетового цвета в виде герба со сложным рисунком и легендой, расположенной по кругу. В легенде указано следущее: «SAMMLUNG • DES • DR • HANS • HASSO • V • VELTHEIM», или «Коллекция доктора Ганса Хассо фон Фельтейма». Гербовая фигура — часть ствола с обрезанными четырьмя ветками, которые вверху расходятся по горизонтали двумя ветками; на концах веток — по одному листу липы, что в целом можно считать стилизованным изображением гербовой фигуры немецкого рода Фельтеймов, первые упоминания о котором датируются 1106 г. [Veltheim*].* Ниже печати, в три строки химическим карандашом воспроизведен текст на немецком языке: «Mongolisch — Man[d] schurische // Kloster — Malerei aus einem Kloster // am Dolo-nor* (Ju) N[ord]. W[est]. v[on]. Kalgan», или «Монголо-маньчжурский // монастырь — живопись из монастыря // в Доло-норе (Дзу) на северо-запад от Калгана». Таким образом, надпись на оборотной стороне танки позволяет локализовать происхождение тханки — монастырь Долоннор (ныне город Долунь, Внутренняя Монголия, Китай), хотя реально Долоннор (ныне Долунь) находится на северо-востоке от г. Калган (кит. Чжанцзякоу), а не на северо-западе, как указано автором надписи**.

Ганс Хассо фон Фельтейм (1885–1956) — немецкий индолог, антропософ, оккультист и автор нескольких книг, что посвящены его путешествиям по Центральной и Южной Азии, Дальнему Востоку. Сохранились сведения о его восточной коллекции, собрании западноевропейской

* Предлагается написание Dolo-nor вместо Dobo-nor («Долонор» вместо «Добонор»). Изменение начертания графемы l на графему b можно считать опиской — «оплошностью пера», что возникла под воздействием зрительного фактора, зафиксировавшего неверный графический образ — последовательное трехкратное начертание графемы o, точнее, соединение этой графемы с последующими. Вместе с тем в географии Монголии «Добо» входит в названия колодцев, известно также озеро Саян Добо в юго-восточной провинции Монголии — Дорногови (Восточно-Гобийский аймак). Известно также озеро Доло-нор (Далайнор) вблизи города Шилин-хото (Внутренняя Монголия, Китай).

** Автор статьи выражает искреннюю благодарность Ю. И. Елихиной, обратившей внимание на возникшее разночтение, Я. В. Василькову и И. В. Кульганек, уточнивших географическое расположение Калгана.

живописи, уникальной библиотеке, коллекции музыкальных инструментов, которые оказались распотрошенными после оккупации родового замка советскими войсками и бегства на Запад его владельца [Veltheim; Walther, 2004]. В круг друзей барона входили мистик и экспрессионист, писатель Герман Казак (1896–1966), философ Герман граф Кайзерлинг (Keyserling, 1880–1946) и Лео Бек (1873–1956), главный раввин Берлина, с которым Фельтейм переписывался и чьи рукописи хранил, пока Бек сидел в лагере. Фельтейм был знаком с Григолом Робакидзе (1880–1962), основателем грузинского символизма и советским политэмигрантом с 30-х гг. XX в. В память о своем учителе Рихарде Вильгельме (1873–1930), известном синологе и переводчике «Книги перемен», он возвел памятную стелу в своем замке [Walther, 2004].

Г.Х. фон Фельтейм поддерживал отношения с представителями различных традиционных культур, религиозных и эзотерических течений, отдельных политических направлений. Являясь «рыцарем чести» («почетным рыцарем») ордена Иоаннитов и учеником Рудольфа Штайнера (1861–1925) [Braker, 2005], он перестроил собственное имение в Остраве под антропософские практики. Фельтейм содействовал расширению идей антропософии в Индии. Он посвятил себя восточной культуре, оккультизму и эзотерике. Как собственные интересы, так и увлечения друзей и знакомых определяли маршруты его путешествий, отраженные в изданных «Азиатских дневниках». Он побывал в Индии, Афганистане, Гималаях, Непале, Бирме, на полуострове Малакка и в Индонезии, очевидно, в поисках источников Калачакры. Первая часть дневников посвящена пребыванию в Бомбее, Калькутте, Кашмире, Афганистане, Гималаях, Непале, Бенаресе [Veltheim]. Можно предположить, что тханка Калачакры появилась у фон Фельтейма во время путешествий 30-х гг. XX в., когда маршруты путешествий могли привести его в Долоннор. Таким образом, определяется верхний предел ее создания — не позднее 30-х гг. XX в.

Указывая на тханке «живопись из монастыря // в Доло-норе (Дзу)», автор и обладатель тханки, видимо, имел в виду Коке-суме, поскольку «монг. *Дзу*» — производное от тибетского слова *jo-bo* «главный, правитель, Будда». При выборе сюжета тханки Г.Х. Фельтейм исходил из собственных увлечений, связанных с оккультной проблематикой, антропософскими и эзотерическими поисками, имевшими отношение к конкретным духовным практикам, что в какой-то мере отвечало контексту поисков немецкого Рейха, ориентированных на так называемые тибетские сакральные тайны, в том числе и на Калачакру, появление которой соотносится с Шамбалой. Однако в известных на сегодня многочисленных публикациях по данной теме его имя не встречается [Берзин].

Буквально «калачакра» переводится как «круг времени», «круговорот времени» (скр. *kālachakra,* тиб. *dus-'khor*). В Калачакра-тантре выделяют три круговорота времени: внешний, внутренний и переменный (изменя-

ющий, иной, преобразующий) [Муллин, 2002; Берзин, 2002; Кожевникова, 2005–2015; Стрелков, 2008, 114–132]. Согласно Калачакре, в системе буддийского мировоззрения человек находится в неразрывной связи со вселенной. Изменяя себя, человек способен изменять вселенную.

Учение Калачакры демонстрирует тайный путь, двигаясь по которому можно достичь состояния пробужденного, просветленного. Внешний круговорот — это учение о мироустройстве, структуре всей вселенной, о постоянном изменении внешнего мира, познавать который можно и методами традиционных наук (космология, астрономия, астрология, математика, другие науки). Астрология Калачакры легла в основу тибетского календаря. Внутренний круговорот посвящен человеку, его постоянным циклическим сменам внутреннего состояния, его жизнедеяльности, психофизиологическому, эмоциональному и психическому состоянию, которые можно исследовать методами, присущими медицине и другим наукам. Эти два круговорота взаимосвязаны и создают сансару, бытие, мир страданий — творение кармы. Для того чтобы освободиться, следует очиститься от загрязнений кармы, и третий, так называемый преобразующий круговорот творит путь к освобождению, достижению состояния пробужденности, Просветления. Текст «Калачакра-тантры» и медитационные практики относятся к классификации недвойственной Ануттарайога-тантры и присущи в той или иной мере всем школам тибетского буддизма. Понятие «время» используется как некая метафора, что символизирует процесс перехода от мирского существования для того, чтобы достичь и завершить Просветление [Watt].

При сопоставлении тханки с каноническим описанием, в частности с описанием историка и религизного деятеля Будона Ринчендуба (1290–1364) (Дуйкхор дубтхаб дуйпа ринпочей ньингпо. Сумбум Ринчендуб [жолпаркханг]. Том 5, с. 163–176. [TBRC W1934], см. [Whatt]), как уже отмечалось выше, обнаруживаются разночтения между исполненным изображением и письменным текстом. Как результат непроработанного рисунка отдельных деталей, нечетко прописаны украшения Калачакры и Вишвамати. В коронах и Калачакры, и Вишвамати отсутствуют изображения Ваджрасаттвы, скрещенной ваджры и полумесяца. Четыре лица Калачакры изображены практически с одинаковым выражением, в то время как черное/синее — главное лицо — должно быть гневным и оскаленным; красное — выражать страсть, белое — быть спокойным, мирным, желтое — в созерцании. Вишвамати представлена одноликой, вместо того чтобы быть четырехликой, так же как и ее спутник, и с тем же символическим значением. При изображении атрибутов мастер, видимо, не всегда понимал или не знал, что он воспроизводит, или же действовали иные причины. Поэтому изображены большеухая голова вместо четырехликой головы Брахмы, непонятный предмет вместо трезубца, не дописана ваджрная цепь, отсутствует многоцветность пальцев рук, Рудра изображен

без божеств сопровождения — Умы и Рати. Вместо лотоса с разноцветными лепестками персонажи размещены на бело-розовом лотосе.

Ростовое изображение персонажей, охваченных пламенеющей, лучистой красно-зеленой аурой, поверх четырех дисков на бело-розовом лотосе, воспроизведено в верхнем регистре на фоне синего неба со светилами и разноцветными облаками (белыми, зелеными, голубыми, розовыми), симметрично размещенными по четыре и справа, и слева; а в среднем и нижнем — на фоне зеленого горного пейзажа с хребтами и растительностью, обозначенными линиями разной толщины. Значимость Калачакры подчеркивают и изображение почти во всю площадь тханки, и отсутствие других фигур. Трехчастный нимб, трехчастная аура, трехчастность дисков (луна, солнце и затменения — лунное и солнечное, представленные Раху и Кала-Агни) на лотосе символизируют три круговорота Калачакры.

Знаковость затмения светил присуща внешнему, внутреннему и переменному круговоротам. Пространственную ориентацию представляют четыре головы главного персонажа: темно-синий /черный цвет центральной головы — восток и ориентацию изображения танки, красный — юг, белый — север, желтый — запад, но почти однаковое выражение лиц не позволяет продолжить отождествление, равно как и нечетко прописанные атрибуты. Неполное соответствие созданного изображения каноническому тексту, как уже отмечалось выше, отклонения от него лишают возможности раскрывать символику заложенного письменного текста и отображенного в цвете и структурных элементах на тханке.

Открытым остается вопрос и о функциональном предназначении тханки. Знаменитый тибетский энциклопедист и йогин Лонгдол Лама (XVIII в.), один из главных учеников Панчен-ламы III, в сочинении «Словарь понятий Калачакры согласно воззрениям Ламы Цонкапы» выделял «одиннадцать основных видов мандал, на которых может быть достигнута садхана [Калачакры стадии зарождения]». Речь идет о мандале 1 620 божеств из коренной «Калачакра-тантры»; мандале тела, речи и ума согласно сокращенной «Калачакра-тантре» в составе 722 божеств; мандале ума с 36 или же 32 божествами; затем о мандале 25 родственных божеств и 23 родственных божеств; мандалы 19, 13 и 9 божеств; а также мандалы 5 благих божеств; мужские божества и их супруги; и Одинокого Калачакры без супруги [Бадмажапов, 2012]. Вот какому циклу отвечает иконография данной танки, по этому принципу должен осуществляться ее поиск в контексте указанных выше полиптихов, это место принадлежит ей в системе храмового интерьера.

Таким образом, благодаря печати и тексту на оборотной стороне тханки Калачакры верхним пределом ее создания можно считать 30-е гг. XX в. — время первого путешествия Г. Н. фон Фельтейма на Восток, а местом обнаружения — Долоннор. Происходит тханка из главного храма долоннорского монастыря Коке-суме или Хуэй-Чжун-Сы, «Слияние школ»,

по определению императора Канси (*K'ang-hsi*, годы правления 1661–1722). Долоннор вошел в историю монгольского искусства преимущественно как центр по созданию скульптурных изображений, известный европейцам, в частности монголисту О. М. Ковалевскому, еще с 1830–1831 гг. [Россия, 2005–2006] и до начала XX в., когда по заказу Агвана Доржиева создавалось большая скульптура для буддийского храма в Петербурге. И если скульптура долоннорской школы представлена во многих нынешних музейных собраниях, то эта тханка, без сомнения, является одной из редчайших, уцелевших после военных лет, включая события Второй мировой войны, и других событий, что происходили на территории Внутренней Монголии XX столетия.

Литература

1. Бадмажапов, 2012 — Бадмажапов Ц.-Б. Б. Материалы к иконографии Калачакры // Общество и государство в Китае: Т. XLII, ч. 3 / Редколл.: А. И. Кобзев и др. М.: ФГБУН Институт востоковедения РАН, 2012. 484 с. — (Ученые записки ИВ РАН. Отдела Китая. Вып. 7 / Редколл.: А.И.Кобзев и др. Ч. 3.)
2. Берзин, 2002 — Берзин А. Принятие посвящения Калачакры. Санкт-Петербург, 2002.
3. Берзин — Берзин А. Связь нацистов с Шамбалой и Тибетом [Электронный ресурс]. URL: www.berzinarchives.com/web/ru/archives/advanced/kalachakra/shambhala/nazi_connection_shambhala_tibet.html.
4. Ринчен-дуп, 2002 — Ринчен-дуп Бутон. Лучшая из драгоценностей: Садхана, сосредоточения на блистательной Калачакре / Гленн Муллин. Практика Калачакры. Гл. 19. М.: Беловодье. 2002. С. 281–294.
5. Кожевникова, 2005–2015 — Кожевникова М. История Калачакры (тексты и переводы 2005–2015) [Электронный ресурс]. URL: *www.kalachakra.ru/texts/27.*
6. Лузянин, 2003 — Лузянин С. Г. Россия — Монголия — Китай в первой половине XX века. Политические взаимоотношения в 1911–1946 гг. М.: Узд. Огни. 2003.
7. Муллин, 2002 — Муллин Г. Практика Калачакры. М.: Беловодье, 2002.
8. Плиев — Плиев И. А. В пустыне Гоби. Военная Литература [Электронный ресурс]. URL: *militera.lib.ru/memo/russian/pliev_ia2/01.htm.*
9. Пржевальский, 1946 — Пржевальский Н. М. Монголия и страна тангутов (1870–1872). ОГИЗ, 1946.
10. Россия, 2005–2006 — Россия — Монголия — Китай. Дневники монголоведа О. М. Ковалевского, 1830–1831 гг. Казань — Санкт-Петербург: изд-во «Таглимат» ИЭУП, 2005–2006.

11. Стрелков, 2008 — Стрелков А. М. Буддийское учение Калачакры: источники, структура, содержание // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Вып. № 1. Т. 9. 2008. С. 114–132.
12. Успенский, 2011 — Успенский В. Л. Тибетский буддизм в Пекине. — Санкт-Петербург. — 2011.
13. Успенский, 2004 — Успенский В. Л. Тибетский буддизм в Пекине при династии Цин / Автореф. дисс. ... д. и. н. СПб, 2004. 44 с.
14. Шишмарев — Шишмарев Я. П. Записка действительного статского советника Шишмарева [Электронный ресурс]. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Mongol/Sismarev_otcet/frametext2.htm.
15. Bartholomew, 1995 — Bartholomew, T. T. Introduction to the Art of Mongolia / essay by Terese Tse Bartholomew, Curator, Asian Art Museum. September 7, 1995. Exhibition: Mongolia: The Legacy of Chinggis Khan [Электронный ресурс]. URL: www.asianart.com/mongolia/introduct.html.
16. Bates — Bates, Nathan Eugene. Ngawang Rinchen // The Treasury of Lives [Электронный ресурс]. URL: http://www.treasuryoflives.org/biographies/view/Ngawang-Rinchen/13217.
17. Berzin, 1995 — Berzin, Alexander. Brochure for the Ulaan Baatar Kalachakra Initiation [Электронный ресурс]. URL: https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/history-culture/buddhism-in-mongolia/history-of-kalachakra-in-mongolia.
18. Braker, 2005 — Braker, Stokach Hans-Yurgen. Veltheim Hans Hasso von, ein esoterischer Schuler Rudolf Steiners // Der Europäer. Jg. 9. Nr. 4. Februar 2005 [Электронный ресурс]. URL: https://www.google.com/url?q http://www.perseus.ch/wp-content/uploads/2012/02/Hans-Hasso-von-Veltheim.pdf.
19. Chandra, 1991 — Chandra, Lokesh. Buddhist Iconography. New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 1991.
20. Charleux, 2003 — Charleux, Isabelle. A Preliminary Survey: Buddhist Monasteries in Southern Mongolia // HAL-Inria [Электронный ресурс]. URL: https://hal.inria.fr/halshs-00409747 (pub 2003).
21. Chia-min, 2005 — Chia-min Yang (MTAC Editor). The Latest Development of Tibetan Buddhism in Inner Mongolia. 2005.
22. Croner, 2005 — Croner, Don. China | Inner Mongolia | Dolonnuur — Don Croner's World Wide [Электронный ресурс]. URL: *www.doncroner.com/.../china-inner-mongolia-dolonnuur.html* (Pub Monday, May 23, 2005).
23. Dolonor, 2007 — Dolonor Huizong Si // Lamas-and-emperors [Электронный ресурс]. URL: http://lamas-and-emperors.wikischolars.columbia.edu/Dolonor+Huizong+Si. Pub July 08, 2007.
24. To-lun, 2007 — To-lun // The Encyclopaedia Britannica Online [Электронный ресурс]. Duolun | China | Encyclopedia Britannica. URL:

www.britannica.com/EBchecked/topic/597595/Duolun. Дата обращения: 18 мая 2007.
25. Veltheim — Veltheim, Hans-Hasso von // Wikipedia [Электронный ресурс]. URL: http://de.wikipedia.org/wiki/Hans-Hasso_von_Veltheim.
26. Watt, 2004 — Watt, Jeff. Buddhist Deity: Kalachakra Main Page // Himalayan Art [Электронный ресурс]. URL: www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID. 167Kalachakra.
27. Waltner, 2004 — Walther, Karl Klaus. Hans Hasso von Veltheim. Einer Biographie. Gebundene Ausgabe. Halle, 2004.

Орехова Н. А.
Красноярск

Буддийская коллекция в собрании Красноярского краевого краеведческого музея: история комплектования

В фондах Красноярского краевого краеведческого музея (далее ККККМ) сложились коллекции, связанные с религиями и верованиями народов, населяющих территорию Красноярского края (бывшая Енисейская губерния). Документальные и вещественные материалы, хранящиеся в ККККМ, свидетельствуют о присутствии буддизма на берегах Енисея и представляют собой исторический источник большой научной ценности. Это письма, фотографии, открытки, книги и коллекция предметов буддийского культа, состоящая из статуэток божеств: основателя буддизма нашей исторической эпохи — Будды Шакьямуни, основоположника нового направления в тибетском буддизме школы Гелуг Цзонхавы, Будды Амитабхи, Бодхисаттвы милосердия Авалокитешвары (в китайской практике буддизма — Гуань-инь), докшитов, гневных защитников буддизма — Махакалы и его партнерши Палдэн-Лхамо, покровительницы Лхасы; а также разных принадлежностей буддийского культа.

Рис. 1. Один из шести свитков молитв разных размеров, поступивший от В. В. Птицына в 1892 г.

Коллекция насчитывает около 300 единиц хранения. Неизвестно, когда поступил первый буддийский предмет в собрание музея, но самая ранняя запись, обнаруженная нами при изучении инвентарных книг по этнографии, говорит о поступлении шести свитков молитв разных размеров от В. В. Птицына (Э 1006) до 1892 года (1-я книга. Э 1006, переинвентаризация — о/ф 9646 Б-92). В «Списке жертвователей Красно-

ярского музея за 25 лет существования» значатся фамилии Е. Ф. Августуса (предметы этнографии — 17), В. В. Птицына (этнографические предметы — 27), В. А. Черкесова (китайские предметы — 96)*. В первой книге по этнографии есть запись о поступлении статуэток — бурхан фарфоровый и старик — от В. А. Черкесова** (Э 999 — о/ф 9099 ф 820) и (Э 1078 — о/ф 9646 КК 110) в 1902 г. В 1907 г. от И. А. Шульги поступила лопатка барана с написанными на ней молитвами (Э 1528).

Во 2-й книге «Этнография» есть также записи о сборах экспедиции В. А. Ошуркова*** из Тувы за 1902 г. на р. Верхний Хемчик — это буддийские жертвенные чашки из агальматолита (Э 1504/1). В нижней части поддона чаши имеется надпись тушью «Красноярский Подъотдел И. Р. Г. О.».

В 1910 г. фонды музея пополнились предметами (Э 1540, 1543/1-4), привезенными Е. Ф. Августусом**** из Тувы (Усинский округ и Урянхайский край) и Монголии (Дюрберты, р. Парын, система Убса). Особый интерес представляют: маленькая буддийская книга с молитвами, до наших дней сохранилась только обложка из бересты размером 4,4 х 5,6 см, содержимое утрачено; свиток — лента с молитвой размером 200 х 1,3 см.

Рис. 2. Аркадий Яковлевич Тугаринов (1880–1948) — профессор, директор Красноярского краеведческого музея (1905–1926), доктор биологических наук, ученый-орнитолог, руководитель отделения орнитологии Зоологического института АН СССР

* [Двадцатипятилетие, 1915].

** В старой инвентарной книге 13(2) против предметов китайской коллекции сделана запись: «Пожертвованы бывшим младшим военным врачом Красноярского военного лазарета Василием Александровичем Черкесовым 4 сентября 1902 г.» В «Памятной книжке Енисейской губернии за 1903 г.» он упоминается как «врач, лекарь» Красноярского духовного училища.

*** Ошурков Василий Александрович (1868–1914) — уроженец Забайкальской области из дворян, штабс-капитан (в 1880 г. вышел в отставку), краевед, публицист, редактор газеты «Восточное обозрение» и «Сибирского сборника», исследователь Саянского хребта (1902). Летом 1902 г. он во второй раз, по поручению и на средства Красноярского подотдела ВСО ИРГО, совершил поездку в Туву.

**** Евгений Федорович Августус (4 декабря 1874 — ?) — офицер Русской императорской армии, участник англо-бурской войны на стороне буров. Вернувшись в Россию, зачислен в 192-й Ваврский пехотный резервный полк, в 1901 г. получил чин поручика. Участвовал в Русско-японской войне, после которой продолжал службу в Сибири, в 30-м Сибирском стрелковом полку. Участвовал в 1908–1909 гг. в разведывательной миссии в Монголии, дневник которой опубликовал в 1914 г. («С разведчиками 30-го полка по Урянхайскому краю и Монголии»).

Рис. 3. Буддийская статуэтка из коллекции Скороходова

Очень ценны собранные консерватором КККМ А. Я. Тугариновым в экспедициях этнографические материалы. В 1913 г. из Тувы он привез 25 предметов, в том числе платок-хадак голубого цвета из шелка (52 х 35 см), поднесенный ему в знак внимания (Э 1551/20).

В коллекции, переданной Скороходовым в КККМ (Э 1552/1-4), уникальна авторская буддийская статуэтка с 11 головами и 8 руками из дерева, выполненная тувинцем Джавулом (Э 1559 Д 769). Датируется она 1913–1914 гг.

Собранные А. П. Ермолаевым* коллекции по ботанике, геологии, церковной археологии, этнографии составляют более тысячи единиц хранения**. В 1915–1918 гг. А. П. Ермолаев совершил поездки в Урянхайский край***, откуда им были привезены и сданы в фонды музея 266 экспонатов (Э 1570/1-227, Э 1579/1-39), 34 предмета из которых отражают буддийскую культуру и религию: чашечки жертвенные, алтарный столик, состоящий из трех частей, шапка ламы с желтым верхом, вазочки для алтаря, колотушки лам, колокольчики, трубы с бронзовым накладным орнаментом и многое другое.

Рис. 4. Ермолаев Александр Петрович (1886–1919), ученый-археолог

В результате поездки Доможарова в Туву в 1919 г. этнографический фонд пополнился 63 экспонатами (Э 1582/1-63), в том числе тарелками (цанг), употребляемыми в ходе ритуалов, буддийскими иконками и статуэтками.

В 1934 г. А. Л. Яворский**** нашел в гроте на скале Такмак (Э 1652/1–17) предметы, фотографии, тантрические тексты.

* Ермолаев Александр Петрович (1886–1919), ученый-археолог. В 1908–1915 гг. работал в Красноярском музее, весной 1915 г. выехал в Туву в составе экспедиции, снаряженной КП ВСО ИРГО, где поступил на службу в местную переселенческую организацию. Весной 1917 г. был избран председателем Белоцарского, а затем Урянхайского комитета общественной безопасности. С июля по декабрь 1917 г. занимал пост председателя местной земской управы. Летом 1918 г. выехал из Усинско-Урянхайского края.

** [Малицкая и др., 2015].

*** [Краткий отчет об исследованиях в Урянхайском крае в 1915–18 гг. / А. Ермолаев // Сибирские записки, № 4–5. Красноярск, 1919. С. 35–39].

**** Яворский Александр Леопольдович (1889–1977) — ученый-ботаник, краевед, библиофил, коллекционер, педагог, мемуарист, художник-любитель, поэт, преподаватель Красноярского педагогического института. Сотрудник музея Крас-

Рис. 5. Вазочки для алтаря. Э 1570-212

Владислав Юрьевич Ермолин стал первым исследователем этих предметов и дал им историографическое описание. В стопке из 326 листов им были обнаружены и определены: текст призывания 21 Тары, фрагмент «Алмазной сутры», фрагмент тибетской азбуки, часть монгольского учебника тибетского языка, отдельные листы мантры Ваджрадхары, листы с мантрой ламы Цонкапы (основателя школы Гелугпа) (Э 1652/1).

Тибетские тексты мантр (100 листов из плотной бумаги размером 9 х 45 см) были закручены в свитки с мантрами (мантры, скрученные в рулоны), а два листа на рисовой бумаге — накручены на палочку для благовония. Данные свитки с мантрами используют для закладывания в ступы и статуи (Э 1652/14).

Рис. 6. Яворский Александр Леопольдович (1889–1977)

Не менее интересны были и другие предметы, найденные в гроте вместе с текстами. Среди них медное круглой формы гау (амулетница для ношения на груди) диаметром 4,3 см. (Э 1652/3). Наружная сторона гау украшена священным слогом ХРИ.

В коллекцию входят также фотографии лам (Э 1652/6 (5 ед. хр.), /7 (2 ед. хр.), миниатюрные изображения Будд, написанные минеральными красками на холсте (Э 1652/13), фрагмент шелковой ткани желтого цвета (Э 1652/17) и еще один фрагмент шелковой ткани красного цвета с завязкой (Э 1652/16), образцы зерен пшеницы и гороха (Э 1652/9, 10), фрагмент засушенного мучного изделия (Э 1652/11).

Рис. 7. Гау со слогом ХРИ

Экспертизу фотографий провел лама Тарба Доржиевич Доржиев, управляющий делами Ацагатского дацана, во время своего визита в г. Красноярск в марте 2013 г. По его мнению, на некоторых из фотографий изображены бурятский и тибетские ламы: (Э 1652/6 (1)) — Данзан Норбоев Ганжар Гэгэн — лама Цугольского дацана; (Э 1652/6 (4)) —

ноярского подотдела ВСОИРГО. Первый директор государственного заповедника «Столбы».

Рис. 8. Будда Амитаюс (о/ф 3731-38) и Гуань-инь (о/ф 3731-27)

Далай-лама XIII; (Э 1652/7 (1)) — Джаяса Гэгэн — тибетский лама. На других фотографиях изображены, судя по одежде, бурятские ламы; сомнения вызывает человек, халат которого похож на одежду монгольского (или бурятского) ламы.

Совокупность найденных А.Л. Яворским предметов позволяет предположить, что в пещере находился обычный буддийский алтарь.

Многие буддийские предметы были закуплены у жителей г. Красноярска — Г.А. Балашкина, Худякова — в 1950–1960-е гг. В основном это статуэтки.

В 1960 г. в КККМ поступила коллекция китайских предметов (о/ф 3731/1–38), записанная в Книгу поступлений № 4, от жителя г. Красноярска Соколова Моисея Михайловича. Определение этим экспонатам было дано заведующим отделом Востока Государственного музея восточных культур практически в эти же годы О. Глухаревым. Разнообразен материал статуэток: глина, камень, металл. В основном это фигуры Будды, Бодхисаттв.

Рис. 9. Ламаистский талисман в форме пагоды

Цаца с изображением Палден Лхамо (о/ф 3883/98) была преподнесена наряду с другими подарками монгольским правительством ансамблю народной песни и танцев г. Красноярска, выступавшему на 40-летии образования Монгольской республики в 1961 г. (рис. 13).

В 1966 г. статуэтка буддийского божества-бурхана (о/ф 6321/1) была подарена перед отъездом домой советскому геологу, красноярцу Н.А. Донову младшим коллектором монгольской партии тов. Чулуун-Батаром.

Были и находки, переданные красноярцами в фонды музея. Так, в 1956 г. в фонды поступил

Рис. 10. Гневная форма Гуру Ринпоче — Шанлон Дордже Дудул, охранительное божество тантры медицины из разряда защитников Учения. Он дарует также богатство и мудрость. Его атрибуты — сосуд-калаша и чинтамани (драгоценный камень), исполняющий желания. Входит в свиту Будды Медицины (о/ф 4021 М_1928)

Рис. 11. Часть письма Хамбо-ламы на монгольско языке б/д 2 л., о/ф 7928/2487

Рис. 12. Перевод письма Хамбо-ламы

ламаистский талисман (о/ф 2078) в форме пагоды с тибетской надписью, сделанный из глины, железа и серебра (футляр). Найден он был в щели Черной Сопки в окрестностях Красноярска.

Медная фигурка Белого Махакалы (о/ф 3478) поступила в музей 24 марта 1959 г. Нашел ее на дне р. Енисей на острове Отдыха житель города Красноярска Стороженко Федор Григорьевич. В 1963 г. Иванов Виталий нашел бронзовую статуэтку буддийского божества (о/ф 4021) на одной из улиц города — ул. Робеспьера. Возможно, он использовал ее под копилку, о чем свидетельствует пробитое в голове отверстие.

Огромный интерес для исследователей представляет переписка, адресованная неординарной личности — Григорию Николаевичу Потанину (1835–1920)*. Он имел огромный круг корреспондентов в разных уголках Сибири, России и за рубежом. В фондах музея хранится около 3 000 писем на русском и иностранных языках. Среди них есть письма, касающиеся истории буддизма (о/ф 7928/7, 404, 717, 900, 1397, 2035, 2164, 2178, 2181, 2190, 2192, 2487, 2740–2742). В них упоминаются барон Штенренбург,

Рис. 13. Четки и цаца — одни из многих экспонатов, переданных Красноярским буддийским центром в дар КККМ

* Г.Н. Потанин — русский путешественник, исследователь Центральной Азии и Сибири, этнограф, один из основателей сибирского областничества.

Будда Амитабха,
о/ф 12943-1

Х. Доржиев, Б. Баданов и многие другие. Буддолог А. Д. Руднев в письме за 1901 г. из Гусиноозерского дацана сообщает Г. Н. Потанину о смерти ламы Ламханова — ученика академика Ольденбурга. Интересны по содержанию письма: Б. Рабданова из Урги о маршрутах путешествия А. Хамбо и профессора Цыбикова из Монголии (1900); Хамбо-ламы на монгольском языке (б/д, 2 л.); из Маньчжурии с просьбой дать положительную оценку деятельности Хамбо-ламы (1910). Сохранилась рукопись неизвестного автора с биографией Чокана Валиханова*.

В результате сотрудничества Красноярского краевого краеведческого музея (история которого насчитывает 127 лет) и Красноярского буддийского центра, одного из первых основанных Ламой Оле Нидалом в России (1991), фонды нашего музея пополняются ежегодно в Международный день музеев. Это разные предметы, в том числе: буддийская тханка (автор работ, художник — Николай Дудко); билет в монастырь Рамоче (Лхаса, Тибет, 2005 г.), переданный Андреем Поломошновым; четки Ирины Гридинберг (108 бусин, с двумя подвесками для счета, с ваджрой и колокольчиком, сделанные из кости яка; привезены ею из Тибета в 2005 г.); мандала, привезенная из Индии Татьяной Быченко в 2002 г.; цаца; статуя Будды и многое другое.

Итак, в целом буддийская коллекция нашего музея, сформированная в период конца XIX — начала XXI в. в результате этнографических экспедиций сотрудников музея, дарения и закупок, отражает ритуальную и обрядовую стороны одной из мировых религий — буддизма.

Автор благодарит за помощь в атрибуции музейных предметов Ю. И. Елихину, В. Ю. Ермолина, Т. Д. Доржиева, М. Григорьева, И. Н. Гридинберг.

* Чокан Чингисович Валиханов (1835–1865) — казахский ученый, а также историк, этнограф, фольклорист, путешественник и просветитель, офицер Генерального штаба Российской императорской армии, разведчик. В 1847 г., в возрасте 12 лет, Чокана Валиханова отправляют на учебу в Омский кадетский корпус. Там его встречает старый друг семьи Валихановых переводчик В. И. Дабшинский и знакомит с маленьким кадетом Г. Н. Потаниным. Впоследствии Григория Николаевича и Чокана Чингисовича связывала большая дружба. В своих воспоминаниях Потанин писал, что, когда Валиханову было 14–15 лет, начальство кадетского корпуса уже пророчило его в крупного исследователя и даже ученого.

Литература

1. Двадцатипятилетие, 1915 — Двадцатипятилетие Красноярского городского музея (1889–1914). Красноярск, 1915. С. 87–100.
2. Малицкая и др., 2015 — Малицкая А. А., Макаров Н. П., Вдовин А. С. 130 лет со дня рождения Александра Петровича Ермолаева (1886–1919), помощника консерватора Красноярского краеведческого музея // Край наш Красноярский: календарь знаменательных и памятных дат на 2016 год / Гос. универс. науч. б-ка Красноярского края. Красноярск, 2015. С. 117–118.

Перла Н. Ю., Станкунас М., Зудина В. Н.
Тольятти, Лондон (Великобритания), Самара

Традиция Кагью в Музее археологии, этнографии и истории Самарского государственного университета: итоги и перспективы работы по созданию коллекции 2006–2016 гг.

В рамках этно-конфессионального проекта, осуществленного в Музее археологии, этнографии и истории СамГУ с целью обрисовать облик духовной культуры Самарской области, создана постоянная экспозиция о буддизме Средневолжья при участии буддийских центров традиции Карма Кагью, открывшаяся в университете в 2009 году [Зудина, Перла, 2013]. Для ментальной карты Поволжья характерен северный буддизм с учениями Махаяны (санскр. *maha-yana,* тиб. *theg pa chen po* — «великий путь») и Ваджраяны (санскр. *vajra-yana,* тиб. *rdo rje theg pa* — «алмазный путь»), получившими разное преломление в школах Ньингма, Сакья, Кагью и Гелуг. Поэтому искусство северного буддизма, традиционного для ряда народов России, стало ведущей темой при комплектовании буддийской коллекции. Пантеон образов буддизма Ваджраяны сформировался в Индии в эпоху Пала (VIII–XII вв.) и был заимствован тибетцами, у которых в свою очередь его переняли монгольские народы. Такая транснациональная черта искусства буддизма учитывалась при формировании фонда, который продолжает пополняться. Сейчас он насчитывает около сотни единиц хранения: статуи, свитковая живопись, ритуальные предметы, одежда и предметы быта с буддийской символикой, созданные в Индии, Непале, Китае (включающем Тибет), Монголии, а также буддийских регионах России — Калмыкии, Бурятии и Тыве во второй половине XX — начале XXI в.

Особенностью экспозиции о буддизме Средневолжья стал раздел, посвященный традиции Кагью, поскольку ее подшкола Карма Кагью представляет в Самарской области буддизм Ваджраяны последнюю четверть

века и имеет исторические корни в Поволжье, являя собой с точки зрения краеведения актуальный объект для исследований.

Система учений этой традиции сформировалась в Индии в VIII–XI вв., а затем в XI в. была принесена в Тибет, где возникли «Четыре великих» и «Восемь малых» подшкол Кагью [Карма Агван, 1993, 57]. В XIII в. благодаря монгольским народам традиция Кагью начала свое продвижение на запад. О буддизме в Средневолжье можно с уверенностью говорить, касаясь времени возникновения Калмыцкого ханства (XVII в.), образованного западными монголами-ойратами, кочевья которого простирались до реки Самара. С Кагью исследователи связывают средний период (XIII–XVI вв.) в истории распространения буддизма у ойратов [Китинов, 2004, 64–74; Басхаев, Дякиева, 2007]. Согласно Б. У. Китинову, «уже с середины XIII в. произошло разделение школ тибетского буддизма по признаку патронирования их монголоязычными племенами: ойраты сблизились с подшколами Кагью, а монголы — с Сакья» [Китинов, 2004, 148]. В XVII в., когда западные монголы пришли на берега Волги, они принесли синкретическую традицию, в которой доминировало учение Гелуг при сохранении отдельных передач Сакья и Кагью [Берзин, 1992].

Коллекция предметов буддийского искусства и культуры, дополненная информационными стендами, освещающими аспекты Кагью (буддийские методы, философию, историю, искусство), стала единственным такого рода тематическим собранием в государственных музеях России, позволившим составить целостное представление об этой более чем тысячелетней традиции, проделавшей долгий путь из Индии через страны Центральной Азии на Запад.

Стояла задача средствами современного канонического искусства буддизма передать своеобразие философии и методов Кагью, характеризующее эту традицию в сравнении с другими, а также отразить историю линии передачи учения Кагью в канонизированных изображениях ее знаменитых представителей: известных индийских йогинов-махасиддхов (санскр. *mahasiddha*, тиб. *grub thob chen po* — «великий адепт») и тибетских лам.

Индо-тибетская линия передачи учения Кагью. Группа из пяти статуй

Первостепенное значение придается исследователями связям тибетских буддийских традиций с индийскими учениями и учителями. Глубина линии преемственности является важнейшим критерием для оценки «основательности» религиозно-философского учения конкретной буддийской школы [Торчинов, 2008, 99]. Такую глубокую историческую «основательность» линии передачи учения Кагью в коллекции музея иллюстрирует группа из пяти скульптур, в соответствии с иконографическим

Рис. 1. Скульптура Тилопы. Непал. XX в. Бронза, литье, роспись. 16,5 x 15,5 x 10,5 см

каноном изображающих основоположников этой традиции: знаменитых индийских йогинов Тилопу (988–1069), Наропу (956–1040) и тибетских учителей Марпу (1012–1096), Миларепу (1052–1135), Гампопу (1079–1153) — просветленных мастеров Махамудры (санскр. *mahamudra*, тиб. *phyag rgya chen po* — «великая печать»), учения о достижении состояния Будды (рис. 1, 2).

Принято считать, что история Кагью начинается с посвящения, полученного индийским йогином-махасиддхой X в. Тилопой от Будды Ваджрадхары (санскр. *vajradhara*, тиб. *rdo rje 'chang* — «держатель алмаза»), тантрического аспекта Будды Шакьямуни — исторического будды нашей эпохи, источника всех буддийских учений. Доктрины Тилопы изложены в 11 трактатах Тенгьюра (тиб. *bstan gyur*), канонического собрания трудов индо-буддийских мыслителей на тибетском языке. Учение Тилопы концентрируется вокруг Ануттара-йога-тантры (санскр. *anuttara-yoga-tantra*, тиб. *rnal 'byor chen po bla na med pa'I rgyud*) — высшего из четырех классов тантр. Тилопа передал учение своему главному преемнику — индийскому йогину рубежа X–XI вв. Наропе, который привнес в индийский и тибетский буддизм Шесть учений (тиб. *nA ro chos drug*) — шесть систем тантрических методов, ведущих к Просветлению.

Наропа передал эти методы своему тибетскому ученику — йогину-мирянину Марпе, известному как великий переводчик. Он был реализованным мастером тантрического буддизма. Его вклад считается таким значительным потому, что он сумел перевести на родной язык с санскрита глубокие понятия, ведя речь о чем-то особенном очень простым языком. После этой блестящей работы Марпы индийская Ваджраяна оказалась доступной для тибетцев. Марпа стал одной из главных фигур «второй волны» прихода буддизма в Тибет. Он считается тибетским основателем школы Кагью.

Рис. 2. Четыре скульптуры (слева направо): Тилопа. Непал, XX в. Бронза, литье, роспись. 16,5 x 15,5 x 10,5 см; Миларепа. Непал. XX в. Бронза, литье, роспись. 15 x 15,5 x 10,5 см; Гампопа. Непал. XX в. Бронза, литье, роспись. 18 x 15,5 x 10,5 см; Марпа. Непал. XX в. Бронза, литье, роспись. 15 x 15,5 x 10,5 см

Марпа получал разные передачи методов Ваджраяны не только от Наропы, но и от других совершенных мастеров

Индии, в частности Майтрипы. Он соединил в один поток и принес в Тибет два пути, составившие линию передачи Кагью:

1) «путь искусных средств» (тиб. *thabs kyi lam*), или Шесть учений Наропы, передаваемый от Будды Шакьямуни (в тантрическом аспекте Будды Ваджрадхары) Тилопе, затем Наропе («близкая линия»), а также к ним же через других великих учителей — Нагарджуну, Индрабхути, Сараху, Чарьяпу, Куккурипу, Домбипу, Лавапу, Камадевавaджру, Падмавaджру, Дакини, Капалпбхадру («дальняя линия»);
2) «путь мудрости» (тиб. *shes rab kyi lam*), или методы Махамудры, передача которых восходит к учениям Ваджраяны Будды Шакьямуни (в тантрическом аспекте Будды Ваджрадхары), переданный цепочке индийских йогинов-махасиддхов: через Ратнамати, Сараху, Нагарджуну, Шаварипу и Майтрипу.

Тибетец Марпа, трижды побывав в Индии и проведя там в общей сложности шестнадцать лет, стал реализованным мастером обоих путей и принес их методы из Индии в Тибет [Андросов, Леонтьева, 2010, 7].

В системе учений традиции Кагью важное значение отведено понятию «Махамудра». В узком смысле термин «Махамудра» встречается в названии конкретных практик, составляющих «путь мудрости» и в этом случае противопоставляемых «пути искусных средств».

В широком смысле термином «Махамудра» называют состояние Будды Ваджрадхары. Махамудра как состояние полного Просветления является целью обоих путей — и «пути искусных средств», и «пути мудрости»: оба пути восходят к Будде Ваджрадхаре, и именно его состояние передается через обе линии передачи. В этом втором значении Махамудра является особенным «лейтмотивом» традиции Кагью, объединяющим ее принципом [Коротецкая, 2011, 23].

Преемником Марпы стал тибетский йогин-поэт Миларепа, передавший в свою очередь учение Кагью двум главным ученикам, одним из которых был тибетский монах Гампопа. Он первым привнес монашеский стиль в традицию Кагью и приспособил ее систему методов для распространения среди большого количества учеников.

Кармапа – духовный глава традиции Кагью, основатель Карма Кагью

Последователи Гампопы в свою очередь образовали подшколы Кагью — «Четыре великих» и «Восемь малых». Одна из Четырех великих — Карма Кагью — дошла до наших дней и представляет особый

Рис. 3. Скульптура Шестнадцатого Кармапы Рангджунга Ригпе Дордже (1924–1981), олицетворяющего состояние Махамудры, воспроизводит церемонию Черной короны. Непал. XX в. Бронза, отливка, раскраска, позолота. 33 x 22 x 16,5 см

интерес для проекта СамГУ, поскольку с 1991 года развивается в Самарской области.

В Тибете ее основал более 900 лет назад Первый Кармапа Дюсум Кхьенпа (1110–1193). Кармап величают королями йогинов Тибета: линия Кармап на протяжении девяти веков играет значимую роль в развитии буддизма Ваджраяны в целом и его распространении в мире в связи с особым статусом Кармап. Согласно «Бхадракальпика-сутре», в которой Будда Шакьямуни предсказал приход тысячи будд нашей эпохи, шестым историческим Буддой после Майтрейи должен стать Драгпа Сэнге (тиб. *Senge*, санскр. *Simha* — «лев»), Бодхисаттва Симханада, который до этого будет долго известен в мире как Кармапа. Также в «Самадхираджа-сутре» говорится о Бодхисаттве (санскр. *bodhi-sattva* — герой пробужденного ума, достигающий Просветления для блага существ) в монашеских одеждах и черной короне, который станет одним из тысячи будд этой эпохи [Rinchen Palzang]. Кармапы канонизированы в статусе просветленных Бодхисаттв и изображаются в соответствии со сложившимся каноном, с различиями в символике (жестов рук и атрибутов) в зависимости от активности каждого воплощения. Все Кармапы олицетворяют собой состояние Махамудры — главную цель в практике Ануттара-йога-тантры. В буддизме Ваджраяны Махамудра является синонимом состояния будды, полного Просветления [Андросов, 2011, 283].

Второй Кармапа Чойдзин (1206–1283), известный как Карма Пакши, основал линию перерождений Кармап и стал знаковой фигурой северного буддизма, будучи первым в истории Тибета осознанно переродившимся ламой — *тулку* (санскр. *nirmana kaya,* тиб. *sprul sku*) [Epstein, 1968; Manson, 2009]. В настоящее время традицию Карма Кагью возглавляет Семнадцатый Кармапа Тринле Тхае Дордже (род. 1983). «Кармапа — наивысший духовный авторитет для всех кагьюпинских подшкол. В качестве такового он проводит ключевые ритуалы и несет ответственность за признание всех важнейших тулку Кагью» [Карма Агван, 1993, 58].

Линия перерождений Кармап в экспозиции представлена статуей Шестнадцатого Кармапы Рангджунга Ригпе Дордже (1924–1981), по инициативе которого буддизм традиции Кагью в XX в. широко распространился в странах Запада.

Концепция формирования коллекции пантеона Кагью

Буддийское искусство вобрало в себя философское содержание, символика которого имеет многоуровневый характер и полностью раскрывается в процессе буддийской практики, для которой искусство служит опорой. В собрании музея СамГУ, сложившемся в период с 2006 по 2016 г., показан пантеон буддизма Кагью как школы тантрического буддизма, основанной на философии Мадхьямаки-шуньявады (срединного пути, провозглашающего пустотность), Йогачары (йогических практик), а также теории татхагатагарбхи, объясняющей возможность обретения состояния будды [Коротецкая, 2011, 19], и практиках Материнских тантр класса Ануттара-йоги (высшего класса тантр), делающей акцент на развитии мудрости (санскр. *prajna*, тиб. *shes rab*) в достижении Просветления для блага существ.

В основу концепции формирования фонда искусства традиции Кагью было положено философское учение о пяти видах мудрости, присущих уму будды (санскр. *panca jnana*). Оно считается центральным в северном буддизме и получило в различных традициях соответствующие интерпретации. Философское обоснование этого учения в свете традиции Кагью дано в тексте «Различие между сознанием и мудростью» Третьего Кармапы Рангджунга Дордже (1284–1339), а также описано тибетским мастером XIX в. Великим Джамгёном Конгтрулом Ринпоче в тексте «Сокровищница знания» [Зегерс, 2000, 125–127] и др. В этом учении выделяется пять практичных аспектов трансформации повседневного опыта в мудрость Будды, суть которых состоит в том, чтобы распознать за пятью фундаментальными омрачениями (санскр. *klesa*, тиб. *nyon mongs*) — неведением, привязанностью, гневом, гордостью и ревностью, являющимися причиной обусловленного существования (санскр. *samsara,* тиб. *'khor ba*), изначальные пять видов мудрости Просветления [Зегерс, 2000, 125–127]. Это становится возможным благодаря растворению в процессе буддийской практики склонности ограничивать восприятие рамками эгоистической заинтересованности в чем-либо.

В целом учение о пяти видах мудрости воплотилось в иконографии северного буддизма в образах Пяти Татхагат (санскр. *tathagata*, тиб. *de bzhin gshegs pa* — «истинносущный, Будда»), пребывающих в союзе со своими супругами. В одиночных формах или формах в союзе Пять Татхагат олицетворяют победу над пятью основными омрачениями и полное раскрытие благородных качеств. В системе буддийского пантеона они возглавляют соответствующие пять семейств (санскр. *panca-gotra, panca-kula,* тиб. *rigs lnga*): Падма, Ваджра, Будда, Ратна, Карма.

Яркой чертой иконографической системы Кагью является преобладание образов, относящихся к одному из пяти семейств — будда-семейству Падма (санскр. *padma*; тиб. *pad ma* — «лотос»), поскольку методы Кагью

Рис. 4. Скульптура Будды Амитабхи. Китай. XX в. Бронза, литье. 6,5 x 27,2 x 21 см

направлены прежде всего на преобразование в различающую мудрость такого омрачения, как страстное желание что-либо удержать, или привязанность, являющегося для последователей этой традиции преобладающим.

Лотос — важнейший буддийский многозначный символ и иконографический элемент. В Ваджраяне он указывает на сам принцип Материнской тантры — естественную мудрость Просветления, всегда существующую возможность трансформации пяти основных омрачений и их комбинаций в восприятие Будды. Подобно аспекту мудрости в образах Пяти Татхагат в формах в союзе, лотос, символизируя женское «материнское» начало, означает изначально чистую природу ума, которая мгновенно раскрывается под ударом молнии (мужское «отцовское» начало, искусные средства), озаряющей всю природу ума светом осознавания. В том, что лотос, произрастая из тины и грязного ила, поднимается сквозь темную толщу воды и раскрывается на поверхности прекрасным незапятнанным цветком, видят также аналогию буддийского тантрического пути, когда йогин Ваджраяны отважно входит во все ситуации жизни, вынося из них чистый опыт мудрости, бесстрашия, сорадости и сострадания, ведущие к Просветлению [Андросов, 2011, 267–268].

Тематическую группу экспонатов из коллекции буддийского искусства составили изображения Будд, Бодхисаттв, Йидамов и канонизированных индийских йогинов и тибетских лам будда-семейства Лотоса, которым отведена значимая роль в учениях традиции Кагью. Это прежде всего один из Пяти Татхагат — Амитабха (санскр. *amitabha*, тиб. *'od dpag med* — букв. «безграничный свет»), глава будда-семейства Лотоса. Этот центральный образ дополняют его воплощения: исторический будда нашей эпохи — Будда Шакьямуни (санск. *sakya-muni*) [Андросов, 2011, 105], Бодхисаттва великого сочувствия Авалокитешвара (санскр. *avalokitesvara*, тиб. *spyan ras gzigs dbang phyug* — букв. «великий, милосердно взирающий»), бодхисаттва мудрости Манджушри (санскр. *manjusri*, тиб. *'jam dpal* — букв. «юный сияющий»), тибетские просветленные мастера линии Карма Кагью — Кармапы, Шамарпы; Йидам (санскр. *ista devata*, тиб. *yi dam*) Чакрасамвара (санскр. *cakra-samvara*, тиб. *'khor lo bde mchog* — «высшая радость») [Андросов, 2011, 372] и др.

Рис.5. Скульптура Будды Шакьямуни. Непал. XX в. Бронза, роспись, позолота. 33,5 x 19,5 x 14 см

Рис. 6. Скульптура Зеленой Тары. Китай. XX в. Бронза, литье. 34 x 23 x 17 см

Наиболее полно глубокая линия передачи учения Кагью и его пантеон отражены в специальном жанре изобразительного искусства Древо Прибежища (тиб. *tshogs zhing* — букв. «поле накоплений [благих заслуг]»), в центре которого коренной лама предстает в образе тантрического аспекта Будды Шакьямуни — Будды Ваджрадхары, источника учений традиции Кагью, в окружении линии мастеров, передававших эти учения на протяжении тысячи лет: индийских махасиддхов и всех воплощений Кармап и Шамарп. Класс йидамов возглавляют Чакрасамвара и Ваджраварахи (санскр. *vajra-varahi*, тиб. *rdo rje phag mo* — «дева алмазной свиньи»), а класс Защитников учения (санскр. *dharma-pala*, тиб. *chos skyong* — «страж Учения») — двурукая форма Махакалы (санскр. *mahakala* — «великий черный», или «черный плащ»), ипостась Бодхисаттвы сочувствия Авалокитешвары [Андросов, 2011, 282]. В стендовых материалах музея экспонируется в репродукции Древо Прибежища Кагью в стиле карма-гадри, выполненное по канону монастыря Палпунг, одного из важных центров развития этого стиля. В 1998–1999 гг. этот монастырь традиции Кагью причислен к памятникам мирового значения.

Рис. 7. Скульптура Авалокитешвары. Китай. Нач. XXI в. Металл, роспись. 18,5 x 1,5 x 11 см

Стиль карма-гадри

Отдельного упоминания заслуживает выдающийся вклад лам Кагью в развитие буддийского изобразительного искусства [Елихина, 2009]. Многие иерархи этой традиции, в особенности Кармапы, будучи талантливыми художниками, из века в век следуют сложному, трудоемкому тибетскому стилю живописи и ваяния — *карма-гадри*, оказывая решающее влияние на его формирование. Два произведения работы Десятого Кармапы Чёйинга (Чойджина) Дордже (1604–1674) в стиле карма-гадри находятся в России в коллекции Государственного Эрмитажа [Елихина, 2009, 411–418].

Начиная с VII в. в Тибете сложились две школы свитковой живописи: *менри* (куда относится и его поздний вариант *менсар*) и *гадри*. Стиль менри развился на основе произведений искусства неварского племени

Непала, в то время как стиль гадри основан на традициях китайского искусства. Стиль карма-гадри возник и получил блестящее развитие преимущественно в традиции Кагью во многом благодаря Кармапам. Первая часть названия «карма-гадри» — производное от слова «Кармапа», слог «га» («гар») означает путешествие, перемещение с одного места на другое, своего рода кочевой лагерь, где на время стоянок разбиваются шатры из войлока. Кармапы, в частности Седьмой Кармапа Чёдраг Гьямцо (1454–1506), имели обычай собирать огромную свиту и путешествовать с места на место; такие временные поселения называли «лагерь Кармапы, который украшает мир», а традиции и обычаи такого сообщества были известны как «стиль лагеря Кармапы». Это могла быть довольно большая группа практиков — несколько сотен человек: художники, скульпторы, лекари, строители, мастера ритуалов, риторики и другие. Последний слог «дри» означает процесс рисования. Начиная с Седьмого Кармапы Чёдрага Гьямцо иерархи Карма Кагью стали активно развивать этот живописный стиль. Это происходило на востоке Тибета, в Кхаме. Затем в XVI в. Восьмой Кармапа Микьо Дордже (1507–1554), великий художник, систематизировал и описал сам стиль. Для стиля гадри характерны прозрачные пейзажи, близкие к китайской традиции. Пейзаж выполняется в особой технике — множеством точек или штрихов, глубина цвета достигается многослойным наложением точек. Техника чрезвычайно трудоемкая, но именно благодаря ей достигается необыкновенная мягкость цвета и эффект мерцания, при котором изображение словно светится изнутри. Тханки в стиле гадри всегда считались редкостью и высоко ценились [Dawa].

Рис. 8.
Будда Шакьямуни. Свитковая живопись (тханка). Стиль карма-гадри. Россия. Среднее Поволжье. 2015 г. Грунтованное полотно, акриловые краски, шелковая обшивка. 47 х 35 см. Художник Ашихмина Юлия, ученица Давы Лхадипы (Сикким)

Большинство произведений свитковой живописи из коллекции искусства северного буддизма в музее СамГУ выполнены в широко распространенном стиле менри. Со стилем карма-гадри, характерным для традиции Кагью, можно познакомиться в разделе о современном буддизме Средневолжья на примере изображения Будды Шакьямуни, выполненного российской художницей Ю. Ашихминой (г. Казань), последовательницей традиции Карма Кагью, обучающейся буддийской свитковой живописи стиля карма-гадри в Сиккиме и России с 2010 г.

Российские художники-буддисты Средневолжья изучают изобразительное искусство в стиле карма-гадри под руководством тибетских мастеров-художников традиции Карма Кагью,

проживающих в Сиккиме: Давы Лхадипы (род. 1960) из рода Восьмого Шамарпы и Дензонга Норбу (род. 1942), личного художника Шестнадцатого Кармапы. В 2016 году они снова посетили Россию: Дензонг Норбу в связи с реставрацией росписи Ступы Просветления (г. Элиста), Дава Лхадипа — с целью обучения традиционной свитковой живописи российских учеников.

Образовательная функция коллекции

В свое время российский востоковед, профессор Санкт-Петербургского Императорского университета Алексей Матвеевич Позднеев (1851–1920), привозивший из экспедиций предметы буддийского культа, замыслил свое собрание как пособие для изучения северного буддизма. Часть его коллекции была передана в Самарский художественный музей в 1952 г. [Войтов, Тихменева-Позднеева, 2001, 30]. В 2006 г. Музей СамГУ выступил преемником начинания А. М. Позднеева, приступив к формированию коллекции современного буддийского искусства, понимая ее значимость в образовательном процессе. Экспонаты вузовского музея служат учебными пособиями для студентов в изучении основ северного буддизма, его иконографии, а также музееведения — атрибуции, правил превентивной консервации и т. д. Учащиеся приобретают знания и навыки, связанные с особенностями хранения свитковой живописи, буддийской металлической скульптуры, осваивают культуру обращения с культовыми экспонатами, занимаются по мере необходимости санитарно-гигиенической обработкой предметов хранения, приучаясь работать с ними исключительно в перчатках, чтобы исключить попадание на предметы агрессивных составляющих с собственной кожи: хлориды, фосфаты, сульфаты, органические кислоты и аммиак разрушительно действуют на металлическую поверхность [Шемаханская, 2015, 228]. Студенты знакомятся с буддийской традицией освящения свитковой живописи, а также статуй, когда внутренние пустоты статуй заполняются специальным культовыми предметами, получают основные сведения об их значении и содержании [Огнева, 2014, 24–31]. Наполненная и опечатанная статуя — сакральный предмет, его категорически нельзя вскрывать.

Приобретенные для коллекции статуи предназначены для светского экспонирования в музее университета, поэтому не наполнены, это отвечает статусу коллекции, активно участвующей в образовательном процессе: в музее экспонируются не объекты культа, а предметы культуры — экспонаты. Однако знания о вложениях в культовые объекты необходимы: историкам, этнографам, культурологам, студентам приоткрывается сложность и многоаспектность изучения буддийских

экспонатов, поскольку один и тот же предмет может являться одновременно и археологическим памятником, и сакральным объектом, и этнографическим памятником, и свидетельством истории религии, и произведением искусства [Шемаханская, 2015, 146]. И его изучение сопряжено со знаниями во всех упомянутых областях.

Итогом десяти лет работы по формированию коллекции явилось создание буддийского фонда и постоянной экспозиции о буддизме Средневолжья в Музее археологии, этнографии и истории СамГУ, где нашли отражение история, философия и искусство Кагью; а также семь выставок, прошедших в пяти городах России, включая Самару и Тольятти.

Перспективы работы

В 2016 году завершилась реструктуризация вузов Самары, в ходе которой Самарский государственный университет прекратил свое существование в прежнем статусе, войдя в состав Самарского национального исследовательского университета имени академика С. П. Королева. В связи с этим событием этно-конфессиональный проект СамГУ обретает вторую жизнь: появились новые выставочные площади, происходит обновление постоянной экспозиции.

Продолжением работы по развитию проекта о буддизме Средневолжья и пополнению коллекции, станет его расширение — появление постоянных экспозиций в буддийских центрах Карма Кагью г. Самары и Тольятти, ставших партнерами этно-конфессионального проекта музея СамГУ, что позволит музею раскрыть более глубоко краеведческий компонент (буддизм подшколы Кагью — Карма Кагью, традиции, представляющей Ваджраяну в Самарской области), а буддийским центрам — осуществлять социокультурную миссию в соответствии с уставной деятельностью при консультационной поддержке научных работников университета.

Традиция Карма Кагью — актуальный объект для исследования с точки зрения краеведения. Она — одна из «Четырех великих» подшкол Кагью — на протяжении ряда столетий играла заметную роль в истории буддизма Центральной Азии, преодолев уже в то время этнические рамки. Главы традиции — Кармапы (или их уполномоченные представители) на протяжении веков выполняли функции государственных наставников при разных правящих дворах. Например, у ряда императоров тангутского государства Си Ся (1038–1227), у последнего хана Великой монгольской империи Мунке (годы правления 1251–1259), у правителей империи Юань (1271–1368), Китайской империи Мин (1369–1644) [Richardson, 1958; Sperling, 1987, 34; Самосюк, 2006, 47–52]. Об этом свидетельствует такой важный иконографический элемент в изображении Кармап, как Черная корона. Этот головной убор символизирует осуществляемую Кармапа-

ми «активность всех будд», такие короны Второму, Пятому и Девятому Кармапам дарили как знак особого уважения Великий хан Монгольской империи и императоры Китая [Kumar, 2002, 11; Торчинов, 2005, 223–224]. Карма Кагью распространена в мире, в том числе в России: в частности, в Самарской области буддийские центры этой традиции существуют на протяжении последних двадцати пяти лет [Тепикин, 2003, 186]. Для широкой публики живой интерес представляют и девятисотлетняя история, и методы достижения Просветления, и философия, и изобразительное искусство в стиле карма-гадри, ставшем отличительной чертой искусства традиции Карма Кагью [Елихина, 2013; Паршикова, 2013, 446–447; Dawa]. Пополнение коллекции произведениями мастеров стиля карма-гадри становится целесообразным в будущем в связи с открывающейся возможностью экспонировать произведения искусства, являющиеся религиозными объектами, в буддийских центрах, что поможет музею решить проблему хранения и использования в выставочных целях редких предметов культа (свитковой живописи, скульптуры и др.), имеющих как высокую художественную, так и сакральную ценность.

Литература

1. Андросов, 2011 — Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография. М., 2011. 448 с.
2. Андросов, Леонтьева, 2010 — Андросов В. П., Леонтьева Е. В. Марпа и история Карма Кагью: «Жизнеописание Марпы-переводчика» в историческом контексте школы Кагью. М., 2010.
3. Басхаев, Дякиева, 2007 — Басхаев А. Н., Дякиева Р. Б. Ойрат-калмыки: XII–XIX вв.: история и культура калмыцкого народа с древнейших времен до начала XIX в. Элиста, 2007.
4. Берзин, 1992 — Берзин А. Тибетский буддизм: История и перспективы развития. М.: Традиционная медицина, 1992. URL: http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/e-books/unpublished_manuscripts/survey_tibetan_history/chapter_3.html.
5. Войтов, Тихменева-Позднеева, 2001 — Войтов В. Е., Тихменева-Позднеева Н. А. Алексей Матвеевич Позднеев и его Восточная коллекция. Самара, 2001. 180 с.
6. Елихина, 2009 — Елихина Ю. И. Два памятника работы Десятого Кармапы Чойджина Дордже из коллекции Государственного Эрмитажа // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. СПб., 2009. С. 411–418.
7. Елихина Ю. И. Тибетская тангка в стиле карма-гадри из коллекции Эрмитажа // Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры. М., 2013. С. 422–427.

8. Огнева, 2015 — Огнева Е. Д. О надписях и письменных вложениях, связанных с буддийской сакральной пластикой // 108 образов Будды. Исследование коллекции № 5942 из собрания антропологии и этнографии (Кунсткамеры) РАН / Авт.-сост. Иванова Е. В., Дубровин А. Ф. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 24–31.
9. Зегерс, 2000 — Зегерс М. Буддийские термины: основано на «Сокровищнице знания» Джамгёна Конгтрула Ринпоче. СПб., 2000. 172 с.
10. 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. М., 2013. С. 427–434.
11. Карма Агван, 1993 — Карма Агван Йондан Чжамцо. Светоч уверенности: введение в тибетские тантры. Методы школы карма-кагью. СПб., 1993. 240 с.
12. Китинов, 2004 — Китинов Б. У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М., 2004. 190 с.
13. 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 школы Карма Кагью). Новосибирск, 2011. 192 с.
14. Леонтьева, 2007 — Леонтьева Е. В. Индийские корни буддийской традиции Кагью и ее тибетские основоположники // Восток, № 6. М., 2007.
15. Парщикова, 2013 —Парщикова И. В. Развитие стилей буддийской живописи в Тибете. Стиль карма-гадри // Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры. М., 2013. С. 445–453.
16. Самосюк, 2006 — Самосюк К. Ф. Буддийская живопись из Хара-Хото XII–XIV вв. Между Китаем и Тибетом. Коллекция П. К. Козлова. СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2006. 424 с.
17. Тепикин, 2003 — Тепикин А. В. Ставропольские калмыки — первые буддисты Среднего Поволжья // Буддийская культура и мировая цивилизация: Материалы третьей Российской научной конференции, 22–26 сентября 2003 г. Элиста, 2003. С. 182–186.
18. Торчинов, 2005 — Торчинов Е. А. Введение в буддизм: курс лекций. СПб., 2005. 430 с.
19. Торчинов, 2008 — Торчинов Е. А. Краткая история буддизма: происхождение и развитие, философия и литература. СПб., 2008. 430 с.
20. Шемаханская, 2015 — Шемаханская М. С. Металлы и вещи: история, свойства, разрушение, реставрация. М., 2015. 288 с.
21. Dawa — Rangjung Dawa Art School [Электронный ресурс]. URL: http://karmagardriarts.com.

22. Epstein, 1968 — Epstein, L. The Biography of the Second Rgyal-dbang Karma-pa, Karma Baksi: Translation and Annotation. M. A. thesis. University of Washington, Seattle, 1968.
23. Kumar, 2002 — Kumar A. Karmapas: A historical and philosophical introduction // Bulletin of Tibetology. 2002. № 1. Pp. 7–15.
24. Manson, 2009 — Manson Ch. An Introduction to the Life of Karma Pakshi (1204/6–1283) // Bulletin of Tibetology Vol. 45. No. 1 Namgyal Institute of Tibetology. Gangtok, Sikkim, 2009. Pp. 25–51.
25. Richardson, 1958 — Richardson H. The Karma-pa Sect. A Historical Note // JAS. 1958. October.
26. Rinchen Palzang — Rinchen Palzang. The All-Illuminating Mirror. An Index of Tsurphu Monastery [Электронный ресурс]. URL: http://khandro.net/Karmapas.htm.
27. Sperling, 1987 — Sperling E. Some Notes on the Early Bri-gung-pa Sgompa // Silver of Lapis. Tibetan Literary, Culture and History. Bloomington, 1987.

Сыртыпова С.-Х. Д.
Москва

Иконография цугольского Ганджура

Ганджур девяти драгоценностей Цугольского дацана (Забайкальский край РФ) на тибетском языке был издан в начале XX в. с использованием девяти видов ценных минералов: золота, серебра, коралла, жемчуга и др. на черной лакированной бумаге. В настоящее время коллекция драгоценных текстов включает более сотни рукописных томов, каждый из которых содержит порядка 400 листов. Тома замечательно украшают миниатюрные образа буддийских божеств (более 300 изображений, выполненных в разной технике). Особенный интерес представляют полихромные миниатюры на черном лаке. Колоссальная работа по написанию текстов и образов была выполнена Борын (Намсарайн) Шойбооном, бывшим гэбши-ламой Цугольского монастыря. Живописные изображения исполнены в монгольском стиле Дзанабадзара и носят характерные черты хори-бурятской художественной школы.

Краткая историческая справка

Тибетский Ганджур девяти драгоценностей был издан в начале XX в. в Цугольском дацане (с 1801 г.)* с использованием девяти видов ценных

* Культовая традиция Цугольского дацана, буддийского монастыря-университета (тиб. *sgrwa tshan*), известна с 1801 г. и восходит к периоду кошмовых храмов у кочевников Забайкалья. Судя по данным топонимики, археологии и некоторым письменным тибетским и монгольским источникам, территория Восточного Забайкалья, Приононьe, была освоена буддистами не позднее XIV в. В эпоху монгольской империи в местечке Хундий (Кондуй) существовал городок с дворцовым комплексом, в декоре которого присутствовали буддийские элементы: «Крыши завершали терракотовые фениксы и химеры, а вынос кровель — протомы крылатых драконов и торсы людей в буддийских одеяниях»

металлов и минералов, таких как золото, серебро, бирюза, малахит и т. д. Основные работы по написанию текста и оформлению томов живописными миниатюрными образами, изготовлению красок, лакировке бумаги были выполнены Борын Шойбооном по заказу духовенства, которое финансировало издание. В 30-е гг. XX в. Ганджур был реквизирован в связи с прекращением деятельности монастырей и храмов и находился в музейных фондах г. Улан-Удэ. В 1946 г. по особому решению И. В. Сталина был открыт Иволгинский дацан, а в июле 1957 г. руководству Центрального духовного управления буддистов (ЦДУБ СССР) удалось заполучить Священный канон цугольского издания в свою резиденцию, Иволгинский дацан. В июне 1996 г. по решению духовенства Буддийской традиционной сангхи России (БТСР), правопреемницы ЦДУБ СССР, святыня вернулась в возобновивший свою деятельность Цугольский дацан*. По состоянию на май 2016 г. в цогчен-дугане (соборном храме) находилось 125 рукописных томов буддийского канона (с дублетными и другими дополнительными томами Ганджура).

Особая культурно-историческая значимость цугольского издания состоит в совокупности нескольких факторов. Во-первых, чрезвычайно высока его материальная ценность из-за особой технологии издания, выполненного полностью вручную с использованием разных видов ценных материалов. Для письма в качестве чернил использовались краски из измельченных в порошок золота, серебра, меди, бирюзы, коралла, лазурита, жемчуга, малахита, янтаря. Каждый том имеет обложку — две доски по формату листа или несколько большего размера, обтянутые шелком разных расцветок и фактуры. На сегодня известен лишь один аналог такого издания в мире — это тибетский Ганджур девяти драгоценностей, изданный в 1819 г. в 108 томах в Урге, хранится ныне в музее Государственной библиотеки Монголии. В 2013 г. данный письменный памятник был внесен в список уникальных объектов мирового наследия ЮНЕСКО. Цугольский Ганджур — это единственное сохранившееся бурятское издание буддийского канона, о других драгоценных изданиях Ганджура в Забайкалье остались лишь упоминания в архивных материалах**.

[Киселев, 1965; Минерт, 1985]. При постройке цогчен-дугана в Цуголе использовались камни Кондуйского дворца. Кроме того, в конце XVI в. из владений Алтан-хана Тумэтского (1507–1582) на земли предков вернулась легендарная княгиня Бальжин-хатан со своими подданными. Тибетское происхождение ее имени *(dpal skyan)* говорит о приверженности ее семьи буддийскому вероучению.

* Подробнее об истории создания Цугольского Ганджура: [Сыртыпова, 2007, 241–245].

** Например, в материалах Национального архива Республики Бурятия (НАРБ) есть сведения о сборе средств прихожан и издании драгоценного канона в Кыренском дацане, ныне пос. Кырен Тункинского района Республики Бурятия. Тибетские издания Ганджура закупались в Цугольский дацан неоднократно.

Немаловажен также факт, что это одно из немногих сокровищ письменного наследия, которое буддистам России удалось сохранить в ведении верующих, непосредственных пользователей. И наконец, цугольский Ганджур уникален и самобытен своими яркими живописными образами божеств, которые украшают торжественно-черные лакированные страницы томов.

О содержании и структуре цугольского Ганджура

Из 125 томов цугольского собрания канонических текстов четыре тома не являются местными изданиями*. Полиграфические различия есть и в остальных томах. Размеры подавляющего большинства томов 70 х 22 (55 х 14) см ± 1 см. Количество строк на странице 7–9, при этом чередуются девять цветов. Бумага плотная, лощеная, темно-серого или серо-синего цвета. Листы этих томов, как правило, лакированы только внутри рамки, под текстом. Поля не окрашены, сохраняют синеватый цвет бумаги. Имеются цветные иллюстрации. 27 томов имеют размер 69 х 20 (59 х 14,5) см. Листы этих томов лакированы полностью, поэтому более плотные и тяжелые. Данные тома, как правило, не имеют иллюстраций, хотя на первых страницах есть рамки для образов. Количество строк — 8, написаны в девяти чередующихся цветах. Тибетский текст во всех томах записан классическим уставом (тиб. *bu can*), достаточно однообразным почерком. Согласно надписям в палисадниках** томов, издание содержало не менее 11 разделов:

В 1827 г. при Лхундубе Дандарове, первом настоятеле Цугольского монастыря, был доставлен из Лхасы красный ксилографический Ганджур, а в 1829 г. привезен Данджур в 225 томах. Легендарно известным в народе стал случай дарения полного комплекта Ганджура барону П. Л. Шиллингу, который посетил Цугол в 1831 г. Дандаров был чрезвычайно растроган тем, что барон интересовался учением Будды и оказался сведущ в тибетских текстах. [Цырендашиев, 2008, 46, 53]. Ганджур был отправлен в Санкт-Петербург, в Азиатский музей (ныне ИВР РАН). Ученые свидетельствовали о привозе П. Л. Шиллингом в Петербург Ганджура нартанского издания, полученного в подарок от бурятских лам. Нартанские ксилографы канона обычно печатались черными чернилами, в отличие от дэргэского, издания которого есть в красном цвете. Данный факт говорит о том, что в Цуголе к 1831 г. был уже не один экземпляр буддийского канона.

* Не относятся к данному изданию Ганджура, но являются особо ценными тома большого формата: 1) «Бхадракальпика-сутра», выполненная серебром, очень старая (непальская работа?); 2) «Бхадракальпика-сутра» с обложкой из папье-маше и рельефным шрифтом; 3) том Ратнакуты *(ka),* красный ксилограф Ганджура Пекинского издания, 4) том Ратнакуты *(ka),* выполненный полностью золотом на черном лаке.

** http://www.himalayanart.org/items/69432.

«Виная» *('dul ba)* — тома: № 2 *(kha)* — 1 т., № 3 *(ga)* — 1 т., № 4 *(nga)* — 2 т., № 5 *(ca)* — 2 т., № 6 *(cha)* — 2 т., № 7 *(ja)* — 2 т., № 8 *(nya)* — 2 т., № 9 *(ta)* — 1 т., № 10 *(tha)* — 2 т., № 11 *(da)* — 2 т., № 12 *(na)* — 1 т., № 13 *(pa)* — 1 т.; итого 19 томов. Отсутствует том № 1 *(ka)*.

Раздел «Праджняпарамита» *(phar phyin)* представлен самостоятельными подразделами в 34 томах, включая дублетные тома:

«Шатасахасрика» *('bum)*: № 1 *(ka)* — 1 т., № 2 *(kha)* — 2 т., № 3 *(ga)* — 2 т., № 4 *(nga)* — 3 т., № 5 *(ca)* — 1 т., № 6 *(cha)* — 2 т., № 7 *(ja)*- 1 т., № 8 *(nya)* — 1 т., № 9 *(ta)* — 1 т., № 10 *(tha)* — 1 т., № 11 *(da)* — 1 т., № 12 *(na)* — 1 т.;

«Панчавимшати» *(nyi khri)*: № 1 *(ka)* — 2 т., № 2 *(kha)* — 2 т., № 3 *(ga)* — 2 т.;

«Аштадашасахасрика» *(khri brgyad)*: № 1 *(ka)* — 2 т., № 2 *(kha)* — 1 т., № 3 *(ga)* — 1 т.;

«Аштасахасрика» *(brgyad stong)* — 2 т.;

«Праджняпарамита, разное» (khri sna tshogs) — № 1 *(ka)*;

«Будда-аватамсака» *(phal chen)*: тома №№ 1–6 (ka-cha) т. + 1 *(a)*, 2 *(kha)*, 5 *(ca)*, 6 *(cha)* — тома-дубли;

«Сутра» *(mdo)*: тома №№ 1–12 *(ka-na)*; №№ 13–29 *(pa-ha)* т., + № 1 *(ka)* = 30 томов;

«Ратнакута» (dkon brtsegs): тома №№ 1–5 *(ka-ca)* + 5 *(ca)*, 2 *(kha)*, 1 *(ka)* = 8 томов;

«Тантра» *(rgyud)*: тома №№ 1–3, №№ 5–21, т. № 15 в двух книгах (верхняя, нижняя) + т. № 6, № 7, № 13 = 24 тома. Отсутствует том № 4 *(nga)*.

«Махапаринирвана сутра» *(myang 'das)*: 1 *(kha)* том в 2 экз. Отсутствует том № 1 *(ka)*.

В настоящее время у издания нет гарчака (содержания) и не хватает некоторых томов. Пагинация в томах не сквозная, отдельная на каждый раздел, а также подразделы «Праджняпарамиты». С учетом того, что есть лакуны и дублетные тома, на данном этапе, к сожалению, мы не можем определить, является он точным списком определенного тибетского издания или при его издании были внесены свои местные коррективы. Для выяснения этого необходимо подробное сравнительное исследование с разными изданиями Ганджура на тибетском языке. Из традиционных разделов в цугольской коллекции не хватает Собрания Дхарани (тиб. *gzungs 'dus*), обычно занимающих два тома. Поэтому, вероятно, издание Ганджура Цугольского дацана содержало как минимум 99 + 1 = 100 томов (в наличии есть 94 тома + 3 тома-лакуны + 2 тома отсутствующего Сундуя + 1 том гарчака)*.

* Из свидетельства Н. Б. Бадлаевой, хранителя Музея истории Бурятии, в комплекте Ганджура при передаче книг в Иволгинский дацан в 1957 г. недоставало двух томов. Согласно акту передачи, было передано 109 томов «эрдэни Ганджура». Позднее ей сообщали, что Иволгинский дацан предпринял работу по восстановлению комплектности, и два недостающих тома специально были

Об изначальной структуре издания также сложно судить из-за раздельной пагинации томов. Несплошная пагинация позволяет структурировать канон и в тибетском варианте, когда канон начинается с раздела Винайи, и в монгольском, когда первым разделом идет Тантра. Во всяком случае раздел Праджняпарамиты представлен в пяти частях (каждая с отдельной пагинацией), как в пекинском издании Ганджура 1720 г. на монгольском языке. Вполне возможно, что принцип раздельной пагинации был принят потому, что канон издавали по частям, разделами, в силу имевшихся ресурсов и средств, и постепенно удалось издать весь комплект канона полностью. Дело в том, что некоторые тома отличаются по качеству исполнения, свойствам бумаги, манере лакировки, почерку, манере и качеству исполнения иллюстраций. Сложно объяснить и наличие 27 дублетных томов. Они выглядят как тома комплектного издания, но имеют незначительные отличия от большинства томов: у них несколько меньше формат, более плотная и тяжелая бумага и нет иллюстраций, хотя для них отведены рамки в палисадниках; очевидно, их планировали заполнить позже, но так и не смогли это сделать. Не исключено, что эти дублетные тома являются частью другого издания, и они были объединены в музейных условиях для удобства учета.

Образа божеств в цугольском Ганджуре

Особую художественную и культовую ценность цугольскому Ганджуру придает богатое оформление, полихромные и монохромные иллюстрации на черном лаке: живописные миниатюры буддийских божеств на первом и последнем листах; в некоторых томах есть также рисунки или образа на аверсе второго листа. Всего более 300 образов. Изображения различаются по характеру письма, стилю и технике исполнения. Часть образов представляет собой темперную живопись на холсте в традиционной тибетской технике тханка (существуют также написания «тангка»,

изготовлены силами и средствами дацана. По свидетельству Галдана Ленхобоева (1907–1991), известного эмчи-ламы, врача тибетской медицины, «написал том Ганджура девятью драгоценностями для Иволгинского дацана уран Дашинима, так как обладал каллиграфическим почерком». Дашинима Бадмаев по прозвищу Искусный, как и Г. Ленхобоев, работал в БИОН БНЦ СО АН СССР в 70-е гг. XX в., они консультировали буддологов, тибетологов и врачей, занимались систематизацией тибетского фонда и т. д. Его дочь, ученый-лингвист Л. Д. Бадмаева, на мою просьбу поведать эту историю сообщила, что отец действительно писал тома Ганджура девяти драгоценностей, но, к несчастью, именно эти тома сгорели при пожаре цогчен-дугана1975 г., чем он был очень расстроен. Кроме того, в 2006 г. была обнаружена кража десяти томов канона, из которых в результате следствия и судебного разбирательства удалось вернуть девять, один том утерян.

«танка». — *Прим. ред.*), миниатюры вклеены в рамки палисадников на первых страницах. Так представлено большинство божеств в ранге нирманакайя-будд, изображаемых в монашеском одеянии, а также некоторые известные буддийские мастера, учителя. Вторая половина красочных изображений выполнена непосредственно на лаковом покрытии листа, в отведенных для этого палисадниках.

Рис. 1. Сарвавид Вайрочана. Миниатюра на лакированной бумаге. Цугольский Ганджур, Тантра, т. 3, ил-1

Последние листы томов заняты изображениями чатур-махараджей (санскр. *cāturmahārājika*, тиб. *rgyal chen rigs bzhi*), хранителей четырех сторон света. Часть изображений махараджей выполнена в технике *нагтан* (тиб. *nag thang*) — тончайшей графикой золотом на черном фоне лакированной бумаги. Цветом выделены лишь белые зрачки глаз и красные губы. В этом варианте махараджи размещены на общем ландшафте, но разделены природными объектами — горными вершинами и потоками рек. Есть также цветные изображения махараджей и других божеств в ранге хранителей учения, выполненные на неокрашенной бумаге, они отделены друг от друга рамками. Рамки всех образов украшены золотым узором традиционного монгольского орнамента.

Рис. 2. Ваджрадхату. Миниатюра на лакированной бумаге. Цугольский Ганджур, Тантра, т. 3, ил-2

Наиболее выразительная и оригинальная часть образов — это полихромная миниатюра на черном лаке. На них изображены махасиддхи, архаты, индийские и тибетские учителя, а также тантрические божества, идамы и дакини. Именно в лаковой миниатюре особенно хорошо видна региональная специфика бурятской буддийской живописи конца XIX — начала XX в. с явными чертами хоринско-агинской школы бурятского буддийского изобразительного искусства*. Цветовая палитра чистых, ясных тонов прекрасно

Рис. 3. Ваджрасаттва и Калачакра одноликий с двумя ногами и двумя руками. Монгольский Ганджур пекинского издания 1720 г., Тантра, т. 1 (ka), л. 1

* О других образцах хоринской художественной школы см. в публикациях автора: [Syrtypova 2014; Сыртыпова, 2014: 103–113].

Рис. 4. Махакала Брахмарупа и четыре дакини на последнем листе первого тома. Монгольский Ганджур пекинского издания 1720 г., Тантра, т. 1 (ka)

оттеняется черным лаковым фоном, на который наложены бело-голубые облака в качестве основы для прорисовки божеств. Игра контрастов создает объемную рельефность образов, динамизм и праздничность атмосферы.

Иерархия пантеона Ваджраяны может служить косвенным свидетельством для воссоздания структуры издания. В распределении божеств пантеона по каноническим разделам прослеживается стремление к системному, тематическому подходу. Так, раздел «Праджняпарамиты» иллюстрирован образами различных будд в нирманакайя, разделы «Аватамсака» и «Ратнакута» — образами будд нирманакайя и низших разрядов тантры, Виная — изображениями архатов, Сутры — образами будд в нирмакайя и самбхогакайя, портретами известных буддийских мастеров, раздел Тантры — божествами Ануттара-йога-тантры и исторически известными ламами в традиции передачи учения.

Рис. 5. Чакрасамвара яб-юм. Монгольский Ганджур 1720 г., 002-1

Кроме того, похоже на то, что выбор и распределение божеств по томам отражал также традицию, которой придерживались цугольские ламы. Во всяком случае любопытно, что раздел Тантры начинается с образов Ваджрасаттвы (тиб. *rdo rje 'cang*) (рис. 1) и Ваджрапани *(phyag na rdo rje)* в первом томе; Ваджрабахайравы яб-юм *(rdo rje 'jigs byed yab yum)* и Лалитаваджры *(la ti ta bhadzra)* во втором томе. Ваджрасаттва — это изначальный будда, порождающий бесчисленные формы своих проявлений; Ваджрапани является особым хранителем монгольских народов, Ваджрабхайрава — это главный идам традиции гелук, имеющей преобладающее влияние в бурятских регионах, Лалитаваджра — индийский махасиддха, который привнес тантру Ямантаки на землю. Третий том украшают Сарвавид Вайрочана *(kun rigs snang mdzad)* и одна из его форм Ваджрадхату *(rdor dbynigs)* (рис. 2). В четвертом мы видим Чакрасамвару и махасиддху — вероятно, Луипу; подпись под ним, к сожалению, стерлась. О распространенности культа Сарвавид Вайрочаны свидетельствуют сохранившиеся артефак-

Рис. 6. Ваджраварахи. Монгольский Ганджур 1720 г., 002-2

Рис. 7. Калачакра. Дэргэский Ганджур, 77a

Рис. 8. Будда Чандрабхадра. Дэргэский Ганджур, 77b

Рис. 9. Херука. Дэргэский Ганджур, 78a

Рис. 10. Будда Капала. Дэргэский Ганджур, 78b

ты (тханка и деревянная скульптура мандалы Вайрочаны в исполнении оронгойских мастеров «селенгинской художественной школы») [Бардалеева, 2006].

Рис. 11. Ваджрасаттва. Цветная миниатюра на черном лаке. 10 x 9 см. Цугольский Ганджур, Тантра, т. 1, ил-1

Сравнение с другими известными иллюстрированными Ганджурами выявляет самостоятельность цугольских мастеров в выборе божеств пантеона для оформления своего издания. Вообще иллюстрированные издания Ганджура являются редкостью. Это пекинское издание 1720 г. на монгольском языке, ургинское издание девяти драгоценностей 1819 г., они снабжены цветными рисунками. Буддийский пантеон божеств представлен также на страницах ксилографического тибетского Ганджура в 103 томах (102 + 1) монастыря Дэргэ *(sde dge)* с матриц 1729–1733 гг.

Монгольский Ганджур эпохи императора Канси, украшенный цветными образами божеств, начинается с раздела Тантры (монг. *dandar-a*). В первом томе помещены: Ваджрасаттва (монг. *wčir-a saduwa*, 001-1) и Калачакра (монг. *cay-un kűrdűn*, 001-2), одноликий с двумя руками и двумя ногами (рис. 3). В качестве хранителей на последнем листе изображены: Шри Махакала (монг. *čoytu mahakala*, тиб. *dpal ldan mgon po*, 001-5) в форме танцующего брахмана (букв. «Брахмарупа») с ганлином и капалой; четыре дакини (монг. *nomuγan eke,* тиб. *gyung mo,* 001-3; *raksa eke raksasi, srin m o*, 001-4; *singeli eke, singga li*, 001-6; *zanrali eke, tsanda li gtum mo*, 001-7 b (рис. 4).

Рис. 12. Махасиддха Лалитаваджра. Цветная миниатюра на черном лаке. 10 x 9 см. Цугольский Ганджур, Тантра, т. 1, ил-2

Рис. 13. Досточтимый учитель Марпа (rje btsun mar pa, 1012–1097). Миниатюра на лакированной бумаге. 10 x 10 см. Цугольский Ганджур, Тантра, т. 13, ил-2

Присутствие в иллюстративном оформлении монгольского Ганджура данной формы Махакалы отражает сильное влияние сакьяской традиции при пекинском дворе на тот период времени. Он является одной из проявлений Чатурмукхи Махакалы в качестве защитника тантры Гухьясамаджи. В традиции Сакья избегали демонстрации гневных его форм для непосвященных лиц и изображали в виде брахмана, обслуживающего великого тибетского переводчика тантры Ньен-лодзаву. Махакала в облике индийского брахмана изображался с двумя руками и двумя ногами, с телом коричневого цвета, с ганлином и капалой в окружении четырех дакинь красного, синего, зеленого и желтого цветов*.

Второй том Тантры занимают Чакрасамвара яб-юм (рис. 5) и Ваджраварахи (рис. 6).

В ксилографическом Ганджуре дэргэского издания порядок следования божеств, их состав и иконография отличаются от монгольского и цугольского изданий. Первый том Тантры дэргэского Ганджура украшает образ Калачакры четырехликого, 24-рукого (тиб. *dus 'khor lo*) (рис. 7), Будды Чандрабхадры *(zla ba bzang)* (рис. 8). Второй том занят образами Херуки (*sdom mdzad he ru ka* — 78a) (рис. 9) и Будды Капали (*buddha ka pa li* — 78b) (рис. 10).

Рис. 14. Чжанчжа-хутухта Ролби Дорже (lcang-skya ho-thog-thu; 1717–1786). Миниатюра на лакированной бумаге. 10 x 10 см. Цугольский Ганджур, Махапаринирвана, т. 2, ил-2

Иллюстративный материал разных канонических изданий свидетельствует о том, что иконография цугольского Ганджура представляет собой достойный образец и продолжение лучших традиций монгольского стиля Дзанабадзара. Прежде всего это касается физических пропорций изображаемых божеств. Особенно отчетливо это видно на примере обнаженной фигуры Будды Ваджрасаттвы (рис. 11). Пропорции его тела соответствуют классическим индо-тибетским канонам иконографии, одновременно физическая конституция с округлыми линиями является как бы слепком с этнического облика монгольского мужчины-атлета с широкими плеча-

* См. [Watt, Jeff. Himalayan Art Resources. Item no. 55616, 43212, 343, 789 e.c.].

Рис. 15. Будда. Монгольский Ганджур, 1720 г. (черно-белый контур) [Mongγol Ganjur-daki burqan-u bϋrin iči kűrűg jiruγ. Kűke qot-a. 2002]

Рис. 16. Будда Шакьямуни. Цугольский Ганджур, нач. XX в. (черно-белый контур)

Рис. 17. Будда. Дэргэский Ганджур. Ксилография [Kolmas J. Iconography of Derge Gangyur. SPS, v. 241. New Delhi, 1978]

Рис. 18. Будда Шакьямуни. Танка XVII — нач. XVIII в. Фрагмент. Монголия, частная коллекция (черно-белый контур)

ми, крепкой короткой шеей, узким поясом и небольшими, мягкими кистями рук.

Реализм, свойственный стилю Дзанабадзара, определяет образы учителей — носителей религиозной традиции. Очень выразительны образа махасиддхов. Например, Лалитаваджра в коротком дхоти сидит на шкуре леопарда, через его левое плечо перекинут ремень йогина. Вокруг головы ореол изумрудно-зеленого цвета с золотым ободком, золотые лучи мандролы передают сияние, исходящее от его тела. Прекрасно прорисованы лицо, прическа, атрибуты и мелкие детали (рис. 12).

Рис. 19. Будда. Ганджур девяти драгоценностей ургинского издания 1819 г. Национальная библиотека Монголии. Выставка (черно-белый контур)

Картины всех божеств наполнены энергичной динамикой; даже шкуры леопардов и тигров, на которых сидят йогины, выглядят экспрессивно, словно живые звери. Наиболее яркая черта монгольского стиля, сохраненная бурятскими мастерами, — это передача движения, динамичного мгновения, схваченного взором художника.

Рис. 20. Ваджрасаттва. Дэргэский Ганджур, 84b. Ксилография [Kolmas J. Iconography of Derge Gangyur. SPS, v. 241. New Delhi, 1978]

Цветовая палитра ясных и чистых тонов, мастерское использование игры контрастов минеральных пигментов — еще одна черта, свойственная монгольской живописи в творчестве Дзанабадзара. Цветовые контрасты использованы для придания рельефности и почти скульптурной объемности образам. Присутствие ярко-розового цвета, привнесенного во второй половине XIX в. для раскраски цветов лотоса

Рис. 21. Ступа схождения с небес (lha babs mchod rten). 10 x 9 см. Вид без рамки

Рис. 22. Ступа единения после раскола (dbyen sdun mchod rten). 10 x 9 см. Вид без рамки

Рис. 23. Ступа поворота колеса Учения (chos skor mchod rten). Вид с рамкой

Рис. 24. Ступа проявления чудес Будды (cho 'phrul mchod rten). Вид с рамкой

из китайской палитры, выдает свою эпоху. Кроме того, тонально-теневое выделение мимических морщин на лице и физиологических на теле также стало появляться в монгольской иконописи и портретной живописи на рубеже XIX–XX вв.

Необычайно выразительны портреты буддийских учителей, исторически известных личностей. Например, в 13-м томе Тантры *(rgyud/po ti pa)* на первом листе, в правом палисаднике изображен досточтимый учитель Марпа (1012–1097), родоначальник линии Карма Кагью. Марпа сидит в свободной позе на шкуре леопарда, одет в красный халат с зелеными отворотами, подпоясан желтым кушаком, на плечах оранжевая накидка, из-за спины на ноги спадает желтое покрывало. В правой руке он держит белую раковину, в левой — книгу. Волосы гладко зачесаны назад, лицо округлое, длинные мочки ушей почти касаются ворота, вокруг головы изумрудный ореол с золотым ободк-

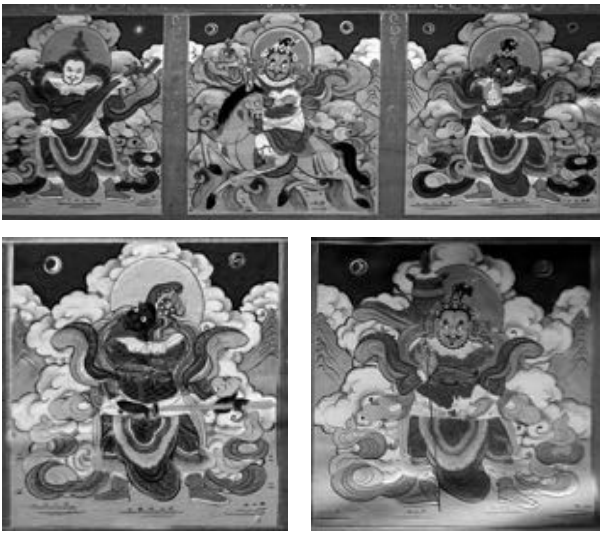


Рис. 25–29. Хранители четырех сторон света — Дхритараштра, Вирупакша, Вирудхака, Вайшравана и Желтый Дзамбала. Минеральные краски, бумага. Размер рисунков без рамок 10 x 9 см. Цугольский Ганджур, Сутра, т. 27, последний лист на внутренней стороне деревянной обложки

ком. Фигура изображена на ярких голубых облаках, оттененных чернотой лакового неба с золотым солнцем и серебряным месяцем. Полукруглая спинка сиденья за спиной служит своего рода мандорлой и украшена золотым орнаментом так, что создает эффект пребывания в юрте, стены которой украшены пологом с гирляндами. Одежды расписаны орнаментом, состоящим из простых спиралевидных элементов (монг. *эрхий* — букв. «большой палец руки»). Этот же базовый элемент традиционного монгольского орнамента составляет основу виньеток золотого узора в рамке портрета. Под образом подпись тибетской графикой: *rje btsun mar pa la na mo* — «Поклоняюсь досточтимому Марпе!» (рис. 13).

Рис. 30–31. Вирудхака — хранитель Юга и Дхритараштра — хранитель Востока. Минеральные краски, бумага. Цугольский дацан, Сутра, т. 8, последний лист

Еще один портрет учителя более позднего периода, Чжанчжа-хутухты Ролби Дорже (тиб. *lcang skya rol pa'i rdo rje*, 1717–1786). Одна из важнейших заслуг этого ученого — унификация буддийской терминологии для монгольского языка по десяти отраслям знаний и издание тибето-монгольского словаря «Источник мудрецов». Хутухта изображен в ламском одеянии традиции гелук, с шапкой типа *наринг*, в правой руке он держит сосуд *калашу*, левая рука в жесте благословения *абхайя-мудра*. Лицо изображено реалистично, улыбка и чуть вскинутые брови создают мимические морщинки на лбу и щеках. Вокруг головы все тот же изумрудный ореол с золотым ободком, за спиной, словно ярко синие крылья с золотистым оперением, спинка сиденья в виде мандорлы-юрты. Он восседает на подушках (монг. *олбок*), ноги скрыты одеянием (гуптасана), верхняя одежда и накидка укутывают фигуру, образуя специфичный кокон сидящего ламы (рис. 14). Богатая орнаментация золотом на одежде составлена все из тех же простых элементов, традиционных для монгольского прикладного и изобразительного

Рис. 32. Дхритараштра — хранитель Востока и Вирудхака — хранитель Юга. Нагтан. Фрагмент. Цугольский Ганджур, Виная, т. 3, последний лист

Рис. 33–34. Миниатюра на холсте. 9 х 10 см. Будда rgyal pa tsan dan dpal. Фрагменты: голова Будды, цветок лотоса. Цугольский Ганджур, Ратнакута, т. 4, л. 1, ил-1

искусства, — спирального завитка и диагональной ромбической решетки. Руки прорисованы реалистично и тонко, в точном соответствии с каноном пропорций. Округлость форм и завершенность линий, использование простых, единообразных спиралевидных элементов выдает приверженность художника монгольскому художественному стилю Дзанабадзара.

Сравнение изобразительных характеристик в трех иллюстрированных изданиях буддийского канона обнаруживает разные художественно-ремесленные традиции и, вероятно, предпочтение разных ритуальных традиций. Бурятское издание было рукописным, выполненным в единственном экземпляре, поэтому в каждом томе можно найти индивидуальные черты и неповторяющиеся полиграфические, палеографические и иконографические элементы*.

Рис. 35–36. Миниатюра на лакированной бумаге. 10 х 10 см. Будда Шакьямуни. Фрагменты: голова Будды, цветок лотоса. Цугольский Ганджур, том kha skong, л. 1, ил-1

Тем не менее в живописной миниатюре большинства томов прослеживаются особенности бурятского изобразительного искусства как разновидности монгольского художественного стиля. Более широкие и прямые плечи, характерные для монгольского стиля буддийского изобразительного искусства, отличают силуэты будд в монгольских изданиях Ганджура: пекинское ксилографическое издание 1720 г., ургинское рукописное издание девяти драгоценностей 1819 г., бурятское издание Цугольского дацана начала XX в. (рис. 15, 16, 19). Иконография тибетского издания монастыря Дэргэ имеет более подробную детализацию, которая, однако, усложняет цель восприятия — чистоту силуэта Будды (рис. 17, 20).

Вторые листы томов украшают изображения восьми великих ступ (тиб. *mchod rten brgyad che*); они чередуются, многократно повторяясь по два изображения в одном томе. Ступы имеют формы тибето-монгольской архитектурной традиции и исполнены в технике *нагтан* — золо-

* Терминами «полиграфия» и «палеография» текста в применении к памятникам письменности тибето-монгольского буддизма обозначаются технологические характеристики и особенности написания графем рукописного или ксилографического издания.

той графикой по черному лаковому фону. Так, во втором томе раздела Тантры даны: слева ступа схождения с небес (тиб. *lha babs mchod rten*), узнаваемая по прямой лестнице в центре (рис. 18), и ступа единения [после раскола] (тиб. *dbyen sdun mchod rten,* рис. 19). В 27-томе раздела Сутры представлены ступы поворота колеса Учения (тиб. *chos skor mchod rten,* рис. 23) и проявления чудес Будды (тиб. *cho 'phrul mchod rten,* рис. 24).

*Рис. 37. Миниатюра на холсте. 9 х 10 см. Будда rgyal pa tsan dan dpal. Фрагмент: правая длань в жесте даяния блага (варада-мудра). Цугольский Ганджур, Ратнакута, т. 4, л. 1, фрагмент ил-1**

Последние страницы традиционно занимают хранители сторон света — четверо махараджей. В данном томе (Сутра, т. 27) они нарисованы на неокрашенной бумаге, между ними размещен Желтый Дзамбала на гнедой лошади *(gang pa bzang po ser po),* один из восьми братьев-всадников Вайшраваны, божества богатства. В правой руке он держит мангуста, изрыгающего драгоценности, в левой руке сосуд. Хранители изображены на фоне зеленого пейзажа, под лазурно-синим небом с золотым солнцем и серебряной луной, в окружении гор, покрытых растительностью и облаками. Все облачены в воинские доспехи, на ногах монгольские зеленые сапожки на толстой подошве.

Рис. 38. Миниатюра на лакированной бумаге. 10 х 10 см. Будда Шакьямуни. Фрагмент: правая длань в жесте призывания Земли в свидетели (бхумиспарша-мудра). Цугольский Ганджур, kha skong, фрагмент ил-1

Наиболее характерный для цугольского издания тип изображения чатур-махараджей — это изображения *нагтан*, рисунки локапал тонким золотым контуром на черном фоне. Здесь божества выглядят еще более эфемерными, они как бы сотканы из золотых лучей, и лишь определенный ракурс светового преломления позволяет узреть их сияние в воздушном пространстве. На рисунках *нагтан* изображен природный ландшафт с отрывистыми скалами, бурными потоками водами, клубами облаков. В мерцании света и тьмы яркими светлячками выделяются круглые белые глазницы и красные губы могущественных царей четырех сторон света (рис. 32).

* Для описания божеств в тибетском и монгольском языках используется так называемая гонорифическая лексика, или лексика высокого стиля. Например, руки божеств на тибетском обозначаются словом *phyag*, а рука обычного человека — *lag pa*, на монгольском соответственно *motor* и *gar*. Для передачи высокого стиля изложения в переводе на русский язык уместно использование слова «длань» вместо слова «рука».

Рис. 39 (а, б). Вирудакха. Фрагменты: голова и руки, держащие меч. Минеральные краски, бумага. Цугольский Ганджур, Сутра, т. 27, последний лист

Есть пример другого художественного типа махараджей, изображаемых на бумаге. Они тоже выглядят фантастично, изобразительный стиль более близок китайской художественной традиции, воспроизводящей ассиметричное трепетание шелка на ветру. Цветовая гамма с преобладанием красных, горячих тонов и отсутствие пейзажа придают образам сказочный, мифический характер. Махараджи как будто летят на тигровых шкурах в окружении огненной стихии на фоне бледно-голубого неба с солнцем и луной.

Как отмечалось выше, иллюстрации в Ганджуре выполнены в нескольких разных техниках: миниатюрные полихромные тханка на холсте, полихромные рисунки на черной лакированной бумаге, рисунки золотом на черной лакированной бумаге, полихромные рисунки на неокрашенной бумаге. Однако на большинстве образов можно видеть руку и почерк одного и того же мастера, работающего в разной технике (например, рис. 1, 2, 11–14, 16).

Сравнение миниатюрной тханка на холсте (рис. 33–34, 37 слева) и на лаковой бумаге (рис. 35–36, 38 справа) обнаруживает одинаковую манеру письма либо одну матрицу изображения при разной технике исполнения рисунка: фрагменты головы Будды, цветок лотоса, трилистник, изящная кисть мягкой руки, однотипный декор одеяния, составленный из традиционных элементов монгольского орнамента — спирали и круга (монг. *эрхи, онги*). Рамки образов украшены узором, состоящим из этих же элементов, характерных для монгольского стиля изобразительного искусства, которые повсеместно используются современными мастерами декоративно-прикладного искусства монгольских народов.

Приводимые примеры указывают также на один почерк живописных работ. Характер изображения махараджей на рисунках, выполненных в разной технике, также свидетельствует в пользу того, что они были выполнены одним и тем же мастером.

В частности, сравнение фрагментов фигуры Вирудакхи на цветном рисунке на неокрашенной бумаге и рисунке нагтан золотом на лаке также говорят в пользу того, что они были выполнены одним художником: манера изображения черт лица, волос бороды, выражение лица, прорисовка гибких изящных пальцев, держащих меч (рис. 39 а, б; 40 а, б).

Рис. 40 (а, б). Вирудакха. Фрагменты: голова и руки, держащие меч. Золото, черный лак. Цугольский Ганджур, Виная, т. 3, последний лист

О художнике

Рис. 41. Борын Шойбоон. Фотоснимок, опубликованный Д. Цырендашиевым. 2012 г.

Естественно, возникает вопрос об авторстве этих удивительных произведений изобразительного искусства. По свидетельству традиции, это был Борын Шойбоон (2-я пол. XIX — 1-я пол. XX в.). Есть основания считать, что настоящее его имя Намсарайн Чойбон (Шойбоон) (от тибетского *rnam sras kyi chos dpon*); Боро (от бурятского *бурый, смуглый, простой*), вероятно, было прозвищем отца.

Борын Шойбоон — человек выдающихся способностей и неординарной судьбы (рис. 41). Получив образование в родном дацане, достиг звания *гэбши* (тиб. *dge bshes*) — мастера метафизики. Обладал необычайно самостоятельным мышлением: например, настаивал на необходимости физического труда и самообеспечения лам. Позднее снял монашеские обеты, обзавелся семьей, пятью детьми и служил в должности *шанзодбы* (казначея) дацана. Ввиду честности и прямоты характера пользовался особым доверием духовенства и авторитетом у прихожан. Слыл талантливым дарханом-иконописцем, мастером на все руки. Руководил строительством нынешнего каменного цогчен-дугана в 1888–1893 гг., а также предыдущего, полукаменного здания, сгоревшего в 1887 г. [Цырендашиев, 2008, 139, 142; Цырендашиев, 2012, 22–23].

Заключение

Главным признаком монгольского стиля является универсальный базовый формант, который используется для создания общего силуэта живописного рисунка, его деталей, его декорирования и орнаментального обрамления (рис. 42, а–з). Этот базовый формант — спиралевидный элемент *эрхий* присутствует в древнейших образцах изобразительного искусства, петроглифах Монголии, Юго-Восточной Сибири, Центральной Азии: на керамике, металлических изделиях, войлочных коврах, бронзе, на образцах тканей, предметах скифо-сибирского звериного стиля и т. д. [Batchuluun, 2009]. Он настолько часто встречается и охватывает все виды изображений в Монголии с эпохи бронзы до наших дней, что его можно назвать древнейшим логотипом искусства кочевников. Зооморфность спиралевидного элемента *эрхий* в искусстве центрально-азиатских, монгольских кочевников лежит в основе жизнеобеспечения — охота

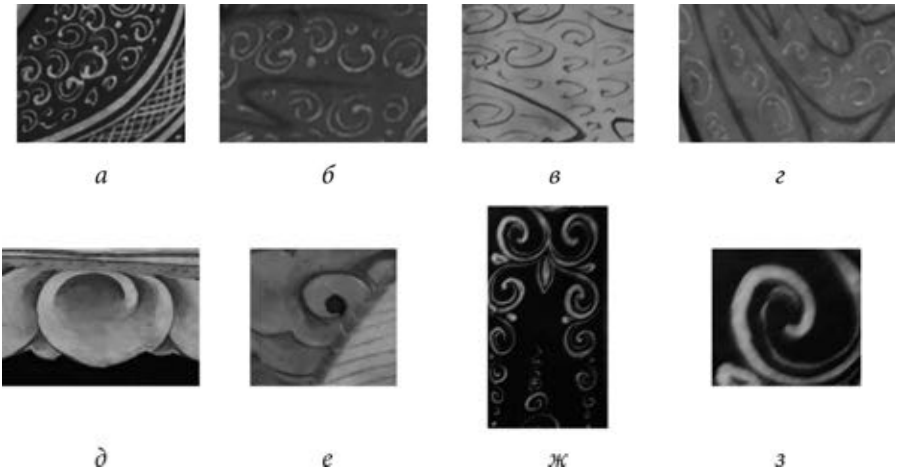


Рис. 42. Фрагменты. Декор одежды лам (б, в, г), оформление спинки трона (а), рисунок лотоса-престола (д), облака (е), орнамент рамки (ж), спиралевидный универсальный формант эрхий (з)

на диких животных и пастушество. *Эрхий* образует рогообразные детали узора и его усложненные форманты, но обозначает искусность рук человека. Одновременно эта универсальная кривая является математическим графиком движения ускорения и золотой пропорции, изложенной в числах Фибоначчи (Леонардо Пизанский, годы жизни прибл. 1170–1250)*. Живопись цугольского Ганджура говорит как о стойкости и состоятельности монгольского стиля, так и о самобытной талантливости забайкальских мастеров и их бережном отношении к древним традициям изобразительного искусства евразийских кочевников.

Литература

1. Бардалеева, 2006 — Бардалеева С. Б. Санжи-Цыбик Цыбиков (1877–1934) и его школа буддийской скульптуры в Янгажинском дацане // Санжи-Цыбик Цыбиков. Улан-Удэ, БТСР, 2006.
2. Киселев, 1965 — Киселев С. В. Дворец в Кондуе // Древнемонгольские города. М., 1965.

* Подробно об источниках и семантике формантов монгольской живописи было изложено в докладе автора «Монгольский декор буддийских божеств» на международном конгрессе монголоведов, проходившем 8–13 августа 2016 г. в г. Улан-Баторе.

3. Минерт, 1985 — Минерт Л. К. Древнейшие памятники монгольского монументального зодчества // Древние культуры Монголии. Новосибирск, 1985.
4. Сыртыпова, 2014 — Сыртыпова С. Д. Шедевры изобразительного искусства бурятских мастеров // «Төвд судлал» эрдэм шинжилгээний сэтгүүл. Шинжлэх ухааны академи. Хэл зохиолын хүрээлэн. Боть 3, дэвтэр 1–23. Улаанбаатар, 2014. 103–113.
5. Сыртыпова, 2007 — Сыртыпова С. Д. Святыни кочевников Трансбайкалья. Улан-Удэ, 2007.
6. Цырендашиев, 2008 — Цырендашиев Д. Сүүгэлэй дасан. Домог, түүхэ, баримтануд (XIX-дэхи зуун жэл). Улаан-Үдэ, 2008. 330 н.
7. Цырендашиев, 2012 — Цырендашиев Д. Сэмүүн саг. Улан-Удэ, 2012. 356 н.
8. Batchuluun, 2009 — Batchuluun L. Felt art of the Mongols. Ulaanbaatar, 2009.
9. Kolmas, 1978 — Kolmas J. Iconography of Derge Gangyur. SPS, v. 241. New Delhi, 1978.
10. Syrtypova, 2014 — Syrtypova S.-Kh. Buddhist Feminine Divinities beloved and adapted by Mongols and Buriats: Texts, Iconic Images, Traditions (lugs), Holy Sites [Электронный ресурс]. URL: http://www.asianart.com/articles/buriatia/index.html (дата публикации: 26 июня 2014).

Фадеева А. Б.
Калуга

Передача тибетской художественной традиции карма-гадри в России

(на основе материалов интервью и лекций Мариан ван дер Хорст-Лем — мастера тханка-живописи из Амстердама, Нидерланды)

Если кто-то нарисовал хоть одну фигуру Будды в течение всей жизни — это очень большая заслуга.

Гега Лама

Карма-гадри — один из стилей традиционной тибетской тханка-живописи. И важность передачи, то особое значение, которое придается в карма-гадри взаимоотношениям Учитель — ученик, обусловлено как историческими причинами, так и его современным развитием.

Стиль карма-гадри сформировался и расцвел в Восточном Тибете (провинция Кхам) в XVI в., в период VIII Кармапы Микьо Дордже (1507–1554). Микьо Дордже сам писал тханки, его учителем в тханка-живописи был известный мастер гадри Сангье Ньенпа.

Первая часть названия «карма-гадри» — производное от слова «кармапа», слог «га» («гар») означает «путешествие, перемещение с одного места на другое», своего рода кочевой лагерь. Ранние Кармапы, в частности VII Кармапа Чёдраг Гьямцо, имели обычай собирать огромную свиту и путешествовать с места на место; такие временные поселения называли «лагерь Кармапы, который украшает мир». Это могла быть довольно большая группа практиков — несколько сотен человек: художники, лекари,

строители, мастера ритуалов и риторики и другие. Последний слог «дри» означает процесс рисования.

VIII Кармапа Микьо Дордже в период развития стиля выявил три его особенности и назвал их «тремя драгоценностями стиля гадри»:

1) формы, рисунок согласно индийским канонам;
2) цветовая гамма и текстуры, свойственные китайской живописи;
3) композиция и ландшафты в тибетской манере.

Таким образом, для карма-гадри характерны, в частности, прозрачные пейзажи, близкие к китайской традиции. Они реалистичны, выполнены в естественных оттенках, имеют очень «деликатную», гармоничную цветовую гамму. Пейзаж выполняется в особой технике — множеством точек или штрихов, глубина цвета достигается многослойным наложением точек. Техника эта чрезвычайно трудоемкая, но именно благодаря ей достигаются необыкновенная мягкость цвета и эффект мерцания, когда тханка словно светится изнутри. Передний план — фигуры Будда-аспектов и подношения — выполняются в кроющей технике. В тханках, написанных в стиле гадри, много пространства. Небо, облака, реки и водопады, горы со снежными шапками и холмы, деревья, цветы, животные и птицы изображаются такими, какими их можно видеть в Тибете.

Если говорить о передаче стиля карма-гадри в России, то мне посчастливилось получить ее от своей учительницы Мариан ван дер Хорст-Лем. Поскольку для традиции тханка-живописи чрезвычайно важно быть в рамках школы и иметь передачу от учителя, в начале 90-х Лама Оле Нидал обратился с просьбой к немецкой художнице Бруни Файст-Крамер (ученице Гега Ламы) провести курс в России, но та не смогла приехать в нашу страну в тот момент. Однако ее коллега, голландская художница Мариан ван дер Хорст-Лем, узнав о просьбе российских буддистов, выразила готовность помочь. К тому времени Мариан уже была опытным мастером тханка-живописи в стиле карма-гадри и имела опыт проведения подобных курсов в Америке и Европе.

Рис. 1. Работа над рисунком. Ретрит по тханкоживописи в РЦ «Калуга» 2009 г.

Сама Мариан — профессиональный художник с европейским образованием — обучалась тханка-живописи у таких мастеров, как Энди Вебер

и Шераб Палден Беру. Но своим главным учителем она считает известного тибетского мастера Гега Ламу, который позднее уполномочил свою ученицу передавать дальше традицию живописи карма-гадри. И начиная с 1990 г. — уже на протяжении двадцати пяти лет — Мариан щедро делится с учениками своими знаниями и умениями.

Рис. 2. Консультация с учителем

Гега Лама (1931–1996) — выдающийся мастер традиции, который был не только превосходным художником тханка, но и виртуозно владел другими видами искусств, такими как скульптура и изготовление ритуальных предметов, танцы, пение; при этом он не только умел все это делать, но и знал смысл изображаемых символов и философию, которая стоит за этим. Гега Лама родился в деревне Ринчен-Линг в Восточном Тибете, с самого детства интересовался искусством. В восемь лет он начал изучать каллиграфию. В одиннадцать лет поступил в монастырь Тшабтша, где изучал буддийскую философию, танец, искусство и музыку. В 16-летнем возрасте он встретил мастера Чок Йонга, у которого брал первые настоящие уроки живописи. Позднее Гега Лама разыскал учителя Такла Цеванга, который даровал ему знание правильных пропорций, от него же Гега Лама получил устные и практические наставления по тханка-живописи. С 22 лет стал работать самостоятельно, первая его тханка с изображением тысячи Будд была посвящена памяти матери. Кроме вышеназванных, были и другие учителя, которые служили ему вдохновляющим примером. Гега Лама говорил, что те, кто передавал линию карма-гадри, были эманациями великих учителей (но себя он таковым не считал).

Рис. 3.
Появление новых тханок

В 1978 г. XVI Кармапа Ранджунг Ригпе Дордже поручил Гега Ламе передавать традицию карма-гадри на Западе. Гега Лама многократно приезжал в Западную Европу, в частности, в Бельгию, для проведения ретритов. За наставлениями к Гега Ламе обращалось множество людей, и он поставил себе цель — обеспечить учеников законченными схемами, содержащими типовые изображения и пропорции. Так в 1979 г. был начат труд *Principles of Tibetan Art* («Основы

тибетского искусства») — авторитетное и исчерпывающее руководство по тибетской иконографии и иконометрии. Книга была издана в начале 1980-х гг. в Бельгии и стала незаменимым учебным пособием для передачи знаний по технике и пропорциям, применяемым в тханка-живописи.

Рис. 4. Стиль гадри — это прозрачность пейзажа. Работа над небом порой занимает очень много времени

Таким образом, передача стиля карма-гадри основана на процессе обучения, который организован как ряд курсов, когда ученик имеет достаточно времени как для самостоятельной работы, так и для общения с Учителем.

Мариан говорила: «Если человек рисует Будду — это чудо... Невозможно ставить перед собой такую задачу — стать художником тханка. Это может произойти, а может и нет... Если вы нарисуете лишь одну голову Будды — это прекрасно, если одну тханку — прекрасно. Если 20 тханок — это так же прекрасно...»

Из лекций Мариан:

«Тханка-живопись — это практика, она меняет человека. Нет ничего страшного в том, что вы делаете ошибки. Важно, чтобы вы их исправляли и не повторяли в дальнейшем. Я, вероятно, поэтому и могу учить вас, что сама через все это прошла.

Рисуя тханки, я поняла, что это оказывает огромное влияние на всю мою жизнь, поскольку применяются Шесть парамит. Рисование занимает долгое время. Много времени требуется, чтобы нарисовать небо. Иногда на одно небо уходит две недели. Необходимо терпение. Много терпения. Нужен энтузиазм, чтобы продолжить работу, прикладывать усилия, поскольку это не всегда легко. И, конечно же, концентрация. Приходится искать изображения, просматривать книги, быть внимательным. Приходится развивать изобретательность. Так проявляется мудрость. И, кроме того, это касается духовной практики. Я получила различные посвящения Ануттара-йога-тантры, для того чтобы изображать божеств определенной категории. Все эти действия действительно необходимо сочетать».

Мариан всегда учила нас, что тханка — это сложное насыщенное символьное изображение различных будда-энергий, содержащее огромный объем информации, цель которого — донести эти энергии до того, кто созерцает тханку.

Рис. 5. Презентация работ Мариан и ее учеников на ретрите по тханкоживописи в Подмосковье, 2004 г.

Как правило, тханка рисуется согласно садхане (текстовому описанию того, как надо визуализировать данного Йидама, данное божество, данного Будду) того или иного будда-аспекта и имеет своей задачей передачу этой садханы. Как пишет автор «Энциклопедии тибетских символов и орнаментов» Роберт Бир: «Богатая палитра символов тибетского буддизма представляет собой материальное выражение разнообразия качеств ума Будды, проявляющегося как абсолютная реализация мудрости и сострадания. Это похоже на то, как совершенный и многогранный самоцвет преломляет мириады лучей» [Бир, 2011, XVIII].

Символика тибетского буддизма — это огромный материал, выходящий за рамки настоящего доклада. Но понимание того, что изображено на тханках, является также важной частью передачи. Символьное наполнение тханки соответствует тому, что передача работает на трех уровнях: внешнем, внутреннем и тайном.

Процесс обучения строго последователен. Вначале изучение пропорций, затем рисунок карандашом — пошагово: голова Будды, фигура без одежды, фигура в одежде. Затем делается рисунок, который переносится на холст. Дальше идет работа красками, в том числе обучение «фирменной» технике наложения красок.

Из лекций Мариан:

«Когда вы только начинаете рисовать, прошу вас не спешить и ориентироваться на свой темп — это тоже своего рода медитация. Мой учитель всегда говорил, что сначала нужно привыкнуть к этим измерениям. Мой опыт тоже свидетельствует, что сначала важно освоить пропорции, почувствовать красоту фигур. Затем (обычно через год) можно работать красками; пробовать можно и раньше, конечно.

Рис. 6. Калачакра. Работа Аллы Фадеевой. Размер 70 х 50 см

Я видела некоторые новые техники, которые применяются в современной тханка-живописи. Например — аэрография. Ее применяет Энди Вебер. Аэрограф используют, чтобы получить быстрый и качественный результат. Конечно, теперь мы можем применять современные краски, такие как *Winsor&Newton*. Они отличаются от пигментов, которые использовались в Тибете. Использование аэрографа и современных красок — основные отличия западной тханка-живописи от тибетской».

Рис. 7. Ретрит по тханкоживописи с Мариан ван дер Хорст-Лем, Кунсангар, 1998 г.

От себя добавлю, что к другим особенностям современной тханка-живописи можно отнести гораздо более удобный, более быстрый и качественный способ переноса рисунка изображения на холст или стену с применением современных средств. Также, несмотря на точную графику и качество изображений, можно отличить тханки западных художников от тибетских или непальских мастеров: по большей части это касается того, какими получаются лица мирных и полугневных Будда-аспектов.

Из интервью Мариан:

«На Западе художников тханка не много. Знаю Энди Вебера, Роберта Бира. Я встречала еще одного немца в Шотландии. И есть еще одна немка, Анжелика. Хорошие художники. Еще есть я и моя подруга Бруни, она также художник тханка-живописи; и одна женщина в Италии. Кроме того, сын Гега Ламы приехал на север и там женился на голландке, которая тоже рисует тханки».

Сама Мариан, следуя наставлениям своего учителя — «приезжать в Россию, даже если будет один ученик», — ежегодно проводит в России обучающие курсы в режиме ретрита. В разные годы занятия проходили в Санкт-Петербурге, под Москвой, в Калужской области. За это время более 600 человек познакомились с искусством тханка-живописи — буддистов, художников и просто любителей из разных городов. Некоторые ученики стали опытными мастерами и получили разрешение самостоятельно учить и передавать традицию.

Рис. 6. Мариан ван дер Хорст-Лем. Манджушри, Будда Мудрости, верхом на льве

Итак, начиная с 1994 г., придя уже не с востока, а с запада, древняя художественная традиция обрела здесь своих преданных последователей и благополучно прижилась на «русской» почве.

О красоте тханок, нарисованных в стиле карма-гадри (из интервью с Мариан):

«Они обладают определенной легкостью и прозрачностью. Используются пустые пространства, пейзаж всегда красивый. Насыщен деталями из многих пейзажей; много облаков, много теней. Красивые, красочные цвета главных фигур. Все удивительно прозрачно, поскольку много техник, много разных оттенений. Также важно нарисовать очень красивую линию. Это как музыка. Начинается очень тонко, потом становится очень сильной, а в конце давление на кисть уменьшается. Получаются мелодичные линии. В этом и заключается мастерство художника: посредством линий он может показать, на что способен.

Я желаю, чтобы мои ученики достигли многого. Постигли великую красоту рисования тханок. Пусть они смогут работать сами, а также быть учителями и продолжать традицию. Я думаю, что очень важно поддерживать традицию стиля карма-гадри. Это очень особенная традиция среди всех тибетских стилей».

Рис. 8. Майтрейя — грядущий Будда. Работа Мариан ван дер Хорст-Лем

Литература

1. Бир, 2011 — Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов / пер. с англ. Л. Бубенковой. М.: Ориенталия, 2011. 428 с.
2. Тибетская тханка-живопись, 2016 — Тибетская тханка-живопись. Интервью с Мариан ван дер Хорст-Лем [Электронный ресурс]. URL: https://vimeo.com/42068277 (дата обращения 10.10.2016).

Неакадемические подходы

7

Non-Academic Approaches

Гумерова Р. В.
Томск

Где заканчивается психология

Опыт понимания человеком себя и других восходит к дописьменным временам. Мистические, религиозные практики, шаманизм, философия… — таковы первичные способы познания человеком своего места в мире. На Западе основным методом постижения человеком себя стала философия, на Востоке — мистические учения, и только в XIX в. — психология, появившаяся на Западе как «дочь философии».

Определений психологии бесчисленное множество, и я определю ее так: психология — это искусство познания себя, другого и своего места в мире. Задача психологии, в самом общем виде, — сделать жизнь человека более осознанной, осмысленной и радостной. И здесь очевидно созвучие буддийской практике (определение дано психологом-буддистом). Существует великое многообразие психологических школ, ведущих к большей осознанности. Какую из них выбрать и какая лучше? Здесь я сделаю попытку доказать, что выбранное направление психотерапии или духовной практики зависит от зрелости клиента и самого консультанта.

Человек в процессе жизни проходит несколько ступеней развития: от эгоистической стадии к группоцентрической, далее к гуманистической (экзистенциально-гуманистической) и духовной (Б. Братусь). Точнее сказать, все начинают с эгоистической стадии, но подняться выше удается не всем: кто-то застревает на этом уровне до скончания своего века.

Эгоистический уровень выражается в том, что человек в центре мира видит самого себя: все происходит для меня и вращается вокруг меня. Другие люди и события оцениваются с точки зрения полезности для себя: хорошо то, что полезно для меня, и хорош тот, кто служит мне. И, соответственно, плохо то, что мне вредно и не удовлетворяет мои потребности. Интересы другого здесь нивелируются и не принимаются в расчет. Эгоист не способен поставить себя на место другого и увидеть мир глазами другого.

Группоцентрический уровень немного расширяет поле «своего» для человека: до семьи, клана, нации, этноса, государства, религиозной конфессии

и т. д. Здесь оценка хорошее / плохое выставляется за степень полезности / вредности для группы, к которой принадлежит оценивающий. В самом общем представлении личность достигает уровня группоцентризма в подростковом возрасте, когда начинаются «реакции группирования»: сплочение в «стайки», идентификация со своей группой и разотождествление с чужой. Однако известно чрезвычайно много примеров поведения взрослых людей, проявляющих эти подростковые реакции: ксенофобия, религиозная ненависть, этнические конфликты, национализм, дедовщина в армии и т. д. — явные признаки застревания на низкой ступени эволюции человека.

Личность гуманистическая выходит за рамки себя и своей группы, всякую другую личность считает равной себе, в своих поступках ориентируется на Другого и способна поставить себя на место Другого, невзирая на его принадлежность к какой бы то ни было группе. И, следовательно, оценивает Другого с точки зрения его полезности / вредности для всего человечества. На гуманистическом уровне для людей характерно альтруистическое поведение — человек способен делать что-то для других, не преследуя личной выгоды или признания.

Этот уровень правомерно также назвать экзистенциальным — уровнем подлинности, аутентичности, измерения себя и других не по погонам и званиям, не по внешним атрибутам, а по сути (сущности), внутренней ценности, неповторимости. Здесь начинается культура достоинства в противовес культуре полезности, которая свойственна предыдущим стадиям развития личности.

Самая высокая ступень развития человека — трансперсональная, духовная. Определить этот уровень словами сложнее всего. Понятие «трансперсональное» означает выходящее за рамки отдельной персоны, конкретного человека или индивидуальной души; это психология вне личности и за пределами «разумного» опыта. Трансперсональная психология изучает и описывает опыт измененных состояний сознания — выход за пределы привычного «Я», за границы времени и пространства. Источником знаний трансперсональной психологии является изучение сновидений, спонтанных переживаний, образов бессознательного в медитациях, опыт, переживаемый после приема легких наркотиков (в 1960-е гг. в Америке было разрешено ЛСД, тогда и проводились подобные эксперименты, и сейчас говорят об их возобновлении), опыт состояний сознания в процессе интенсивного дыхания и других процессов, создающих кратковременное изменение привычного восприятия мира. Трансперсональная психология описывает феномены преодоления ощущений личной изоляции, центрированности на собственной индивидуальности и самодостаточности, на Эго.

Развитие человека — не прямой и однолинейный процесс, он предполагает скачки, возвраты, существование на нескольких уровнях одномоментно. При этом человек воцерковленный или вставший на буддийский

(индуистский и пр.) путь — еще не значит духовный. Вера в Бога или буддийская практика могут быть эгоистические: «Господи, помолюсь тебе, а ты сделай, чтобы у меня было все хорошо», «Боженька, я пожертвую для церкви, а ты сделай так, чтобы мой бизнес был успешным», «Я буду усердно медитировать, и моя жизнь станет лучше». Это торговля с Богом (или Дхармой), поиск личного счастья в сансаре, духовный материализм. «Какие ловушки поджидают искателя Просветления в гуще современной повседневной жизни? Главная и самая опасная из них — „духовный материализм", стремление человеческого Эго обратить в свою пользу все что угодно, даже процесс внутренней трансформации и освобождения от самого Эго» (Ч. Трунгпа).

Психологическая парадигма, используемая консультантом в каждом конкретном случае, должна зависеть от уровня развития обратившегося с вопросом (К. Уилбер) и, безусловно, будет напрямую зависеть от уровня развития самого психолога — консультант не может перепрыгнуть свой мировоззренческий потолок.

На первом, эгоистическом уровне, применимы психоанализ, когнитивно-поведенческая терапия, телесная психотерапия, гипноз, НЛП и т. д.

Группоцентрическая, или конвенциональная, стадия создает благоприятные возможности для работы психолога, ориентированного в парадигме трансактного анализа Э. Берна, а также психоанализа, поведенческой и рационально-эмоциональной терапий, НЛП.

Экзистенциальное и гуманистическое направления будут наиболее эффективны для людей, находящихся на гуманистическом уровне развития. Здесь же применима гештальт-психология, поскольку она вобрала в себя ценности гуманистической психологии. Философия как метод размышления о своем месте в мире, смысле бытия, смысле своих выборов также эффективна на этом уровне.

Если человек испытывает кризисы духовного роста, то психоанализ, сценарный анализ будет редукционизмом к более примитивным ступеням бытия. Уместными в этом случае будут трансперсональная психология и духовные учения. Здесь как раз мы можем тесно соприкоснуться с древними мистериями, постижением невидимого, неназываемого, глубинной психикой и коллективным бессознательным. Это может быть похоже даже на возвращение к предкам, корням, первоначалу. Экзистенциальный мыслитель также будет подходящим собеседником в духовном поиске, если он не придерживается материалистических концепций понимания мира.

Но я считаю, что работает и обратное правило: духовые практики и трансперсональная терапия непостижимы для человека на эгоистическом и группоцентрическом уровне, — это тот же порядок, что интегральный или дифференциальный анализ для первоклассника, не усвоившего арифметику.

Здесь появляются резонные вопросы:

— как далеко или, точнее, глубоко проникает психотерапия? И что дальше?
— может ли психотерапия заменить духовную практику? И наоборот?

В первую очередь обратимся к одному из любимых моих направлений психологии — экзистенциализму. Психотерапия, начиная с третьего уровня, и учения освобождения имеют две точки соприкосновения: трансформация сознания и освобождение личности от условностей, навязываемых ей общественными институтами. Так, неполиткорректность экзистенциального психолога сближает его с йогином Ваджраяны — они говорят то, что есть на самом деле, то, что чувствуют, а не то, что является вежливым и принятым в культуре; критически относятся к конвенциям и социальным порядкам. Следующее, что сближает позиции экзистенциалиста и буддиста, — это представление об ответственности: всякий человек «не только такой, каким себя представляет, но и такой, каким он хочет стать», человек «есть лишь то, что сам из себя делает» [Сартр, 1990, 323]. В буддизме эта ответственность выражается в третьей из Четырех основополагающих мыслей — причинно-следственной связи.

Общим в экзистенциализме и буддийском учении является смыслополагающая концепция — это поиск ответов на главные вопросы бытия человека: «Каков смысл жизни?», «Каков смысл любви?», «Какой смысл в страдании? …смерти?» — то есть главные «ради чего», «зачем» и «почему». Но в экзистенциализме нет общего ответа на эти вопросы: полагается, что нет универсального смысла жизни для всех, а если он есть, то он непознаваем. Каждый человек отвечает на этот вопрос по-своему (а если не отвечает, то испытывает «ноогенный невроз» или пребывает в редуцированном бытии), мало того, в разные моменты жизни человек находит разные смыслы своего бытия [Франкл, 1990]. А в буддизме Махаяны и Ваджраяны смысл жизни Бодхисаттвы определен самой идеей Дхармы — достижение Просветления и освобождение всех существ от страданий.

Рассмотрим наиболее глубинную психотерапию — юнгианский анализ (Юнг не только изучал концепции буддизма, но и, основываясь на них, создал целые направления в психоанализе). Психоанализ и буддизм прежде всего созвучны в понимании того, что обычный человек видит реальность через собственные искаженные представления, что реальность — не то, чем она кажется. И другое положение, сближающее психоанализ и буддизм, выразим словами Э. Фромма: «Средний индивид,

находясь в уверенности, что он бодрствует, в действительности пребывает в состоянии полусна… большая часть реальности в его сознании, будь то его внутренний мир или внешняя среда, является плодом порожденных его разумом фикций» [Фромм, 2011, 68]. И здесь цель психотерапии и буддизма созвучны — растворить иллюзии, помочь человеку стать более осознанным.

Теперь детально рассмотрим концепцию К. Юнга. По Юнгу, психика человека складывается из трех составляющих: сознательное, личное бессознательное и коллективное бессознательное. Если для первых двух уровней психотерапии (эгоистического и группоцентрического) задача состоит в излечении от травм, решении практических вопросов бытия для того, чтобы стать счастливее, то задача трансперсональной психологии, и в частности юнгианской терапии и буддизма, — стать более осознанным, на что было указано выше. Но здесь появляются и расхождения. Юнг считает, что осознать все тайны личного и коллективного бессознательного невозможно, возможно только принятие этих двух аспектов психики. Однако, согласно учению тибетского буддизма, Просветление, то есть цель духовной практики, — это состояние полной осознанности. Для буддистов полная осознанность ассоциируется с состоянием безграничной радости, любви и бесстрашия.

Отсюда следует следующее расхождение между этими великими учениями: для Юнга страдание внутренне присуще жизни (как и для экзистенциалистов), его невозможно удалить, или преодолеть, полностью, можно лишь мужественно принять его. Учение Будды, в свою очередь, показывает путь к полному освобождению от страданий и достижению состояния безграничного счастья.

Итак, буддизм идет дальше психологии. Но всегда ли буддизм уместнее, чем психология? Рассмотрим другую точку зрения на психотерапию и духовные практики. Д. Уэлвуд, американский психотерапевт и буддист, много лет посвятил изучению взаимоотношений между западной психотерапией и буддийской практикой. Его идея «духовного избегания» стала ключевым понятием для описания некоторых опасностей, подстерегающих духовного практика.

Хотя большинство из нас искренне пытаются работать над собой, я заметила широко распространившуюся тенденцию использовать духовные идеи и практики для того, чтобы обойти или избежать встречи с неразрешенными эмоциональными проблемами, психологическими ранами и непройденными вехами развития.

Когда мы при помощи духовности избегаем чего-либо, мы обычно используем идею пробуждения или освобождения для рационализации того, что я называю преждевременной трансценденцией — попыткой возвыситься над сырой и мутной стороной нашей человечности прежде, чем

мы полностью к ней обратились и примирились с нею. И в таком случае мы склонны использовать абсолютную истину для того, чтобы принижать или отрицать относительные человеческие потребности, чувства, психологические проблемы, сложности в отношениях и дефекты развития [Интервью с Джоном Уэлвудом].

Уэлвуд считает, что стремление выйти за пределы наших психологических и эмоциональных проблем путем уклонения от встречи с ними опасна. Он считает, что это порождает изнуряющий разрыв между Буддой и человеком внутри нас. Можно, например, — пишет Уэлвуд, — пытаться практиковать непривязанность через отрицание своей потребности в любви, но это приводит лишь к тому, что данная потребность вытесняется, так что она зачастую бессознательно и импульсивно отыгрывается скрытым и, вероятно, вредным образом.

Другой способ избегания — односторонним образом использовать истину пустоты: «Мысли и чувства пустотны, простая игра сансарических видений, так что не стоит уделять им внимания». В пространстве практики это может быть ценным советом. Но в жизненных ситуациях те же самые слова могут также использоваться и для подавления или отрицания чувств и забот, которые требуют нашего внимания.

Далее, базовая человеческая рана, преобладающая в современном мире, формируется вокруг ощущения, что мы нелюбимы, или нас не любят. Неадекватная любовь в родительской семье травмирует развитие ребенка и его чувствительную нервную систему. И как только мы интернализируем то, как нас воспитывали, наша способность ценить себя, которая также является основанием для того, чтобы ценить других, становится ущербной. И человек может обратиться к Дхарме, чтобы лучше себя ощущать, но затем невольно начинает использовать духовную практику для подмены своих психологических потребностей.

При этом нередко именно сангха становится амфитеатром для отыгрывания людьми своих неразрешенных «детских» проблем. Легко спроецировать что-то на наставников или учителей, а затем пытаться выиграть их любовь или бунтовать против них, как это мы делали с родителями. Довольно обычен перенос соперничества против сиблингов (братьев и сестер) на отношения в сангхе, а также соперничество с другими участниками общины.

И эта проблема «преждевременной трансценденции» может быть решена при помощи психоанализа или экзистенциальной терапии, например, где человек мужественно сталкивается со своей болью, запрещенными чувствами и взрослеет до более высокого уровня практики — духовного.

Для раскрытия положения о возможности преодоления «преждевременной трансценденции» при помощи психотерапии приведу два примера из своей психологической практики.

1. Алена — многолетний опыт буддийской практики

Обратилась с целью выяснить, «что я делаю не так, почему у меня не складываются отношения с мужчинами».

Ситуация: разведена, отношения с экс-мужем (также буддистом) складывались сложно: конфликты, жизнь по отдельности, снова схождение, снова конфликты…

При глубинном интервью выяснились конфликтные отношения с мамой, вмешательство в отношения родителей. Между родителями — конфликты.

Терапия: восстановление иерархии в семье — родители по статусу всегда выше, и решать проблемы родителей — значит занимать чужое место, не предназначенное по порядку рождения. И второй, немаловажный для разрешения жизненных драм, закон — необходима безусловная благодарность родителям. Существует предположение, что человек, не благодарный родителям, считающий себя лучше родителей и желающий, чтобы они были другими, не может построить собственного счастья. В данном случае Б. Хеллингер говорит о «мести рода».

Результат: второе счастливое замужество (и второй муж — буддист), рождение детей. На сегодняшний день — восемь лет в браке. Продолжает практиковать буддизм.

2. Татьяна — буддист с многолетней практикой

Проблема: неконтролируемые взрывы гнева.

Терапия: клиническая и рациональная. Дама с астенической конституцией. Это обусловливает слабость нервной системы и вспышки раздражения при повышенных физических и психологических нагрузках. Другая сложность — неспособность астеника рассчитывать свои силы, тенденция взваливать на себя больше, чем способен выдержать. Отсюда — часто возникающие усталость и раздражение. Терапия заключалась в информировании астеника — научении его считаться со своими особенностями, быть осознанным и замечать усталость и раздражение до его проявления в поведении. Осознание своих глубинных потребностей и способность их удовлетворять было следующим этапом экзистенциальной терапии.

Результат: вспышки происходят все реже, ослабляется тенденция обвинять окружающих, чаще удается поймать границу «хорошее настроение — вспышка раздражения».

Таким образом, есть смысл делать нашу сансару немного комфортнее при помощи психотерапии: большое количество страданий и борьба с ними может поглощать наши ресурсы и удалять от практики. Будда, говорят, не давал абстрактных метафизических ответов на практические вопросы своих учеников. Вместе с тем мы помним, что буддизм не предназначен для того, чтобы сделать нашу жизнь комфортнее, а напротив —

буддистом можно назвать того, кто осознал, что сансара неизлечима, что за решением одних проблем появляются новые, и потому стремится к Просветлению.

В свою очередь, психология заканчивается там, где разворачивается духовный уровень, и психология не может заменить духовную практику, не способна дать окончательное освобождение от страданий и привести человека к полной осознанности.

Литература

1. Дзонгсар Джамьянг Кхьенце, 2014 — Дзонгсар Джамьянг Кхьенце. Не счастья ради. Руководство по так называемым предварительным практикам тибетского буддизма [Электронное издание]. М.: Ориенталия, 2014. 416 с.
2. Маоканин — Маоканин Р. Психология Юнга и буддизм [Электронный ресурс]. URL: http://www.koob.pro/moakanin.
3. О духовном избегании — О духовном избегании, отношениях и дхарме. Интервью с Джоном Уэлвудом [Электронный ресурс]. URL: http://derevo-peremen.kiev.ua/stati/psikhologiya/114-w.
4. Сартр, 1990 — Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов / Интервью с Джоном Уэлвудом. М.: Политиздат, 1990. С. 319–345.
5. Уилбер, 2004 — Уилбер К. Интегральная психология. Сознание. Дух. психология. Терапия. М: ООО «Издательство АСТ», 2004. 412 с.
6. Уоттс, 1997 — Уоттс А. Психотерапия. Восток и Запад. Львов: Инициатива, 1997. 174 с.
7. Трунгпа — Трунгпа Ч. Преодоление духовного материализма [Электронный ресурс]. URL: http://www.koob.ru/chogyam_trungpa/preodolenie_duhovnogo_materializma.
8. Франкл, 1990 — Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
9. Фромм, 2011 — Фромм Э. Дзен-буддизм и психоанализ. М.: АСТ; Астрель, 2011. 160 с.

Дубич В. В.
Красноярск

История Красноярского буддийского центра традиции Карма Кагью и история Гуру Падмасабхавы: неожиданные параллели

История Красноярского буддийского центра — это история о том, какими замысловатыми путями буддийская традиция Карма Кагью из Тибета была принесена в Красноярск и укоренилась на сибирской земле; о том, как учение передавалось от учителя к ученикам. В этой истории мы описываем события XX в. Но удивительное дело: читая тибетскую историю VIII в. [Еше Цогьял, 2003] о том, как буддийское учение пришло в Тибет из Индии, обнаруживаешь неожиданные аналогии. Возникают похожие ситуации, просматриваются подобные персонажи. Эта схожесть иногда забавляет, порой вдохновляет, и автору она видится по крайней мере достойной упоминания.

Пункт отправления, с которого мы начнем наблюдение, — Цурпху, буддийский монастырь, который с XII в., со времен Кармапы I, служил традиционным местонахождением Кармап [Dowman, 1988]. Кармапа на протяжении столетий и до сегодняшних дней остается главой традиции Карма Кагью тибетского буддизма. Цурпху находится в уезде Толунгдечхен в Тибете, на высоте 4300 метров над уровнем моря, его координаты 91° в. д. и 30° с. ш. По карте самый прямой путь из Цурпху в Красноярск — ровно на север около 3000 километров, так как Красноярск находится примерно на той же долготе: 93° в. д. и 56° с. ш. Но в этом путешествии путь был не прямым, а изощренно извилистым.

Современная история начинается с середины XX в., когда молодая пара из Дании, Оле и Ханна Нидал, приезжают в Непал и встречают короля йогинов Тибета, Его Святейшество Кармапу XVI Рангджунга Ригпе Дордже [Нидал, 2007]. Молодые люди несколько лет проводят с Кармапой, получая от него поучения, после чего Кармапа отправляет их домой в Ко-

пенгаген и просит передавать поучения европейским друзьям. Так тибетский буддизм традиции Карма Кагью попадает сначала в Данию, а затем в Германию, Швецию, Польшу и другие европейские страны. Таким способом традиция Карма Кагью преодолевает отрезок пути Цурпху (Тибет) — Катманду (Непал) — Копенгаген (Дания).

Дальше путь лежит в другие части мира, в том числе в Россию. В конце 1980-х гг. перед распадом СССР, после долгих лет холодной войны, Россия открыла свои границы для въезда в страну иностранных граждан. Это позволило первым интересующимся пригласить Ламу Оле Нидала в Санкт-Петербург с лекциями о буддизме [Нидал, 2012].

И вот — момент контакта с Красноярском. Обычный абитуриент Вадим Лякин из Красноярска едет в Санкт-Петербург учиться на физкультурный факультет. Летом 1991 г. он попадает на курс практики *пхова*[*], который проводит Оле Нидал, ученик Кармапы XVI. Этот курс под Санкт-Петербургом организовали первые последователи Ламы Оле в России. Вадима вдохновляют поучения, он понимает: «Есть то, что может сделать всех счастливыми». И Лякин приглашает Оле Нидала приехать следующей зимой в Красноярск с лекцией о буддизме.

Вернувшись домой в Красноярск, Вадим привозит с собой вдохновение Учением, благословение учителя и, самое главное, методы практики — текст медитации. В своей воодушевляющей манере он говорит жене и друзьям: «Я знаю, что нам нужно! Теперь мы будем медитировать!» Друзья начинают медитировать и сразу официально регистрируют буддийскую организацию.

Организация создана на основании решения общего собрания от 12 сентября 1991 г., протокол №1. Буддийский центр «Карма Кунзанг Дордже Линг» (тиб. *ka rma kun bzang rdo rje gling*) зарегистрирован Отделом юстиции исполкома Красноярского краевого Совета народных депутатов. Свидетельство №40 о регистрации устава религиозной организации от 18 октября 1991 г. — это всего одна пожелтевшая страничка: графы заполнены от руки, и в них совсем немного информации. В графе «Цели, задачи и основные формы деятельности» читаем: «Совместное совершение культа и распространение буддизма школы Карма Кагью» [Свидетельство о регистрации, 1991].

Дату 18 октября красноярские буддисты ежегодно отмечают в качестве дня рождения центра. А возраст центра, по аналогии с возрастом человека, отсчитывают от 1991 г.: 2016 г. — 25 лет!

Тут же возникают вопросы. Откуда взялось такое необычное название и что оно значит? Название «Карма Кунзанг Дордже Линг» дал центру

* Пхова (тиб. pho ba, букв. «выброс», «перенос») — медитационная практика, позволяющая использовать период умирания для переноса сознания в так называемую Чистую страну, то есть состояние, свободное от страданий.

Лама Оле Нидал в 1991 г. Что означают эти слова, мы поинтересовались у переводчиков тибетского:

— «Карма» — от имени Кармапы, религиозного лидера традиции Карма Кагью тибетского буддизма. В центрах Карма Кагью практикуют, сохраняют и передают медитационные методы именно этой традиции, не смешивая их с другими;
— «Кунзанг» значит «благой, хороший во всех отношениях, великолепный»;
— «Дордже» переводится как «алмаз» или «неразрушимый»;
— «Линг» означает «место».

«Место Кармапы, великолепный алмаз» — так может звучать один из вариантов русского перевода названия центра «Карма Кунзанг Дордже Линг».

О людях, которые организовали центр, можно также узнать из небольшой изданной в 1992 г. в Санкт-Петербурге брошюры: Оле Нидал «Махамудра. Безграничная радость и свобода» [Нидал, 1992]. В приложении к ней приведен список буддийских центров в России и на Украине, организованных учениками Ламы Оле. Среди одиннадцати центров в России и четырех на Украине указан и Красноярск. Приведены имена и контакты. Прочитаем одну из строчек: «Красноярск: Вадим Лякин, 660049, ул. Марковского, 9…» Этот неудержимо веселый студент вместе с компанией своих друзей и был основателем Красноярского буддийского центра.

Следующим событием, сплотившим группу, был приезд осенью 1991 г. ученицы Ламы Оле Габи Кремер-Воленко из Вупперталя (Германия). Она прочитала несколько лекций о буддизме, провела медитации. Когда ее повели на Красноярские Столбы и надели на нее шапку-ушанку, всем было очень смешно.

В январе 1992 г. Оле Нидал впервые приезжает в Красноярск в рамках первого зимнего тура по транссибирской магистрали. Вадим Лякин с помощью нескольких друзей организует все необходимое, чтобы встретить и расселить Оле и его учеников, найти и подготовить зал для проведения лекции. Увидев плакат с объявлением, на лекцию приходят студенты Политехнического института и присоединяются к группе.

Лама Оле Нидал привозит поучения традиции Карма Кагью тибетского буддизма. Учение, преодолев путь из монастыря Цурпху в Тибете через Катманду в Непале, Копенгаген в Дании и Санкт-Петербург в России, попадает в Красноярск. Но останется оно здесь или промелькнет мимо, зависело только от людей, которые тут жили. Нужно ли им это, хотят ли они практиковать и медитировать? Подходит ли им этот учитель и хочет ли кто-нибудь у него учиться? В традиции Карма Кагью учение передается от учителя к ученику. И в Красноярске для этого

сложились все условия. Приехал учитель, Лама Оле Нидал, встретился с учениками и передал им основы учения и важнейшие медитации так, чтобы они могли научить этому других. Дальше многое зависело от этой маленькой группы учеников, и они были великолепны! Созданная ими атмосфера дружбы и счастья привлекала таких же бесстрашных и радостных.

После январской лекции 1992 г. ребята из Санкт-Петербурга, которые едут вместе с Оле Нидалом по России, приглашают в путешествие красноярских друзей, и они уезжают в поездку до Владивостока, без подготовки и сборов, без денег. Безумные девяностые, безумные йогические поступки, вдохновляющие результаты! Когда они возвращаются из необычной поездки, все начинают спрашивать, где они были, и они рассказывают друзьям о своем невероятном путешествии с буддистами.

Летом 1992 г. Оле проводит медитационный курс пховы под Иркутском, и красноярские буддисты едут к своему учителю. Эти курсы особенно вдохновляли. Медитации продолжились, к ним постепенно присоединялось все больше разных людей. После лекции в марте 1993 г. возникла мощная группа учеников Ламы Оле Нидала, последователей Кармапы и его традиции Карма Кагью.

Буддийские центры нескольких городов России, в числе которых был и Красноярский буддийский центр, объединились в Российскую ассоциацию буддистов школы Карма Кагью, зарегистрированную Министерством юстиции РФ 28 декабря 1993 г.

Оле Нидал каждый год (позднее — каждые два года) приезжал в Красноярск с лекциями, и группа учеников росла как трава. Самыми вдохновляющими были совместные летние поездки на курсы пховы, которые Оле проводил в разных частях России. Несколько суток в плацкартном вагоне практически без денег и без еды, но все вместе, со смехом и шутками — никакая обыденность не могла сравниться с весельем поездок к Ламе. После глубоких поучений и интенсивных многочасовых медитаций возвращались воодушевленными и счастливыми.

Друзья еженедельно встречались для совместных медитаций. Сначала собирались в арендованной квартире в Зеленой роще на ул. Тельмана, на пятом этаже пятиэтажки. Потом центр ютился по квартирам друзей.

2000 г. был переломным моментом: появился бизнесмен, который захотел вложить средства и общими усилиями построить собственное здание Красноярского буддийского центра.

И тут начинаются неожиданные аналогии с событиями более чем тысячелетней давности, когда буддизм приходил из Индии в Тибет. Книга «Рожденный из лотоса» представляет собой жизнеописание великого индийского учителя Падмасамбхавы, или Гуру Ринпоче, и описывает историю того, как в VIII в. н. э. царь Трисонг Децен пригласил Падмасамбхаву в Тибет. Оказывается, Падмасамбхава был приглашен на стройку:

А теперь история о том, как Гуру Падма пригласили в Тибет.

Царь Тибета Трисонг Дэуцен, эманация благородного Манджушри, пригласил Гуру Падма в свою страну, дабы тот усмирил место строительства достославного храма Самье. [Еше Цогьял, 2003]

Первое забавное сходство — название местности в Тибете, где жил царь Трисонг Децен. Местность называется Красная скала, и это созвучно Красному Яру, как иногда называют Красноярск. Очевидно, что это разные места, но названия на удивление похожи:

…Десятая глава безупречного жизнеописания Лотосорожденного Гуру, повествующая о том, как Падмасамбхаву пригласили во дворец у Красной скалы и как он усмирил место постройки. [Еше Цогьял, 2003]

Второе сходство — это само желание построить центр. Какое отношение стройка может иметь к буддизму?

«Почему мы строим, вместо того чтобы просто медитировать?» — спросила Ламу Оле его красноярская ученица. «Комары кусаются», — был простой ответ, понятный девушке из заполненной комарами тундры.

В год быка царь Трисонг Дэуцен, которому исполнилось двадцать лет, замыслил практиковать святую Дхарму, и в нем укоренилось такое глубокое намерение: «Прежний царь Сонгцен Гампо воздвиг в кромешной тьме Тибета множество храмов. При нем было переведено много текстов святой Дхармы, и он сделал для Тибета много добра. Теперь я буду поступать так, чтобы святая Дхарма распространялась и процветала! Я воздвигну храм — дворец для Трех драгоценностей, место, где все люди будут выказывать свое почтение и преданность. Я построю храм, дабы воплотить свое святое намерение. Какой бы храм мне построить?» [Еше Цогьял, 2003]

Третье сходство — препятствия в строительстве:

…Строительство началось, но могущественные тибетские духи-якши мужского и женского облика — двадцать один гэнен и другие — стали чинить препятствия. [Еше Цогьял, 2003]

В 2001 г. хотели купить деревянный дом на ул. Березина, но дом оказался непригодный — старый, с непрочным фундаментом. Начинается поиск земли под строительство. Осенью 2001 г. появляются три подходящих участка — из них два недостроенных и с соседями с трех сторон,

а один на открытом пространстве и только с одним соседом. Зато каким! Дед выбегал с ружьем и угрожал, а однажды даже выстрелил, но ни в кого не попал.

Следующий шаг — благословение учителя:

> Великий учитель, я хочу возвести крепость, которая станет святилищем для Трех драгоценностей, исполнением моего обета и предметом почитания и поклонения для всего народа. Прошу, освяти место постройки! [Еше Цогьял, 2003]

Ламе Оле отправили фотографии трех участков, и он одобрил участок на ул. Полярной, 152. Весной 2002 г. на курсе поучений к тексту Махамудры в Красноярске лама благословил земельный участок. «Благословение сработало быстро. Мы сразу же нашли контакты хозяев участка, которых не могли найти до тех пор. В октябре участок в пятнадцать соток уже был наш, потом четыре сотки отрезали из-за соседской бани», — рассказывает одна из участниц событий.

В зимнем туре по России в 2003 г. в поезде на ночном переезде между Красноярском и Ачинском в беседе перед началом первого строительного сезона Оле дает группе друзей первые наставления о начале строительства. В фундамент нужно заложить реликвии, а наверху на крыше должна быть не ступа, а серто*. Получили благословение на начало строительства.

В мае 2003 г. начали строительство параллельно с проектной работой. Много времени и сил вложили, чтобы получить разрешение на строительство дома, и все закипело. Летом привезли от Ламы Оле пять баночек пяти цветов с реликвиями. В августе 2003 г. эти реликвии были заложены в фундамент: четыре по сторонам света и пятая в центре. И все пошло легко. Без препятствий подписывались необходимые документы, и всегда находились средства на строительство.

> Тогда Гуру Падма насыпал на серебряное блюдо порошок из пяти драгоценных веществ, благословил его и так подчинил Мачена Помра и связал его обетом. [Еше Цогьял, 2003]

К 2005 г. уже стояло кирпичное трехэтажное здание с черновой штукатуркой внутри, с отоплением, водой и электричеством [Гридинберг, 2006]. Первые смельчаки въехали в буддийский центр, жили и строили центр, делали чистовую отделку. В 2007 г. здание было введено в эксплуатацию и зарегистрировано в регистрационной палате.

* *Серто* (тиб. *gser tog*) — буквально «золотое навершие»; в странах распространения тибетского буддизма — традиционный архитектурный элемент, венчающий крыши монастырей и храмов.

В 2009 г. купили землю под домом и около него (до этого земля находилась в аренде)*.

В зимнем туре 2009 г. в Томске с Ламой Оле обсуждают установку серто. Здание готово, и можно поставить на крыше наполненную реликвиями башенку.

Летом 2009 г., во время первого приезда Кармапы XVII Тхае Дордже в Российскую Федерацию, в Улан-Удэ сопровождавшие Кармапу монахи сказали, что если в фундаменте есть реликвии, то серто — это очень хорошо. Оно завершает комплекс и создает объемную систему. Но для заполнения нужны передача и мастерство, а у красноярцев этой передачи не было. Серто хорошая вещь, но где взять мастера? Может быть, бурятские мастера? Ответ, как всегда, может дать Лама. И молниеносно побежали к Ламе Оле в гостиницу. Попадают на завтрак с ним. Рассказывают, что готовы делать серто, рассказывают о встрече с монахами Кармапы, с мастерами Бурятии. Лама слушает и говорит: «У нас есть свои мастера. Их знает Кати». Кати Хартунг включается в разговор: «У нас есть отличный лама Шераб Гьялцен Ринпоче, и я с ним поговорю».

В Индии в декабре 2009 г. на Мёнламе** в Бодхгае происходит встреча Кати с Шерабом Гьялценом Ринпоче, и он соглашается изготовить серто для Красноярского центра и провести инаугурацию — церемонию открытия. Он как раз планирует заказывать серто для своего монастыря, который строит в Непале, и закажет два: одно для монастыря в Непале и второе для буддийского центра в Красноярске. Летом 2010 г. серто готово, нужно доставить его из Непала в Красноярск. Целый месяц продумываются способы доставить груз. Обнаруживается путь из Непала в Индию, потом морем через Индийский и Атлантический океан, через Балтийское море в Санкт-Петербург, оттуда по железной дороге в Москву и затем в Красноярск. Груз шел два месяца и прибыл в ноябре, когда выпал снег.

Два больших ценных ящика пришли из Непала. В буддийском центре праздник: все сгрудились, вскрывают ящики. Внутри — двадцать четыре блестящих медных предмета разных форм и размеров, но что и как с ними делать — никто не знает. Есть два лотоса — большой и маленький, а остальное — трудно понять, что это. Внутри инструкции нет. Все сложили аккуратно в ожидании Ринпоче, ведь он прибудет на открытие — он точно знает, что с этим делать.

В начале 2011 г. приехал Педро Гомес, ученик Ламы Оле из Испании. Ему показали, какие тут интересные вещи. Педро начинает вместе с дру-

* Жилой дом общей площадью 486,7 кв. м по ул. Полярной, 152, технический паспорт получен 03.05.2007. Земельный участок 1141 кв. м (11 соток) в аренде с 31.01.2007, куплен 15.12.2009.

** Мёнлам (тиб. *smon lam*) — «фестиваль благопожеланий»; традиционная встреча лам, монахов и мирян, участники которой несколько дней хором произносят классические пожелания, нацеленные на благо всех существ.

гими собирать детали, и в медитационном зале возникает будущее серто. После нескольких часов проб и ошибок серто было собрано. Начали подготовку к его заполнению [Фахразиев, 2011].

В августе 2011 г. Шераб Гьялцен Ринпоче приехал из Непала в Красноярск и 31 августа провел церемонию инаугурации серто, выбрав благоприятный день согласно тибетскому календарю [Кистанов, 2012; Фахразиев, 2012а].

Красноярский буддийский центр традиции Карма Кагью полностью готов к функционированию [Харламова, 2013]. В просторном зале проходят совместные и индивидуальные медитации, медитационные курсы, приезжает с лекциями учитель Лама Оле Нидал и некоторые его ученики, даже происходят удивительные находки — в земле находят статуи Будд и приносят в центр [Фахразиев, 2012б; Орехова, Гридинберг, 2013; Фахразиев, 2015; Гридинберг, Орехова, 2015].

После этого Лама Оле сказал: «Представляйте, что перед вашим центом стоит ступа». Ступа Просветления. В августе 2012 г. красноярские буддисты обратились с просьбой о выделении земельного участка для строительства ступы, и после публичных слушаний было предоставлено разрешение на использование земельного участка под строительство буддийского монумента ступа [Информационное сообщение, 2013; Сечин, 2013].

Летом 2017 г. запланировано строительство Ступы Просветления в Красноярске*. Впереди новая работа. История Красноярского буддийского центра, а вместе с ней и история традиции Карма Кагью тибетского буддизма, продолжается!

Литература

1. Гридинберг, 2006 — Гридинберг И. Красноярск: самая высокая точка // Буддизм.ru. 2006. № 10. С. 92–93.
2. Гридинберг, Орехова, 2015 — Гридинберг И., Орехова Н. Связь поколений сквозь года… // Этно-Мир на Енисее. О народах Красноярского края: Альманах. 2015. № 12. С. 48–53.
3. Еше Цогьял, 2003 — Еше Цогьял. Рожденный из лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы / пер. с тибетского Эрика Пэма Кунсанга. СПб.: Уддияна, 2003. 336 с.
4. Информационное сообщение, 2013 — Информационное сообщение о проведении публичных слушаний по вопросу предоставления разрешения на условно разрешенный вид использования земельного

* Открытие Ступы Просветления в Красноярске состоялось в июле 2017. — *Прим. ред.*

участка // Городские новости (муниципальная газета Красноярска). 18.09.2013. № 141 (2840). С. 1.
5. Кистанов, 2012 — Кистанов С. Шпиль особого назначения // Буддизм.ru. 2012. № 20. С. 74–79.
6. Нидал, 2012 — Нидал, Лама Оле. Верхом на тигре. Европейский ум и буддийская свобода. М.: Эксмо, 2012. 608 с.
7. Нидал, 1992 — Нидал, Лама Оле. Махамудра. Безграничная радость и свобода. Спб.: Алмазный путь, 1992. 42 с.
8. Нидал, 2007 — Нидал, Лама Оле. Открытие Алмазного пути. Тибетский буддизм встречается с Западом. М.: София, 2007. 304 с.
9. Орехова, Гридинберг, 2013 — Орехова Н. А., Гридинберг И. Н. Уникальная буддийская находка на берегах Енисея // Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры. Коллективная монография / отв. ред. Е. В. Леонтьева; сост. В. М. Дронова. М.: Алмазный путь, 2013. 512 с. С. 440–444.
10. Свидетельство о регистрации, 1991 — Свидетельство о регистрации устава (положения) религиозной организации (объединения) Буддийский центр «Карма Кунзанг Дордже Линг». 18.10.1991. № 40. 1 с.
11. Сечин, 2013 — Сечин К. Г. Заключение о результатах публичных слушаний по вопросу предоставления разрешения на условно разрешенный вид использования земельного участка // Городские новости (муниципальная газета Красноярска). 16.10.2013. № 157 (2856). С. 1.
12. Фахразиев, 2015 — Фахразиев А. Будда пришел исцелять // Красноярский рабочий. 14.07.2015. № 73 (26 999). С. 7.
13. Фахразиев, 2012а — Фахразиев А. Золотое серто над Сибирью // Красноярский рабочий. 16.08.2012. № 129 (26 580). С. 29.
14. Фахразиев, 2011 — Фахразиев А. Серто в центре России // Красноярский рабочий. 03.09.2011. № 154 (26 369). С. 1, 7.
15. Фахразиев, 2012б — Фахразиев А. Шестирукий Махакала так просто не появляется // Страна Сибирь. 14.06.2012. № 6 (26). С. 1–3.
16. Харламова, 2013 — Харламова А. Дворец для Будды // Этно-Мир на Енисее. О народах Красноярского края: Альманах. 2013. № 9. С. 28–33.
17. Dowman, 1988 — Dowman K. The Power-places of Central Tibet: The Pilgrim's Guide. London: Routledge & Kegan Paul, 1988.

Аннотации.
Об авторах

Abstracts.
About the contributors

Аннотации

Глава 1. Буддизм и общество

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

Алмазный путь — воззрение и методы трансперсональной мобильности

В работе проводится кросс-культурное исследование понятия «путь» на Западе и Востоке. Рассматривается значение мобильности в современном западном мире. Определяется место этого понятия в восточном, в частности буддийском мировоззрении. Приводятся примеры мобильности в буддизме Ваджраяны, в частности в традициях Кагью. Утверждается, что мобильность — не как метафора, но как мировоззрение и образ жизни — это основополагающий концепт восточной философии и буддийской метафизики. В статье выявляется трансперсональное измерение ряда буддийских практик. Делается вывод, что мобильность — ключевое понятие, позволяющее понять диффузный глобальный мир и его ближайшие перспективы. Кросс-культурный анализ мировоззренческой парадигмы «путь» позволяет автору выдвинуть гипотезу, что это одна из универсальных рефлексивных практик, что понимание мобильности на Западе и Востоке взаимодополнительно, а также отметить, что буддийское понимание мобильности расширяет представления о мобильности на Западе, добавляя к изученным видам социокультурной мобильности новые трансперсональные перспективы развития личности.

Ключевые слова: восточная философия, западная философия, социокультурная мобильность, трансперсональность.

Ерофеев К. Б. (Санкт-Петербург)

Новые требования к миссионерской деятельности

В статье с правовой точки зрения исследуются положения законов, входящих в так называемый пакет Яровой. Данный закон был принят в сжатые сроки, без широкого обсуждения в обществе и достаточных консультаций с представителями профессионального сообщества. Поэтому, несмотря на очевидную разумность и необходимость некоторых положений соответствующих законодательных актов, многие из вводимых правил и ограничений затруднительно не только контролировать, но и фактически выполнять.

Ключевые слова: законодательство о религии, свобода совести и вероисповедания, религиозное объединение, миссионерская деятельность.

Китинов Б. У. (Москва)

Современный буддизм на Западе: содержание, тенденции, уроки для России

Статья посвящена использованию государством культурных (в том числе религиозных) механизмов воздействия на общество — так называемой мягкой силы — для повышения авторитета страны, улучшения ее имиджа. Буддизм среди прочих религий обладает большим потенциалом «мягкой силы» и оказывает все возрастающее влияние на общественные процессы различных уровней, причем не только в странах Востока, но и в России, и на Западе.

Ключевые слова: буддизм на Западе, «мягкая сила», культурная и гражданская идентичность, национальная идея.

Койбагаров А. Ш. (Санкт-Петербург)

Опыт взаимодействия и сотрудничества буддийских организаций с государственными структурами в новейшей истории России

В этой статье автор описывает историю и развитие идеи о взаимодействии Российской ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью с властями и контролирующими органами Российской

Федерации и ее различных субъектов. В последние годы, после того как центры Карма Кагью стали подтверждать свою подлинность, Ассоциация активно взаимодействует с региональными управлениями по связям с религиозными объединениями, Министерством образования и науки, Министерством юстиции, а также развивает взаимоотношения с другими буддийскими организациями России. Как открытая организация Ассоциация участвует в развитии культуры и буддологии.

Ключевые слова: буддийские организации, религиозные объединения, государственные органы, Карма Кагью, буддизм в России, буддология.

Куваева Е. С. (г. Лесной, Свердловская обл.)

Институт религиозных специалистов среди мирян на примере буддийских организаций г. Екатеринбурга

Международные буддийские общины, возникшие на Западе во второй половине XX в., стали активно задействовать мирян в передаче знаний о буддизме. В работе рассматриваются формы деятельности нового социального института буддизма — мирян, которые стали религиозными специалистами, при этом не получив статуса монаха или ламы. Приводятся сведения и анализ образовательной деятельности трех буддийских организаций г. Екатеринбурга, исследованных в 2013–2015 гг.

Ключевые слова: буддизм, миряне, Урал.

Леонтьева Е. В. (Москва)

Практика медитационных ретритов в традиции Кагью. Краткий обзор

Статья посвящена теме медитационных ретритов (отшельничеств), введенных Буддой Шакьямуни. Описываются корни этой традиции в школе Карма Кагью тибетского буддизма со ссылкой на главный источник по ретритам, написанный Первым Джамгёном Конгтрулом Лодрё Тхае. Сегодня, когда центры Карма Кагью развиваются за пределами Азии, ретриты как часть традиционной практики находят свое место в жизни современных буддистов. Представляется, что форма их организации должна быть пересмотрена, и эти изменения показываются на примере ретритных центров Алмазного пути.

Ключевые слова: тибетский буддизм, буддизм на Западе, медитационный ретрит, отшельничество, Карма Кагью.

Рафиков Р. Г. (Красноярск)

Общественное мнение о религиозной ситуации в Красноярском крае на современном этапе

В статье анализируются данные, которые были получены в ходе социологических опросов населения Красноярского края, посвященных составу и динамике развития конфессий и религиозных организаций региона, религиозной самоидентификации жителей, их активности в различных аспектах религиозной практики (общение со священнослужителями, чтение тематической литературы и др.).

Ключевые слова: религия, конфессия, толерантность, религиозное поведение, религиозная организация.

Шустова А. М. (Москва)

Историческая миссия России по сближению с буддийским Востоком

Сложность мировых процессов начала XXI в., их глобальность побуждают исследователей искать исторические аналогии в XX в. Тогда, так же как и сейчас, обострилось геополитическое противостояние в Азии, которое коснулось и такой закрытой страны, как Тибет. Далай-лама XIII Тубтен Гьяцо (1876–1933) понимал, что его страна остро нуждается в преобразованиях. Он постепенно стал склоняться в пользу России, которая могла стать новым покровителем Тибета.

В процессе сближения России и Тибета активную роль играл бурятский лама Агван Доржиев (1853–1938). Он действовал в двух направлениях: во-первых, формировал позитивный образ России в Тибете и Монголии, и во-вторых — укреплял позиции буддизма внутри России.

В 1920-х гг. свою лепту в сближение России и буддийского Востока внес художник и общественный деятель Н. К. Рерих (1874–1947). Он в рамках своей Центрально-Азиатской экспедиции специально посетил в 1926 г. Москву, чтобы провести с московскими властями переговоры на этот счет.

Рерих предложил в формировании советской политики по отношению к крестьянству использовать идейную основу и исторический опыт развития буддийской *сангхи*. Для этого необходимо было провести очищение

буддизма от всего того, что поддерживало в массах невежество и низкий уровень культуры. За обновление буддизма выступал и Доржиев.

Н. К. Рерих также предпринял попытку провести переговоры о реформировании буддизма и о сближении с Россией с Далай-ламой XIII. Но тот не принял буддийское посольство Рериха в Лхасе, находясь под сильным влиянием англичан. И Москва, и Лхаса упустили свои исторические возможности, вызвав негативные последствия для развития своих стран.

В XXI в. на Востоке вновь разгорается конкурентная борьба, и она идет не только за природные ресурсы, но и в идеологическом плане. Анализ исторических уроков сближения России с буддийским Востоком в XX в. может помочь избежать ошибок уже на новом витке истории. Историческая миссия России — быть вместе с Востоком, для которого идеологическая основа учения Будды, направленная на справедливое мировое устройство, на равноправное развитие всех народов и стран, на сотрудничество и взаимопомощь, является глубинным фактором культуры и всего уклада жизни.

Ключевые слова: учение Будды, буддизм, Россия, буддийский Восток, Далай-лама, историческая миссия, Рерих.

Глава 2. История

Артемьева Н. Г. (Владивосток)

Новый буддийский храм XII–XIII вв. на территории Приморья

Цзиньская культовая постройка на мысе Обрывистом была открыта в 2001 г. Она датируется XII–XIII вв. Ее площадь составляет 160 кв. м. Длинная часть постройки ориентирована с северо-востока на юго-запад. Вход расположен в юго-западной части узкой стороны постройки. Приподнятый пол в центральной части здания использовался для поклонения. Храм имел черепичную крышу без каких-либо декоративных украшений. В настоящее время данная культовая постройка является самым большим и в некоторой степени наиболее значительным местом религиозного культа в тот период в Приморье. Археологическое исследование выявило некоторые характерные архитектурные особенности цзиньских храмов (воплощающиеся в своего рода слиянии чжурчжэньских и китайских буддийских архитектурных традиций). На территории памятника было обнаружено большое количество черепицы, предметов вооружения и фрагменты посуды.

Ключевые слова: чжурчжэни, династия Цзинь, культовая постройка, храм, черепица, мыс Обрывистый, Приморье.

Беляков А. О. (Благовещенск)

Буддийские храмы и культовые постройки на Дальнем Востоке России в XIX – начале XX века

История буддизма в Приамурье насчитывает более 1 000 лет — от периода существования первого тунгусо-маньчжурского государства Бохай (698–926) и до 40-х гг. XX в. На данный момент известны следующие бохайские храмы: Копытинский, Абрикосовский, Борисовский и Корсаковский, расположенные в районе Уссурийска, и Краскинский храм с культовой постройкой возле основного здания храма, расположенные в Хасанском районе. По мнению исследователей, слои бохайской культуры могут быть обнаружены также в Цзинь (1115–1234) — государстве, которое было основано чжурчжэнями.

Известны следующие остатки буддийских сооружений чжурчжэньского времени: памятники дворцово-храмовой и монументальной архитектуры на Николаевском городище (Партизанский район), остатки буддийского храма рядом с заброшенной деревней Краснополье (Партизанский район), храмовый комплекс на мысе Обрывистом (Шкотовский район) и буддийский храм в г. Уссурийске.

Следующий период развития буддизма в Дальневосточном регионе связан с правлением маньчжурской династии Цин (1644–1912) и территориями, исторически относящимися к Маньчжурии. Согласно данным японских исследователей, в 1930–1940 гг. в Маньчжурии было более 850 монастырей лам и храмов.

Ключевые слова: Бохай, буддизм, династия Цзинь, чжурчжэни, маньчжуры, культовое сооружение, храм, династия Цин, Дальний Восток России.

Дацышен В. Г. (Красноярск)

Буддизм и тувинская государственность в XVIII – начале XX в.

В статье рассматривается история становления тувинской государственности в связи с развитием буддизма в данном регионе. Описаны общественно-политические процессы, повлиявшие на формирование

целостного тувинского государства в разные исторические периоды, начиная со времени полной религиозно-политической зависимости от Монголии и заканчивая периодом гонений на буддийские церковные институты в 30-е гг. XX столетия.

Ключевые слова: буддизм в Туве, Тувинская республика, история буддизма в России.

Дворецкая А. П. (Красноярск)

Буддийский мир Тувы глазами путешественников (конец XIX – первая треть XX в.)

В статье анализируется восприятие буддийского мира Тувы русскими путешественниками в конце XIX — первой трети XX в. Подчеркивается, что исследования буддизма в России развивались отчасти как аспект прикладного востоковедения, призванного способствовать разработке геополитической стратегии империи. Понимание буддийского менталитета было важно для Российского государства. Сибиряки внесли существенную лепту в изучение этой национальной окраины. Ученые, изучавшие Туву, исследовали религиозную жизнь населения, традиционные способы управления буддийскими общинами. Они сделали попытки вычленить историко-психологические типы верующих, дать типологизацию религиозных объединений. В собранных материалах значителен пласт этнографического, простонародного буддизма. Полученный материал может помочь при исследовании взаимоотношений русских и местного населения, в том числе с точки зрения восприятия буддизма иноверцами.

Ключевые слова: буддизм в Туве и Сибири, буддизм в Российской империи, Русское географическое общество, буддология.

Дугаров Б. С. (Улан-Удэ, Бурятия)

Прикосновение к Тибету: лики Миларайбы

В данной статье автор делится своими впечатлениями о поездке в Тибет в августе 2013 г. Несмотря на значительные перемены в жизни сегодняшнего Тибета, буддийские ценности по-прежнему составляют основу традиционной культуры, в которой живет память о Миларайбе как в уст-

ной традиции, так и в письменной, а также в произведениях буддийской иконографии и искусства.

Ключевые слова: Миларайба (Миларепа), Ваджраяна, Тибет, буддийское искусство, медитация.

Ермолин В. Ю. (Москва)

Значимые места традиции Карма Камцанг в Тибете

В буддизме концепция значимых для паломничества мест (санскр. *pīṭha*, тиб. *gnas*) существенно различается в зависимости от уровня рассматриваемого учения. В подходе сутр, а также в низших тантрах паломничество в основном рассматривается лишь как способ усиленного накопления духовных заслуг в местах, связанных с важными событиями в жизни Будды Шакьямуни.

С точки зрения методов работы с энергиями, описанных в материнских тантрах класса Ануттара-йоги, особыми местами паломничества являются именно проекции структур «ваджрного тела» практикующего на находящийся снаружи географический макрокосм. Вследствие неразрывной связи внешнего и внутреннего, посещая эти места, практикующий воздействует на соответствующие энергии внутри собственного тела и посредством этого также и на ум, связанный с данными энергиями, как наездник с лошадью.

Чакрасамвара для традиции Кагью является центральным Йидамом, и поэтому связанные с ним особые места автоматически становятся наиважнейшими местами паломничества для практикующих. Таковыми являются главным образом находящиеся в Тибете горы Кайлаш, Лапчи и Цари.

В дополнение к этому у традиции Карма Камцанг (Карма Кагью) есть свой набор мест, являющихся особыми местами деятельности ее основателя Первого Кармапы Дюсума Кхьенпы. Это его Место тела — Кампо Ненанг, речи — Карма Гён, ума — Цурпху.

В XVII в. по геополитическим причинам само место возникновения традиции Карма Камцанг — Кампо Ненанг было потеряно для этой традиции, но в июне 2016-го группе исследователей из Казахстана и России удалось найти и частично описать это место.

Ключевые слова: места силы, Чакрасамвара, Карма Камцанг, Дюсум Кхьенпа, Тибет, Кампо Ненанг.

Омакаева Э. У. (Элиста, Калмыкия)

Первые шаги восстановления буддизма в Калмыкии [традиции Гелугпа] в постсоветский период: строительство хурулов и визиты буддийских священнослужителей

В статье перечисляются главные даты и персоналии нового, постсоветского этапа равития буддизма в Калмыкии. Помимо процесса восстановления религиозных сооружений подробно описаны визиты выдающихся буддийских деятелей в Республику Калмыкию, которые стимулировали активное возрождение философских и ритуально-практических сторон буддийского учения среди калмыков.

Ключевые слова: буддизм в Калмыкии, возрождение буддизма, Далай-лама, шаджин-лама, Тэло Тулку Ринпоче, Шальван-гегян, Общество буддистов Калмыкии.

Орлова Е. Г. (Санкт-Петербург)

Юнхэгун — крупнейший храм тибетского буддизма в Пекине

Юнхэгун, или храм Гармонии и мира, является крупнейшим монастырем тибетского буддизма в Пекине и воплощает в себе результат кросс-культурного взаимодействия таких народов, как ханьцы, маньчжуры, тибетцы и монголы. Он обладает богатой историей, а также выделяется уникальной для китайского храмового строительства архитектурой.

Цель данной статьи — рассмотреть культурно-исторические предпосылки возникновения храма Юнхэгун, его историю и особенности, а также выявить его место и значение в культурном пространстве Китая периода правления династии Цин (1644–1911).

Ключевые слова: тибетский буддизм, культура Китая, династия Цин, Юнхэгун.

Ряжев А. С. (Тольятти)

Буддийские хроники Т. Тобоева и В. Юмсунова как источники по истории вероисповедной политики российского «просвещенного абсолютизма»

Доклад посвящен вероисповедной политике российской монархии в середине — второй половине XVIII в. В исследовании изучены наиболее известные у буддистов Забайкалья хроники о связях государства с местной буддийской общиной. Охарактеризовано также отношение авторов-хронистов к верховной власти, их внимание к светской поддержке буддийских институций на местах. В целом доклад расширяет представления о роли религии в российской системе управления отдаленными пограничными землями в раннее Новое время.

Ключевые слова: буддизм у бурятов, религиозная политика, Российская империя, взаимоотношения со светскими властями.

Смертин Ю. Г. (Краснодар)

Буддизм Ваджраяны в средневековом Китае

Статья посвящена исследованию малоизученной в отечественном религиоведении проблеме распространения и адаптации тантрического буддизма в Китае. Эзотерический буддизм Ваджраяны проник в Китай в VIII в. благодаря подвижнической деятельности трех великих гуру — Шубхарасимхи, Ваджработхи и Амогхаваджры. Они перевели с санскрита на китайский язык главные тексты тайного учения, ставшие основой китайского тантризма. В этом им помогали некоторые китайские интеллектуалы, прежде всего И Син и Хуэй-го, ставшие, в свою очередь, видными учителями Тантраяны. Научную и образовательную деятельность учителя сочетали с магическими практиками, направленными на лечение болезней, успех в делах, долголетие и т. п., что вызывало большой интерес со стороны императоров и их окружения.

В середине IX в. в Китае началось преследование буддизма со стороны властей. Тантризм как плодотворная и динамичная школа исчез, но некоторые его элементы были восприняты сохранившимися буддийским школами, прежде всего Чань.

Ключевые слова: Китай, тантризм, эзотерика, мицзяо, Шубхарасимха, И Син, Ваджраводхи, Амогхаваджра, Хуэй-го, Махавайрочана-сутра, Ваджрашекхара-сутра.

Усманова Э. Р., Жумашев Р. М., Бедельбаева М. В.
(Караганда, Казахстан)

Ойратский монастырь Кызылкент (Кундолон-убаши-хит): природно-культурный ландшафт

В статье представлены сведения о ламаистском монастыре Кызылкент — Кундолон-убаши-хит, который был построен в середине XVII в. на территории Казахстана. Руины монастыря были обнаружены в начале XIX в., но их принадлежность к ойратской культовой архитектуре была установлена позже. Археологические раскопки (1986–1987) подтвердили ламаистское происхождение памятника. В статье приводятся имена исторических личностей, связанных с основанием монастыря, среди них — Зая-Пандита. Представлена реконструкция сакрального кода тибетской геомантии пространства, где находится монастырь.

Ключевые слова: ламаистский монастырь, Казахстан, Кызылкент, раскопки, Зая-Пандита.

Шатравский С. И. (Минск)

Тибетский буддизм в белорусском контексте: к проблеме идентификации организационной формы

С 90-х гг. XX в. в Беларуси появляются первые группы, называющие себя буддийскими. Возникают сложности в их классификации и государственной регистрации, поскольку наличествующего понятийного аппарата социологии и религиоведения не хватает для четкого описания этого

нового и малоизученного феномена. Вместо явно не подходящих для его идентификации терминов «секта», «культ», «необуддизм» предлагается рассмотреть как альтернативные им понятия «буддизм конвертитов» и «западный буддизм».

Ключевые слова: тибетский буддизм, западный буддизм, необуддизм, секта, культ, Карма Кагью, религиоведение.

Шиманская А. А. (Москва)

«Дэбтэр марпо» Кунги Дордже в контексте развития исторической мысли в Тибете

Объектом нашего исследования является труд тибетского ученого Кунги Дордже (тиб. *kun dga rdo rjes*) «Дэбтэр марпо» (тиб. *deb ther dmar po*), созданный в середине XIV в. В данной работе он рассмотрен в контексте развития исторической мысли в Тибете; также излагаются общественно-политические и религиозно-исторические предпосылки и условия работы Кунги Дордже.

Ключевые слова: Кунга Дордже, «Дэбтэр Марпо», Будон Ринчендуб, тибетский буддизм, тибетский канон, Кангьюр, Тенгьюр, тибетская историческая литература.

Щербакова Л. В. (Астрахань)

Ламаистские представления астраханских калмыков на рубеже XIX–XX вв. по описанию православных миссионеров (по материалам «Астраханских епархиальных ведомостей»)

В дореволюционный период описание религиозного быта и представлений калмыков осуществлялось преимущественно христианскими миссионерами. Они смогли оставить подробные сведения о жизни и религии данного народа. Подробные отчеты миссионеров публиковались в газете «Астраханские епархиальные ведомости». Мы можем извлечь из этих отчетов информацию об устройстве калмыцких храмов, богослужении, религиозных праздниках.

Ключевые слова: буддизм у калмыков, Астраханская губерния, буддийские ритуалы, религиозный быт.

Глава 3. Текст — дискурс — перевод

Загумённов Б. И. (Санкт-Петербург)

Живое существо: структура и путь

Изменение сознания человека — важнейшая проблема. Но чтобы что-то изменять, надо его знать. Основная структура человека: (1) тело, (2) психика (когнитивные процессы, эмоции/чувства, воля); (3) духовная жизнь (**самосознание**, религия и т. д.). Всё это — только в социуме; человек — общественное животное, *зоон политикон*. Путь преобразования сознания (психики в целом) — это (1) мораль (ненасилие), очищение психики (скр. читта-шуддхи); (2) сосредоточенность (дхьяна, самадхи); (3) **сверхсознание** (скр. праджня).

Ключевые слова: сознание, человек, изменение, самосознание, сверхсознание.

Куслий О. Н. (Новосибирск)

«Носящие имя змеи»

В статье рассмотрены связи Махаяны с родом личчхавов, который, как полагают, был частью тибетского племени, — родом, включавшим также род Будды. Согласно Будону, личчхавом был Нагарджуна, получивший имя от царя нагов, в котором мы усматриваем «нагараджу» поствед ийской мифологии Варуну. Образ этого древнейшего индоиранского божества находится в точке пересечения двух культур: ведической, где он является хранителем Риты, и протоиндийской, где он — «прото-Шива», верховное божество вратьев. К ним, архаическим жрецам плодородия, как мы полагаем, восходит «Алмазная колесница».

Ключевые слова: Махаяна, Ваджраяна, личчхавы, наги, вратья.

Пупышева Н. В. (Улан-Удэ, Бурятия)

Особенность языка тибетской буддийской медицины

В статье мы кратко рассматриваем особенности основных терминов индо-тибетской системы «великих элементов» (*земля*, *вода*, *огонь*, *ве-*

тер, пространство), выявляя семантику этих терминов, рассматривая их, в соответствии с принципами тибетской лингвистики, на трех уровнях смысла (*буквальный* смысл, *словесный* смысл, представляющий собой смысловую матрицу термина, и *истинный* смысл, выявляемый через прагматику текста). Исследование иерархической смысловой структуры терминов системы «великих элементов» приводит к заключению, что использование этой системы дает возможность интерпретировать тексты, описывающие феномены разных уровней реальности, что делает ее продуктивным методом представления знаний в буддийском учении.

Ключевые слова: буддийская философия, система «великих элементов», три уровня смысла, возможность интерпретации феноменов разных уровней реальности.

Стрелков А. М. (Улан-Удэ, Бурятия)

Открытие наличия в «Секоддеше» и «Лагху-тантре» общего текстового блока и получение новых данных об отношении «Секоддеши» к «Мула-тантре»

В статье представлены новые результаты в исследовании базовых текстов (тантр) учения Калачакра (начало XI в.) — открытие общего текстового блока в «Секоддеше» (SU) и «Шри-Калачакра-нама-тантра-радже» («Лагху-тантра», LT) (этот текстовый блок содержится в SU, 71–72 и LT, II.62) и получение новых данных об отношении «Секоддеши» к «Мула-тантре».

Ключевые слова: Калачакра, «Мула-тантра», «Лагху-тантра-хридая», «Секоддеша».

Яковлев В. М. (Москва)

Adhyātmanirṇayapaṭala. О трудностях перевода Калачакра-тантры

Давнее и постоянное внимание все более широкого круга людей, проявляющих интерес к традиционным культурам Индии, Монголии, Тибета — и, в частности, к буддийскому учению Калачакры, искусству, связанному с этой традицией, — объясняет необходимость перевода текста «Калачакра-тантры», не переведенного до сих пор на русский язык

прежде всего по той причине, что он чрезвычайно труден. О трудностях перевода и рассказывается в данной статье.

Ключевые слова: «Калачакра-тантра»; «Адхьятма нирная патала»; переводы буддийских текстов.

Глава 4. Буддийская философия

Колесников А. С. (Санкт-Петербург)

Традиционная и современная буддийская мысль как потенциальный источник новых взглядов на природу ума и сознания

Распространение буддизма в мире сопровождается и растущим интересом к буддийской мысли как потенциальному источнику альтернативы концепции природы сознания как отношения между ментальным и физическим. При рассмотрении традиционных моделей современной философии сознания выявляется возможность не только сравнения с буддийской философией, но и рецепции ее отдельных сторон в философии сознания, соотносимой с физикализмом (натурализованным буддизмом) и феноменологическим подходом. Модели современной философии сознания, сталкиваясь с существенными трудностями при объяснении взаимодействия ментального и физического, по мнению исследователей, отчасти разрешимы в модели буддийского философа Нагарджуны.

Ключевые слова: буддийская философия сознания, ментальное и физическое, физикализм, феноменологический подход, не-дуалистическая модель, Нагарджуна.

Куваев С. Ю. (Екатеринбург)

«Евангелие от Будды» и его апостолы

В XIX веке с ходом модернизационных процессов перед рядом национальных буддийских традиций был поставлен вопрос об их соответствии «изначальному», «чистому» учению Будды. Однако если исторические традиции определяют аутентичное учение Будды по-своему, имея давно определенный корпус канонических текстов,

то возникающие на Западе необуддийские школы самостоятельно составляют перечень текстов, на которые опираются их ритуальные и социальные практики. Одним из примеров введения в практику неаутентичных текстов, преподносимых как Слово Будды, является использование украинским буддийским орденом «Лунг-Жонг-Па» текста классической «Симха-сутры» с авторской вставкой о «справедливой войне», как он приведен в книге П. Каруса «Евангелие от Будды» (1895). Книга Каруса, внесшая свой вклад в том числе и в создание японского буддийского национализма в первой половине XX в., сыграла решающую роль в формировании отношения главы «Лунг-Жонг-Па» О. Мужчиля к вооруженному конфликту на Донбассе 2013–2015 гг., что в конечном итоге привело к его гибели и прекращению деятельности ордена.

Ключевые слова: источники буддизма, канонические тексты, аутентичность, традиционный буддизм, «Евангелие от Будды».

Куценко Б. О., Разорёнова А. М. (Москва)

Философская интерпретация Буддадхармы в работах М. Элиаде

Доклад «Философская интерпретация Буддадхармы в работах М. Элиаде» посвящен исследованию творчества румынского философа с точки зрения рецепции философии Ваджраяны в традиции европейской неофеноменологии. В работе продемонстрированы особенности интепретации Буддадхармы в творчестве М. Элиаде. Описаны особенности его восприятия буддийской картины мира. Подробно изложены основные позиции йогачары, повлиявшие на творчество ученого. Большое внимание в исследовании уделено особенностям философских концепций, указывающих на общие основания анализируемых в работе индоевропейских феноменов культуры.

Ключевые слова: буддийская философия, йогачара-сватантрика, Ваджраяна, индоевропейская культура.

Нутрихин Р. В. (Ставрополь)

«Летательные аппараты» в буддийской мифологии

В статье рассматриваются представления о летательных аппаратах в мифологии буддизма на основе эпоса о Гесаре, материала экспедиций

Александры Давид-Неэль и других источников. Эти данные сопоставлены с представлением о «виманах» в индуизме. Рассмотрена общность их формы и цветовых характеристик. Предпринята попытка объяснить эти совпадения в естественнонаучном и психологическом аспектах. Очерчен круг некоторых источников, непригодных для исследования данной темы, поскольку они являются псевдонаучными и литературными мистификациями.

Ключевые слова: буддийская мифология, виманы, древнеиндийский эпос, летательный аппарат.

Пшибыславский А. (Краков, Польша)

Понятие изначального сознания в тибетской философии

В статье обсуждается понятие «изначальное сознание» — *йеше (ye shes)* — ключевой термин в тибетской философии татхагатагарбхи, который прежде не был достаточно раскрыт в литературе по этой теме. Работа представляет собой филолого-философский анализ, базирующийся главным образом на тексте «Светоч шентонг школы Мадхьямака». Этот трактат — один из наиболее углубленных и оригинальных в тибетской философии татхагатагарбхи — также не был ранее исследован в должной мере.

Ключевые слова: изначальное сознание, обусловленное сознание, сущность татхагаты.

Трофимова Е. А. (Санкт-Петербург)

Дзамбала в пантеоне тибетского буддизма

В данной статье исследуется одно из божеств тибетского будизма — Дзамбала. Он связан с развитием парамиты щедрости и достижением материального благополучия. Рассматриваются основные формы Дзамбалы и его значение для тибетского буддизма и практикующих.

Ключевые слова: тибетский буддизм, Дзамбала, парамиты.

Глава 5. Буддизм в свете современного научного знания

Виноградов Ю. В. (Санкт-Петербург)

Обзор нейрофизиологических исследований медитации

К настоящему моменту были проведены уже тысячи исследований, посвященных тому, как соотносятся медитация и буддийское знание в целом с современными науками, такими как философия, психология, нейронаука. Множество исследователей изучают нейрофизиологические особенности медитационных процессов, нейропсихологические механизмы медитации, а также способы применения медитационных техник для повышения стрессоустойчивости, повышения сопротивляемости организма и др. Данная статья представляет анализ таких исследований, вкратце освещая результаты, полученные их авторами.

Ключевые слова: нейрофизиология, буддизм, медитация, исследование мозга.

Дмитриева Л. А. (Санкт-Петербург), Кануников И. Е. (Санкт-Петербург), Куперин Ю. А. (Санкт-Петербург), Скабёлкин В. П. (Санкт-Петербург), Сметанин Н. М. (Санкт-Петербург)

Изучение медитативных состояний с помощью корреляционной размерности реконструированных аттракторов ЭЭГ

Был разработан новый метод, способный отличать состояние покоя от состояния медитации, а также опытных испытуемых от неопытных. Метод базируется на мультифрактальном анализе и EMD-разложениях записей ЭЭГ. На этой основе был предложен новый количественный индикатор $DifD_2$ для

анализа ЭЭГ. Вычисления $DifD_2$ были выполнены для опытных и неопытных испытуемых в состоянии покоя и медитации. Результаты вычислений были статистически обработаны методом Repeated ANOVA. Нейрофизиологическая интерпретация полученных результатов приводится в работе.

Ключевые слова: медитация, ЭЭГ-исследования, мультифрактальный анализ, EMD-разложение.

Каштанова Т. В. (Томск)

Медитация Ваджраяны: естественнонаучные механизмы

В статье рассматриваются трудности, возникающие при научной (психологической и нейрофизиологической) трактовке процессов, происходящих во время медитации. Критикуется редукция буддийской медитации до психотехники. При применении методологии системной психофизиологии предполагается, что во время медитации путем реорганизационной реконсолидации происходит модификация структуры индивидуального опыта. Подчеркивается важность содержательного аспекта медитаций Ваджраяны.

Ключевые слова: медитация, Хинаяна, Махаяна, Ваджраяна, физиология, нейробиология, исследования мозга.

Нешева Э. И., Нешев Н. Н. (София, Болгария)

Применимость буддийских идей в квантовой физике и специальной теории относительности

С самого своего начала квантовая физика последовательно стремилась примирять и объединять дуалистические противоположности с целью обеспечения целостного понимания фундаментальных физических явлений. Однако анализ наиболее широко признанных интерпретаций показывает, что каждая пара комбинированных дуалистических квантовых понятий — частицеподобные и волновые характеристики, микроскопический и макроскопический масштаб, детерминизм и вероятность, а также существование и не-существование — приводит к дальнейшему дуалистическому разделению и трудностям интерпретации. Итак, с целью обеспечить больше возможностей для теоретического и экспериментального развития мы предложили подход за пределами дуализма, на основе буддийских идей и их современного выражения. Интерпретация

за пределами дуализма заменяет взаимоисключающие возникновение и не-возникновение описанием каждого события непрерывной величиной, называемой «проявлением», значения которой принадлежат замкнутому промежутку [0, 1]. Проявление, равное 1, означает, что соответствующее событие проявляется полностью и его можно четко наблюдать или измерить. Проявление, равное 0, означает, что соответствующее событие не проявляется и, следовательно, его невозможно наблюдать или измерить.

Необходимое удаление временного разделения между проявлением и не-проявлением требует отсутствия временного разделения между потенциальностью и действительностью. До сих пор идея коллапса волновой функции в квантовой физике обеспечивала *мгновенный* переход от потенциальности к действительности. Недостающий элемент в этой картине может быть представлен как «обратный коллапс» — мгновенный переход от действительности к потенциальности.

Ключевые слова: буддизм, специальная теория относительности, квантовая физика, недвойственность, проявление и непроявление, потенциальность и действительность, «обратный коллапс».

Фридман Т. А. (Хайфа, Израиль)

О значении внимательности в буддийских практиках

В статье анализируется значение внимательности на буддийском пути. Для выполнения задачи трансформации укоренившихся в уме ошибочных привычек необходимо развивать четыре вида внимательности: к телу, эмоциям, мыслям и Учению. Лишь беспристрастное наблюдение за собственным умом, развитие в нем спокойствия и уравновешенности позволяют эффективно продвигаться к цели духовной практики, какого бы направления буддизма ни придерживался практикующий.

Ключевые слова: буддийские практики, внимательность, мешающие эмоции, трансформация.

Ясин М. И. (Москва)

Исследование когнитивной и коммуникативной открытости буддистов

В данном психологическом исследовании буддистов ставилась цель выяснить, влияет ли буддийская практика Ваджраяны на психологические

качества последователей. Сравнивались когнитивные и коммуникативные параметры у буддистов и контрольной группы — людей, не принадлежащих к каким-либо духовным системам. Исследование показало, что у буддистов выше общая когнитивная открытость в целом, спонтанность и готовность столкнуться с неожиданными событиями и поступками людей. У буддистов ниже стремление отвечать на агрессию, ниже тенденция воспринимать обстоятельства жизни и окружающих людей в негативном ключе.

Ключевые слова: психология, когнитивная открытость-закрытость, буддизм, Алмазный путь.

Глава 6. Буддийские артефакты и предметы искусства на территории Российской Федерации

Асалханова Е. В. (Иркутск)

Буддийская скульптура в коллекции Национального музея Усть-Ордынского Бурятского округа

Статья посвящена изучению буддийской коллекции Национального музея Усть-Ордынского Бурятского округа. Автор проводит иконографический, композиционный, типологический, художественный анализ произведений буддийской бронзовой пластики из собрания музея и их атрибуцию. Среди многочисленных персонажей пантеона в собрании представлены наиболее популярные в народе — основатель учения Будда Шакьямуни, Будда Вайрочана, Бодхисаттва долголетия Белая Тара, Бодхисаттва-спасительница Зеленая Тара. В статье обосновывается необходимость изучения коллекций буддийского искусства, находящихся в собрании музеев России, для введения их в научный оборот.

Ключевые слова: атрибуция памятников искусства, изобразительное искусство северного буддизма, Национальный музей Усть-Ордынского Бурятского округа, буддийская бронзовая пластика, иконография.

Батырева С. Г. (Элиста, Калмыкия)

Местный стиль старокалмыцкого искусства

Проблема формирования стиля исследуется автором в первой историко-культурной реконструкции буддийского искусства Калмыкии. Вопросы иконографии составляют важную часть теоретических основ искусствознания. Для анализа особенностей искусства автором собран интересный и значимый в этом отношении материал в Калмыкии, Бурятии и Монголии.

Ключевые слова: буддийское искусство, калмыцкое искусство, буддийские представления и концепции, иконография, этническая традиция.

Гридинберг И. Н., Орехова Н. А. (Красноярск)

Защитные Будда-формы в коллекции Красноярского краевого краеведческого музея

В фондах Красноярского краевого краеведческого музея (далее — КККМ) имеется небольшая коллекция предметов (документы, фотографии, статуэтки и др.), свидетельствующих о распространении буддийской культуры на Енисее.

Наша статья посвящена защитным Будда-формам, в фондах музея их восемь единиц хранения. Их можно разделить две группы: 1) цаца в количестве двух штук (ККМ о/ф 1791-2, о/ф 3883-98) и 2) статуэтки в количестве шести штук (ККМ о/ф 4021, о/ф 1460-4, о/ф 1460-5, о/ф 3478, о/ф 3883-105, о/ф 10146).

Цаца — традиционные рельефные изображения, изготовленные из глины или гипса методом прессования или отливания в формы. Они представляют собой Будда-формы, формы ступ или другие благоприятные символы. В музее хранятся защитные Будда-формы на цаца: белый шестирукий Махакала и Палден Лхамо. Коллекция статуэток защитных Будда-форм представлены: шестируким Махакалой (две ед. хр.); Защитницей Палден Лхамо (две ед. хр.); Защитником Шанлоном Дордже Дудулом — это охранительное божество тантры медицины из разряда Защитников Учения; Защитником Яматаки.

У хранящихся в музее Защитников утеряны атрибуты, частично или полностью. Однако Защитники буддийского учения продолжают работать,

и то, что учение Будды сохранилось на берегах Енисея до наших дней, несомненно, является их заслугой, так как защищающие энергии неотделимы от самого пространства — они уже здесь, как только мы о них подумаем.

Ключевые слова: буддийская культура на Енисее, буддизм в Красноярском крае, буддийская скульптура, цаца, Защитники.

Елихина Ю. И. (Санкт-Петербург)

Культ Вайшраваны в искусстве буддизма

Статья посвящена культу Вайшраваны — божества богатства и хранителя севера. Культ появился в Индии и получил распространение у разных народов, исповедовавших буддизм. Согласно легендам, Вайшравана охраняет северный склон горы Сумеру. В тибетском буддизме божество имеет многочисленные иконографические формы.

Ключевые слова: буддизм, культ, Вайшравана, Кубера, Панчика, локапала, иконография.

Ерохин Б. (Санкт-Петербург)

Краткое описание основных буддийских достопримечательностей Сиккима

Небольшое, затерявшееся в восточных Гималаях княжество стало буддийским лишь в середине XVII в. Буддийские монастыри, великолепная природа и оторванность от суеты большого мира привлекают в этот штат все больше паломников и туристов, однако информация об этом регионе на русском языке весьма скудна. Этот краткий обзор посвящен самым интересным памятникам и местам области и является частью готовящегося к печати большого путеводителя по буддийским местам Индии. Значительная часть описаний основана на личных впечатлениях автора.

Ключевые слова: Сикким, буддизм, буддийские места, монастырь, храм, пещера, туризм.

Иванов Д. В. (Санкт-Петербург)

История некоторых буддийских предметов из частного собрания великого князя Александра Михайловича после революции

В статье рассказывается о том, как удалось проследить историю поступления некоторых предметов буддийского искусства из фондов Санкт-Петербургского Музея антропологии и этнографии (МАЭ). По документам Государственного музейного фонда было выяснено, что некоторые экспонаты первоначально были предметами коллекции великого князя Александра Михайловича Романова. Начатое исследование истории собирания предметов из фондов МАЭ позволяет более точно атрибуировать подобные образцы буддийского искусства, в числе других предметов искусства экспроприированные Советской властью после Октябрьской революции.

Ключевые слова: буддийское искусство, Музей антропологии и этнографии, атрибуция предметов искусства, великий князь Александр Михайлович Романов.

Макарова Ю. С. (Саратов)

О тханке «Пять Гобилха» из собрания Саратовского областного музея краеведения

Немногочисленная буддийская коллекция из фондов Саратовского областного музея краеведения включает в себя большую часть предметов танкописи, которая представляет исследовательский интерес в ее атрибуции. В настоящий момент ведется постепенное научное изучение и атрибуция коллекции. В данной статье поставлен вопрос об иконографическом анализе и атрибуции буддийской иконы. Статья содержит текст научного описания и варианты названиями исследуемой тханки.

Ключевые слова: тханка, буддизм, икона, тханкопись.

Мельников В. Л. (Санкт-Петербург)

Буддистические ноты в творчестве Николая Гумилева, услышанные с помощью Николая Рериха

В статье проводятся параллели между представлениями буддистического мировоззрения и поэзией Николая Гумилева, а также соотносятся образы, используемые поэтом, и образы, задействованные в живописи Н. Рериха.

Ключевые слова: поэзия, Николай Гумилев, Николай Рерих, учение Будды, буддистическое мировоззрение.

Миронова М. Ю. (Миасс, Челябинская область)

Образы Е. И. Рерих и Шри Рамакришны в буддийском контексте на картинах Н. К. Рериха

В статье рассматривается иконографический метод в творчестве Николая Рериха — использование буддийских изображений, ставших каноническими. С помощью этого метода художник наиболее полно передает суть героев своих картин, соединяя сложившийся канонический образ с современным. Таким способом Рерих раскрывает духовные качества своих героев — в частности, Елены Рерих и Шри Рамакришны, изображая свою супругу в образе Гуань-инь, а известного индийского подвижника в образе Будды со свитков чаньских художников эпохи сун.

Ключевые слова: Н. К. Рерих, Агни-йога, буддийское изображение, чаньская живопись, Будда, Бодхисаттва, Е. И. Рерих, Шри Рамакришна.

Огнева Е. Д. (Луцк, Украина)

Тханка Калачакры из Долоннора: датировка и локализация

Статья посвящена тханке Калачакры из Музея искусств имени Богдана и Варвары Ханенко (Киев, Украина). На основе ее описания установлены место происхождения — Долоннор (автономный район Внутренняя Монголия, Китай), имя первого владельца — Ганс Хассо фон Фельтейм (1885–1956), немецкий индолог, антропософ и путешественник. Верхний порог ее создания — 30-е гг. XX в., когда Фельтейм путешествовал по Центральной Азии. Тханка уникальна, поскольку принадлежала од-

ному из храмов Долоннора, уничтоженного во время военных действий на территории Внутренней Монголии. Фельтейм выбрал сюжет тханки под влиянием внешних обстоятельств, антропософских идей и восточного мистицизма.

Ключевые слова: буддизм, тханка, Калачакра, Фельтейм, Долоннор.

Орехова Н. А. (Красноярск)

Буддийская коллекция в собрании Красноярского краевого краеведческого музея: история комплектования

В фондах Красноярского краевого краеведческого музея (ККККМ) отложились коллекции, связанные с религиями и верованиями народов, населяющих территорию Красноярского края (бывшая Енисейская губерния). Документальные и вещественные материалы, хранящиеся в ККККМ, свидетельствуют о присутствии буддизма на берегах Енисея и представляют собой исторический источник большой научной ценности. Это письма, фотографии, открытки, книги и коллекция буддийского культа, состоящая из статуэток божеств, докшитов — яростных защитников буддизма — и разных принадлежностей буддийского богослужения. Коллекция насчитывает около 300 ед. хр., была сформирована в период конца XIX — начала XXI в. в результате этнографических экспедиций сотрудников музея, дарения и закупок, она отражает ритуальную и обрядовую стороны одной из мировых религий — буддизма.

Ключевые слова: буддизм, буддийское искусство, коллекция, Красноярский краевой краеведческий музей.

Перла Н. Ю. (Тольятти), Станкунас М. (Лондон),
Зудина В. Н. (Самара)

Традиция Кагью в Музее археологии, этнографии и истории Самарского государственного университета: итоги и перспективы работы по созданию коллекции 2006–2016 гг.

Итогом десятилетия работы в этно-конфессиональном проекте Музея археологии, этнографии и истории Самарского государственного университета явилось появление коллекции предметов искусства

северного буддизма и постоянной экспозиции о буддизме Средневолжья. Значимым комплексом экспонатов этого собрания стала коллекция предметов буддийского искусства и культуры, дополненная информационными стендами, освещающая аспекты Кагью (буддийские методы, философию, историю, искусство). Это единственное такого рода тематическое собрание в государственных музеях России, позволившее составить целостное представление об этой более чем тысячелетней традиции, проделавшей долгий путь из Индии через страны Центральной Азии на запад. Логическим продолжением работы станет появление двух постоянных экспозиций в буддийских центрах традиции Карма Кагью г. Самары и Тольятти, на протяжении десятка лет выступавших партнерами этно-конфессионального проекта музея СамГУ, что позволит музею более глубоко раскрыть краеведческий компонент: буддизм субтрадиции Кагью — Карма Кагью, представляющей индо-тибето-монгольский буддизм Ваджраяны в Самарской области, а буддийским центрам — осуществлять социокультурную миссию в соответствии с уставной деятельностью при консультационной поддержке научных работников университета.

Ключевые слова: Кагью, Карма Кагью, Кармапа, Махамудра, музей Самарского государственного университета.

Сыртыпова С.-Х. Д. (Москва)

Иконография цугольского Ганджура

Ганджур девяти драгоценностей Цугольского дацана (Забайкальский край РФ) на тибетском языке был издан в начале XX в. с использованием девяти видов ценных минералов: золота, серебра, коралла, жемчуга и др. на черной лакированной бумаге. В настоящее время коллекция драгоценных текстов включает более сотни рукописных томов, каждый из которых содержит порядка 400 листов. Тома замечательно украшают миниатюрные образа буддийских божеств (более 300 изображений, выполненных в разной технике). Особенный интерес представляют полихромные миниатюры на черном лаке. Колоссальная работа по написанию текстов и образов была выполнена Борын (Намсарайн) Шойбооном, бывшим гэбши-ламой Цугольского монастыря. Живописные изображения исполнены в монгольском стиле Дзанабадзара и носят характерные черты хори-бурятской художественной школы.

Ключевые слова: Ганджур (Кангьюр), Цугольский дацан, Борын (Намсарайн) Шойбоон, буддийское искусство, хори-бурятская художественная школа, монгольский стиль Дзанабадзара.

Фадеева А. Б. (Калуга)

Передача тибетской художественной традиции карма-гадри в России

Карма-гадри — один из стилей традиционной тибетской тханка-живописи. Его главные особенности: рисунок согласно индийским канонам, цветовая гамма, свойственная китайской живописи, композиция и ландшафты в тибетской манере, а также особое значение, которое придается взаимоотношениям «учитель — ученик». Мариан ван дер Хорст-Лем, ученица Гега Ламы, автора классического труда «Принципы тибетского искусства», с 1994 года проводит в России курсы по обучению тханка-живописи в стиле карма-гадри. Она говорит о своей работе так: «Наша задача в этой жизни — продолжить на Западе этот прекрасный вид искусства».

Ключевые слова: тибетский буддизм, тханка-живопись, стиль карма-гадри.

Глава 7. Неакадемические подходы

Гумерова Р. В. (Томск)

Где заканчивается психология

Написать статью побудили утверждения наших учителей о том, что психология укрепляет эго, а буддизм его растворяет, и там, где заканчивается психология, начинается буддизм. В статье рассматривается соотношение психологических методов помощи человеку и буддийских практик. Ищутся ответы на вопросы: «Всегда ли буддизм лучше психологии?», «Может ли буддизм заменить психологию?», «Верно ли обратное утверждение?»

Ключевые слова: психология, духовный рост, буддийское учение.

Дубич В. В. (Красноярск)

История Красноярского буддийского центра традиции Карма Кагью: неожиданные параллели

История Красноярского буддийского центра — это описание того, какими замысловатыми путями буддийская традиция Карма Кагью из Тибета была принесена в Красноярск и осталась на сибирской земле, как

Учение передавалось от учителя к ученикам и какие люди вложили в это свою энергию и время. Эта история произошла в XX в. Но удивительное дело: читая историю VIII в. н. э. о том, как Падмасамбхава принес буддийское учение в Тибет из Индии, обнаруживаются неожиданные аналогии, просматриваются подобные персонажи, возникают похожие ситуации.

Ключевые слова: Карма Кагью, Падмасамбхава, история буддизма в России.

Abstracts

Chapter 1. Buddhism and Society

Alekseev-Apraksin A. M. (St.-Petersburg)

The Diamond Way: the view and methods of transpersonal mobility

In the article, a cross-cultural research of the notion "the way" in the West and in the East is performed. The meaning of mobility in modern Western world is considered. The place of this notion in Oriental, particularly Buddhist, world view is defined. Examples are given of mobility in Vajrayana Buddhism, particularly in Kagyu traditions. It is stated that mobility—not like a metaphor, but like a world view and way of life—is a fundamental concept of Oriental philosophy and Buddhist metaphysics. In the article, the transpersonal dimension of a number of Buddhist practices is revealed. The conclusion is made that mobility is a key concept allowing to understand the diffuse global world and its nearest perspectives. The cross-cultural analysis of the world view paradygm "the way" allows the author to put forward the hypothesis that it is one of universal reflexive practices, that understanding of mobility in the West and Orient is mutually supplementing, and also to note that Buddhist understanding of mobility widens the concepts of mobility in the West, adding new transpersonal perspectives of a person's development to the investigated types of socio-cultural mobility.

Key words: Eastern philosophy, Western philosophy, socio-cultural mobility, transpersonality.

Erofeyev K. B. (St.-Petersburg)

New requirements to missionary activity

In the article, the regulations of the laws included in the so-called "Yarovaya package" are investigated from legal standpoint. The law was approved within a short period, without a wide discussion in the society and sufficient consultations with representatives of the professional community. That is why, despite the obvious reasonability and necessity of some provisions of corresponding legislative acts, many of the introduced rules and restrictions are hard not only to be controlled, but to actually fulfill as well.

Key words: legislation on religion, freedom of conscience and belief, religious organisation, missionary activity.

Kitinov B. U. (Moscow)

Modern Buddhism in the West: Substance, tendencies, lessons for Russia

The article is dedicated to the state using cultural (including religious) mechanisms of influence on the society—the so-called "soft power"—for increasing the country's authority, improving its image. Buddhism, among other religions, has a significant potential of the "soft power" and has ever-increasing influence on social processes of different levels; it happens not only in Eastern countries, but in Russia and in the West as well.

Key words: Buddhism in the West, "soft power", cultural and civil identity, national idea.

Koibagarov A. Sh. (St.-Petersburg)

An experience of interaction and collaboration of Buddhist organisations with state structures in recent history of Russia

In this article, the author describes the history and development of the interaction between the Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association and the regulatory authorities of the Russian Federation and its various regions. In the modern times, when the Karma Kagyu centres in Russia have to prove

their authenticity, the Association has been collaborating in solving this issue with regional Ministries of Religions, the Ministry of Education and Sciences, the Ministry of Justice, and developing its relationship with other Buddhist organisations of the Russian Federation. As an open organisation, it has been participating in the development of culture and Buddhist studies.

Key words: Buddhist organisations, religious associations, state organs, Karma Kagyu, Buddhism in Russia, Buddhist studies.

Kuvayeva E. S. (Lesnoy, Sverdlovsk Region)

The institute of religious specialists among laypeople on the example of Buddhist organisations of Yekaterinburg

In the second half of the 20th century, international Buddhist communities appeared and started to impart Buddhist knowledge bringing laypeople into play. This article touches upon a new Buddhist social institute, laypeople, who became religious specialists without a lama or monk status. It contains information about three Buddhist communities of Yekaterinburg which were researched in 2013–2015.

Key words: Buddhism, laypeople, the Urals.

Leontyeva E. V. (Moscow)

The practice of meditation retreats in Kagyu tradition: A short review

The article is dedicated to the issue of meditational retreats, beginning with the time when they were introduced by Shakyamuni Buddha. It describes the roots of this tradition in the Karma Kagyu school of Tibetan Buddhism, referring to the main source on retreats written by the First Jamgon Kongtrul Lodroe Thaye. Nowadays, when Karma Kagyu centres are developing beyond Asia, the retreats as part of the tradition are finding their place in the life of modern Buddhists. It seems that the form in which they are organized needs to be reviewed, and this change is shown with the example of the Diamond Way retreat centres.

Key words: Tibetan Buddhism, Buddhism in the West, meditation retreat, seclusion, Karma Kagyu.

Rafikov R. G. (Krasnoyarsk)

Public opinion on the religious situation in Krasnoyarsk Region on the modern stage

In the article, the data are analysed which were received in sociological surveys dedicated to structure and development dynamics of creeds and religious organisations of the region, religious self-identification of the citizens, their activity in various aspects of religious practice (communication with priests, reading literature on the topic, etc.)

Key words: religion, creed, tolerance, religious behaviour, religious organisation.

Shustova A. M. (Moscow)

The historical mission of Russia in convergence with Buddhist East

The complexity of the world processes in the 21st century stimulates researchers to seek historical parallels in the early 20th century. Then, just like now, the geopolitical confrontation became aggravated in Asia. It involoved also such an isolated country as Tibet. Thse Dalai Lama XIII Tubten Gyatso (1876–1933) understood that his country had acute need of transformation. He was continually inclining towards Russia, which could become a new protector of Tibet.

Buryat lama *Agvan Dorjiev* (1853–1938) was a key figure in bringing Russia and Tibet closer to each other. His activities were in two directions: first, he formed a positive image of Russia in Tibet and Mongolia, and second, he promoted Buddhism in Russia.

In the 1920s an important role in establishing connections between Russia and the Buddhist East was also played by Russian artist and social figure *Nicholas Roerich* (1874–1947). On the path of his Central-Asian expedition he found a possibility to visit Moscow in 1926 to hold negotiations with the Soviet authorities as to such connections. Roerich suggested using the historical experience of Buddhist *sangha* in forming the Soviet politics concerning peasants. For this purpose, Buddhism had to be purified from everything that supported ignorance and low cultural level in the masses. Dorjiev also supported the idea of purifying Buddhism.

Roerich also made an attempt to talk with the Dalai Lama XIII about reformation of Buddhism and convergence with Russia. But the Dalai Lama did not receive Roerich's Buddhist Embassy due to English influence. Thus Moscow and Lhasa missed their historical chance, and negative consequences had followed.

In the 21th century, the geopolitical competition in the East surges again, and not only for natural resources, but also in the field of ideology. The analysis of the historical experiment of Russia's convergence with the Buddhist East can help to avoid mistakes in the new historical circle.

The historical mission of Russia is to be with the East where the Buddha's teaching is an important ideological basis for a fair world arrangement, for equal development of peoples and countries, for cooperation and mutual assistance. It is an underlying factor of the whole Oriental culture and life.

Key words: the Buddha's teaching, Buddhism, Russia, Buddhist East, the Dalai Lama, historical mission, Roerich.

Chapter 2. History

Artemieva N. G. (Vladivostok)

A new Buddhist temple of XII–XIII c. on the territory of Primorye

The Jin ritual construction located on the Obrivistiyi Cape in Primorye, was discovered in 2001. It was dated back to 12–13th c. Its square was 160 m^2. The long side of the construction was orientated from the north-east to the south-west. The entrance was situated on the south-western part of the narrow side. The high floor in the centre of the building was used as a place of shrine. The temple had a V-shaped roof without any molding decorations. Nowadays it is the largest and, to some extent, the most significant place of worship of that period in Primorye. The archeological research revealed some typical architectural features of the Jin temples (a sort of confluence of the Jurchen and Chinese Buddhist architectural traditions). Plenty of roofing tiles, some weapons and tools were excavated there.

Key words: the Jurchen, the Jin Dynasty, ritual building, temple, roofing tile, the Obrivistiyi Cape, Primorye.

Belyakov A. O. (Blagoveshchensk)

Buddhist temples and cult buildings in the Far East of Russia in 19th – early 20th c.

Buddhism history in the Far East of Russia contains more than 1000 years — from the time of existence of the first Tunguso-Manchurian state

of Bohai (698–926) and till the 40th years of the 20th century. Now there are several Buddhist temples of Bohai known: The Kopytinsky, Abrikosovsky, Borisovsky and Korsakovsky temples located in the Ussuriysk district, the Kraskinsky temple, and a cult construction near the main building of the temple found on the ancient settlement in Hasansky district. According to the researchers, layers of the Bohai culture are can be found also in Jin (1115–1234)—the state founded by the Jurchens. The Buddhist temple constructions of Jurchens are known by now in the territories of the Far East of Russia: the site of the palace, temple and monumental architecture at the Nikolaevsky ancient settlement (Partizansky district), the remains of a Buddhist temple near the lonely village of Krasnopolye (Partizansky district), the temple complex at the cape Obryvisty (Shkotovsky district), and the Buddhist temple in Ussuriysk .

The next period of the development of Buddhism in the Far East region is connected with the Manchurian dynasty Qing (1644–1912) and the territories historically related to Manchuria. According to the data of the Japanese researchers, in 1930's—1940's in Manchuria there were more than 850 lama monasteries and temples.

Key words: Bohai, Buddhism, Jin Dynasty, the Jurchen, the Manchurian people, ritual construction, temple, Qing Dynasty, Far East of Russia.

Datsyshen V. G. (Krasnoyarsk)

Buddhism and the state organisation of Tyva in 18th–early 20th c.

In the article, the history of formation of the Tyva state organisation is examined in connection with development of Buddhism in the region. Social and political processes are described which influenced the formation of an integrated Tyva state in various historical periods, starting from the time of complete religious-political dependence on Mongolia and ending with the period of percecution of Buddhist church institutions in the 30's of the 20th century.

Key words: Buddhism in Tyva, Republic of Tyva, history of Buddhism in Russia.

Dugarov B. S. (Ulan-Ude, Republic of Buryatia)

Touching Tibet: The faces of Milaraiba

In this article, the author shares his impressions from his trip to Tibet in August, 2013. Despite the dramatic changes in the life of Tibet today, Buddhist values continue to form the basis of the traditional culture which keeps the liv-

ing memory of Milaraiba both in oral and written traditions, as well as in the works of Buddhist iconography and art.

Key words: Milaraiba (Milarepa), Vajrayana, Tibet, Buddhist art, meditation.

Dvoretskaya A. P. (Krasnoyarsk)

The Buddhist world of Tuva through the eyes of travellers (end of 19th—the first third of 20th c.)

The article analyses the perception of the Buddhist world of Tuva by Russian travellers in the end of 19th c.—the first third of 20th c. It is emphasized that the study of Buddhism in Russia developed as an aspect of applied Oriental studies designed to facilitate the development of the geopolitical strategy of the empire. Understanding the Buddhist mentality was important for the Russian state. Siberians made a significant contribution to the study of the national margin. Scientists who studied Tuva, examined the religious life of the population, the traditional ways of managing Buddhist communities. They made attempts to select historical and psychological types of believers, to give typology of religious associations. The collected material is a significant formation of ethnographic material, folk Buddhism. The resulting material can also help in the study of relations between Russians and the local population, including in terms of perception of Buddhism by representatives of other faiths.

Key words: Buddhism in Tuva and Syberia, Buddhism in the Russian Empire, Russian Geographical Society, Buddhist studies.

Ermolin V. Y. (Moscow)

Significant places of the Karma Kamtsang tradition in Tibet

In Buddhism, the concept of places important for pilgrimage (Sanskr. *pīṭha*, Tib. *gnas*) significantly differs depending on the level of the teaching considered. In the Sutras approach, as well as in the lower Tantras, pilgrimage is considered just as a method for intensified accumulation of spiritual merit in the places connected with important events of Buddha Shakyamuni's life.

From the perspective of methods for working with energies, described in the mother tantras of the Annutara-yoga class, special pilgrimage places are projections of structures of the "vajra body" of the practitioner onto the geographical macrocosm outside. Due to the inextricable link between the outer and the inner, by visiting such places the practitioner affects the corresponding

energies inside his body, and, by means of that, also the mind connected with these energies like a horseman is tied with the horse.

Chakrasamvara in the Kagyu tradition is the main Yidam, and therefore special places associated to it automatically become the most important pilgrimage places for practitioners. Such are mainly the mountains situated in Tibet: Kailash, Lapchi and Tsari.

Additionally, the Karma Kamtsang (Karma Kagyu) tradition has its own set of places, which are the special places of activity of its founder, the First Karmapa Düsum Khyenpa. These are the Place of his Body—Kampo Nenang, Speech—Karma Gön, Mind—Tsurphu.

In 17th c., due to geopolitical reasons, the very place of origin of the Karma Kamtsang tradition, Kampo Nenang, was lost for this tradition, but in June 2016, a group of researchers from Kazakhstan and Russia managed to find and partially describe this place.

Key words: power place, Chakrasamvara, Karma Kamtsang, Düsum Khyenpa, Tibet, Kampo Nenang.

Omakaeva E. U. (Elista, Republic of Kalmykia)

The first steps of the restoration of [Gelugpa] Buddhism in Kalmykia in the post-Soviet period: construction of khuruls and visits of Buddhist Teachers

In the article, main dates and personalities are enumerated of the new, post-Soviet stage in development of Buddhism in Kalmykia. Besides the process of restoration of religious buildings, visits of outstanding Buddhist figures to Republic of Kalmykia are described, which stimulated an active revival of philosophical and ritual-practical aspects of Buddhist teaching among the Kalmyks.

Key words: Buddhism in Kalmykia, revival of Buddhism, the Dalai Lama, the Shajin Lama, Telo Tulku Rinpoche, Shalvan-gegen, Society of Kalmyk Buddhists.

Orlova E. G. (St.-Petersburg)

Yonghegong—the biggest temple of Tibetan Buddhism in Beijing

Yonghegong, or Palace of Peace and Harmony, is the biggest temple of Tibetan Buddhism in Beijing. It represents the result of cross-cultural interaction

between such ethnic groups as the Hans, the Manchus, the Tibetans and the Mongols. Yonghegong is remarkable for its rich history and unique architecture.

The objective of this article is to review the historical and cultural background of Yonghegong's establishment, its history, specifics and its place in the cultural space of China during the Qing dynasty (1644–1911).

Key words: Tibetan Buddhism, Chinese culture, Qing dynasty, Yonghegong.

Riazhev A. S. (Togliatti)

The Buddhist chronicles of T. Toboev and V. Yumsunov as sources on the history of the religious policy of Russian "enlightened absolutism"

The paper focuses on the religious policy of the Russian monarchy in the second half of the 18th century. This work presents the results of a study of two chronicles about the relations of the Russian state with the Buddhist community of the Transbaikal region. The mentioned chronicles were most known later among Buddhists of that region. Also the research describes the attitude of the chronicles' authors to the supreme power, their attention to the support of local Buddhist institutions on the part of secular authorities. On the whole, the paper widens notions of the role of religion in the Russian administrative system in distant border regions in the early Modern Time.

Key words: Buddhism among the Buryats, religious policy, Russian Empire, interrelations with secular authorities.

Shatravskiy S. I. (Minsk)

Tibetan Buddhism in Belarus: On the problem of identifying the organisation form

First groups in Belarus who called themselves Buddhist appeared in the 90's of the 20th c. Their classification and state registration faced difficulties because the present conceptual apparatus of sociology and religious studies is not sufficient for precise description of this new and poorly studied phenomenon. It is proposed to consider alternative concepts of "Buddhism of converts" and "Western Buddhism" instead of terms "sect", "cult" or "Neo-Buddhism" obviously non-relevant for its identification.

Key words: Tibetan Buddhism, Western Buddhism, Neo-Buddhism, sect, cult, Karma Kagyu, religious studies.

Shcherbakova L. V. (Astrakhan)

The Lamaist concepts of Astrakhan Kalmyks on the border of 19th–20th cc. as described by Orthodox missionaries (according to the materials of "Astrakhan Eparchy Bulletin")

In the pre-revolutionary period, description of religious life and beliefs of the Kalmyks was carried out mainly by Christian (Orthodox) missionaries. They were able to share details of life and religion of the people. Detailed reports of missionaries were published in the newspaper "Astrakhan Eparchy Bulletin". From these reports, we can borrow information about arrangement of Kalmyk temples, worship, and religious holidays.

Key words: Buddhism among the Kalmyks, Astrakhan province, Buddhist rituals, religious life.

Shimanskaya A. A. (Moscow)

Kunga Dorje's "Debter Marpo" in the context of development of historical thought in Tibet

The object of our study is the work by Tibetan scientist Kunga Dorje, "Debter Marpo" created in the middle of the 15th c. In the article, it is examined in the context of development of historical thought in Tibet; social-political and religious-histrical reasons and circumstances of Kunga Dorje's work is also given.

Key words: Kunga Dorje, "Debter Marpo", Budon Rinchendub, Tibetan Buddhism, Tibetan canon, Kangyur, Tengyur, Tibetan historical literature.

Smertin Yu. G. (Krasnodar)

Vajrayana Buddhism in Medieval China

The article researches into a problem poorly investigated in Russian religious studies—that of dissemination and adaptation of Tantric Buddhism in China. The esoteric Vajrayana Buddhism entered the Tang China in the 8th c. due to the selfless work of the three great gurus: Shubharasimha, Vadjrabodhi and Amoghavajra. They translated from Sanskrit into Chinese the main texts of the secret teaching, which became the basis of Chinese Tantrism. In this case they

were helped by some Chinese intellectuals, first of all Yi Xing and Huiguo, who became, in turn, famous teachers of Tantrayana. The teachers combined scientific and educational activities with magical practices aimed at curing diseases, success in business, longevity, rainmaking and others. Such things aroused great interest on the part of the emperors and their courts.

In the middle of 9th c., persecution of Buddhism started in China. Tantrism as a fruitful and dynamic school disappeared, but some of its elements were adopted by the surviving Buddhist schools, and above all Chan.

Key words: China, Tantrism, esoterics, Mijiao, Shubharasimha, Yi Xing, Vajrabodhi, Amoghavajra, Huiguo, Mahavairocana Sutra, Vajrashekhara Sutra.

Usmanova E. R., Zhumashev R. M., Bedelbayeva M. V.
(Karaganda, Kazakhstan)

The Oirat monastery Kyzylkent (Kundolon-ubashi-hit): The natural-cultural landscape

This article is dedicated to the Lamaist monastery Kundolon-Ubashi-hit which was built in the middle of the 17th c. on the territory of Kazakhstan, Eastern part of the Kazakh round low hills. The ruins of the temple were discovered in the beginning of the 20th c. A real understanding of its significance has come in the 20th c. This site was thought to be a monastery belonging to Oirat cult architecture. The names of historical leaders and historical events connected with the foundation of the monastery are represented in this article. The leader of Tibetan Buddhism Zaya Pandita was among them. The reconstruction is described of the sacred code of Tibetan geomancy of space where the monastery is situated.

Key words: Lamaist monastery, Kazakhstan, Kyzylkent, excavations, Zaya Pandita.

Chapter 3. Text – Discourse – Translation

Kusliy O. N. (Novosibirsk)

"Those with the snake's name"

The article considers the relationship of Mahayana Buddhism with Licchavis who are believed to have been a part of the Tibetan tribe that also included

the Buddha's clan. According to Bu-ston, Nagarjuna was a Licchavi and was named by the Naga king who we think to be Varuna, the Nagaraja of post-vedic mythology. The image of the ancient Indo-Iranian deity is at the intersection of two cultures: the Vedic, where he is Ritacustodian, and Harappan, where he is Proto-Shiva, the main deity of the Vratyas. With them, archaic fertility priests, Vajrayana Buddhism seems to be connected.

Key words: Mahayana, Vajrayana, Licchavi, Nagas, Vratyas.

Pupysheva N. V. (Ulan-Ude, Republic of Buryatia)

Specific features of the language of Tibetan Buddhist medicine

The article presents a short examination of the specific features of the basic terms of the Indo-Tibetan system of «great elements» *(earth*, *water*, *wind*, *fire* and *space)* that makes it possible to reveal the specific features of the semantics of the terms viewed, according to the principles of Tibetan linguistics, on three semantic levels (literal meaning, word meaning that is actually the semantic matrix of the term, and true meaning disclosed through the pragmatics of the text). The investigation of the complicated hierarchy of the semantic structure of the terms of the five elements system (that makes it possible to interpret texts describing different levels of the reality) makes it possible to conclude that the system of "great elements" is a productive method of presenting knowledge in the Buddhist Teaching.

Key words: Buddhist philosophy, system of "great elements", three levels of meaning, the possibility of interpreting phenomena of different levels of the reality.

Strelkov A. M. (Ulan-Ude, Republic of Buryatia)

Discovering a common text block in the *Sekoddeśa* and the *Laghu-tantra* and getting new data on the relation of the *Sekoddeśa* to the *Mūla-tantra*

In the article, new results are presented of investigation of the basic texts (tantras) of the Kālacakra teaching (early 11th c.): discovering of a common text

block in the *Sekoddeśa* (SU) and the *Śrī-kālacakra-nāma-tantra-rāja* (*Laghu-tantra*, LT) (this text block is kept in SU 71–72 and LT II.62) and getting new data on the relation of the *Sekoddeśa* to the *Mūla-tantra*.

Key words: Kālacakra, the *Mūla-tantra,* the *Laghu-tantra*, the *Sekoddeśa*.

Yakovlev V. M. (Moscow)

Adhyātma nirṇaya paṭala. About the difficulties of the "Kalachakra-tantra" translation

Attention of a great and still growing number of people attracted by traditional cultures of India, Mongolia and Tibet, and displaying particular interest for the Kalachakra Buddhist teaching, its art and practice, explains the necessity of a Russian translation of the "Kalachakra-tantra". Being extremely difficult, this text has not yet been translated into Russian. Only three chapters were comparatively recently translated in the West. In the article, we speak about the difficulties in translating the "Kalachakra-tantra".

Key words: "Kalachakra-tantra", *Adhyātma nirṇaya paṭala*, Buddhist texts translations.

Zagumyonnov B. (St.-Petersburg)

The Living Being: Structure and Path

The transformation of human mind is the main problem. But—in order to change something we must know it. The basic structure of human being is: (1) the body, (2) psyche (cognitive processes, emotions, the will), (3) the spiritual life (self-**consciousness,** religion, etc.). All this exists only in society: the man is "social animal" *(zoon politicon)*. The Path of transformation of the mind includes three stages: (1) the moral purification (Skt. *shila, citta-shudhi*), (2) concentration *(dhyana, samadhi)*, (3) **superconsciousness** *(prajna).*

Key words: consciousness, human being, transformation, self-consciousness, superconsciousness.

Chapter 4. Buddhist Philosophy

Kolesnikov A. S. (St. Petersburg)

Traditional and modern Buddhist thought as a potential source of new views on the nature of mind and consciousness

Buddhism's spreading in the world is accompanied also by growing interest to Buddhist thought as to a potential source of alternative to the concept of the nature of consciousness as a relation between the mental and the physical. Considering the traditional models of modern philosophy of consciousness a possibility comes to llight not only for a comparison with the Buddhist philosophy, but also for reception of its separate parts in philosophy of consciousness correlated with Physicalism (naturalized Buddhism) and the phenomenological approach. Models of modern philosophy of consciousness, facing essential difficulties in explaining interaction between the mental and the physical, according to researchers, is partly decidable in the model by Buddhist philosopher Nagarjuna.

Key words: Buddhist philosophy of consciousness, mental and physical, physicalism, phenomenological approach, non-dualistic model, Nagarjuna.

Kutsenko B. O., Razoryonova A. M. (Moscow)

Philosophical interpretation of the Buddha Dharma in the works of M. Eliade

The report "The philosophical interpretation of the Buddha Dharma in the works of M. Eliade" is dedicated to the study of creativity of the Romanian philosopher in terms of the reception of the Vajrayana tradition philosophy in European neofenomenology. The paper demonstrates peculiarities of the interpretation of the Buddha Dharma in M. Eliade's works. The features of his perception of the Buddhist view of the world are described. Details of the basic positions of yogacara that influenced the work of the scientist are set out. Much attention is paid to the study of peculiarities of the philosophical concepts that point to a common base of the Indo-European culture phenomena analysed in the paper.

Ключевые слова: Buddhist philosophy, Yogacara-svatantrika, Vajrayan, Indo-European culture.

Kuvaev S. Yu. (Yekaterinburg)

The Gospel of the Buddha and its apostles

In the 19th century, within the progress of the modernization processes, a number of national Buddhist traditions faced the question of their consistency with "original" and "pure" teachings of the Buddha. However, if historical traditions define the authentic teaching of the Buddha in their own way, having a certain and definite body of canonical texts , Western neobuddhist schools and organisations sometimes on their own create the list of texts that form their ritual and social practices . One example of introducing a non-authentic text being presented as the word of the Buddha, is the Ukrainian Buddhist order *Lung -Zhong-Pa* using the classical text *Simha Sutra* with an insertion considering justifying of a "noble war", as it is given in the book *The Gospel of Buddha* by Paul Carus (1895). Carus' book, which has contributed to the creation of Japanese Buddhist nationalism in the first half of the 20th century, played a decisive role in the formation of *Lung-Zhong-Pa* leader Oleg Muzhchil's attitude to the armed conflict in Donbass in 2013–2015, which ultimately led to his death and the cessation of the order's activities.

Key words: sources of Buddhism, canonic texts, authenticity, traditional Buddhism, "The Gospel of the Buddha".

Nutrikhin R. V. (Stavropol)

"Aircrafts" in Buddhist mythology

The article considers the concepts of aircraft in mythology of Buddhism on the basis of the epos about Gesar, material of expeditions of Alexandra David-Neel, and other sources. These data are compared with concept of *vimana* in Hinduism. The community of their form and colour characteristics is considered. An attempt is made to explain these coincidences in natural-science and psychological aspects. The circle of some sources unsuitable for research of this subject is outlined, as they are pseudoscientific and literary mystifications.

Key words: Buddhist mythology, vimanas, anciend Indian epos, aircraft.

Przybysławski A. (Krakow, Poland)

The notion of primordial consciousness in Tibetan philosophy

The text presents the notion of primordial consciousness *(ye shes)* which is the key term of Tibetan tathagatagarbha philosophy. It is a philological-philosophical analysis based mainly on the text "The Torch of Madhyamaka shentong" which is one of the most advanced treatises in Tibetan philosophy of tathagatagarbha, and at the same time not analysed so far in the Western research.

Key words: primordial consciousness, conditioned consciousness, essence of Tathagata.

Trofimova E. A. (St.-Petersburg)

Jambhala in the pantheon of Tibetan Buddhism

In the article, Jambhala, one of the deities of Tibetan Buddhism, is investigated. It is associated with developing the paramita of generosity and achieving material prosperity. The article examines the main forms of Jambhala and its meaning for Buddhism and the practitioners.

Key words: Tibetan Buddhism, Jambhala, paramitas.

Chapter 5. Buddhism in the Light of Modern Scientific Knowledge

Dmitrieva L. A. (St.-Petersburg), Kanunikov I. E. (St.-Petersburg), Kuperin Yu. A. (St.-Petersburg), Skabyolkin B. P. (St.-Petersburg), Smetanin N. M. (St.-Petersburg)

A study of meditative states using the correlation dimensionality of reconstructed attractors of EEG

A new method was developed to distinguish the state of rest and meditation and to distinguish experienced subjects from inexperienced ones. The method is based on multifractal analysis and EMD-decomposition of EEG recordings. A new quantitative DifD2 indicator has been proposed for the EEG analysis. Calculations of DifD2 were performed for experienced and inexperienced sub-

jects in the states of meditation and rest. The results of the calculations were processed by the *Repeated ANOVA* statistical method. The neurophysiologic explanations of the obtained results are given in the paper.

Key words: meditation, EEG investigations, multifractal analysis, EMD-decomposition.

Fridman T. A. (Haifa, Israel)

On the meaning of mindfulness in Buddhist practices

The article analyses the meaning of mindfulness on the Buddhist path. To fulfil the task of transforming the erroneous habits rooted in mind, it is necessary to develop the four kinds of mindfulness: of body, of emotions, of thoughts and of the Teaching. It is only impartial observing one's own mind, developing calmness and tranqulity in it that enable one to effectively go towards the goal of the spiritual practice, whatever Buddhist school the student follows.

Key words: Buddhist practices, mindfulness, disturbing emotions, transformation.

Kashtanova T. V. (Tomsk)

Vajrayana meditation: Natural science mechanisms

The article deals with difficulties in scientific (psychological and neurophysiological) interpretation of processes that occur during meditation. The reduction of the Buddhist meditation to psychotechnic is criticized. When applying the methodology of systemic psychophysiology, it is assumed that in the process of mediation, modifying of the individual experience structure occurs by means of the restructuring reconsolidation. Importance of the content of Vajrayana meditation is emphasized.

Key words: meditation, Hinayana, Mahayana, Vajrayana, physiology, neurobiology, brain investigation.

Nesheva E. I., Neshev N. N. (Sofia, Bulgaria)

Applicability of Buddhist ideas in quantum physics and the special theory of relativity

Since its beginning, quantum theory has consistently sought to reconcile and combine dualistic opposites in order to provide a holistic understanding

of fundamental physical phenomena. However, analysing its most widely accepted interpretations, we have shown that every pair of combined dualistic quantum concepts — particle-like and wave-like characteristics, microscopic and macroscopic scale, determinism and probability as well as existence and non-existence — gives rise to further dualistic division and interpretation difficulties. So, in order to provide more possibilities for theoretical and experimental advancement, a beyond-dualistic approach is suggested on the basis of Buddhist views and their modern expression. Beyond-dualistic interpretation surpasses mutually exclusive appearance and non-appearance by ascribing to each event a continuous quantity called *manifestation* whose values belong to the closed interval [0, 1]. Manifestation equal to 1 means that the corresponding event manifests completely and can be clearly observed or measured. Manifestation equal to 0 means that the corresponding event does not manifest and therefore can not be observed or measured. The necessary removal of temporal separation between appearance and non-appearance requires no temporal separation between potentiality and actuality. So far, the generally accepted idea of collapse of the wave function provides *instantaneous* transition from potentiality to actuality. The missing element in this picture is postulated as "reverse collapse", *instantaneous* transition from actuality to potentiality.

Key words: Buddhism, special theory of relativity, quantum physics, non-dualism, appearance and non-appearance, potentiality and actuality, "reverse collapse".

Vinogradov Yu. V. (St.-Petersburg)

A review of neurophysiological researches into meditation

By now, thousands of researches have already been performed as to correlation of meditation and Buddhist knowledge on the whole with modern sciences, such as philosophy, psychology, neuroscience. Many researches investigate into neurophysiological features of meditation processes, neuropsychological mechanisms of meditation, and also methods of applying meditation techniques for increasing stress resistance, organism's resistibility etc. The article performs an analysis of such researches, briefly describing the results received by their authors.

Key words: neurophysiology, Buddhism, meditation, brain investigation.

Yasin M. I. (Moscow)

A research into Buddhists' cognitive and communicative openness

Our research work concerning Buddhists is aimed at finding out whether Vajrayana Buddhist practice influences the psychological state of its followers. We compared cognitive and communicative parametres of Buddhists and of those who do not belong to any spiritual system. It has turned out that the level of cognitive openness in general, spontaneity and readiness to face unexpected situations and other people's actions is much higher among Buddhists. Buddhists also avoid to respond to aggression, they do not tend to perceive circumstances and people around them in a negative way.

Key words: psychology, cognitive openness-closure, Buddhism, Diamond Way.

Chapter 6. Buddhist Artifacts and Objects of Art on the Territory of the Russian Federation

Asalkhanova E. V. (Irkutsk)

Buddhist sculpture in the collection of National Museum of the Ust-Ordynsky Buryat Ocrug

The author analyses the iconography of some bronze gilt statuettes of the second half of the 19th century from the collections of National Museum of Ust-Ordynsky Buryat Ocrug. The regional collection contains images of gods, which were distinguished by the native peoples as more understandable and closer to them. Their images can be often found in painted icons. These are Buddha Shakyamuni, Vairocana, White Tara, Green Tara and others.

Key words: Tibet, Buryatia, Buddhism, National Museum of Ust-Ordynsky Buryat Ocrug, bronze gilt statuettes, iconography.

Batyreva S. G. (Elista, Republic of Kalmykia)

Local style of the old Kalmyk art

The problem of style formation is studied here, in the first historico-cultural reconstruction of Buddhist art in Kalmykia undertaken by the author. Iconographic questions are an important part of the overall problematic of art criticism. The author collected some interesting and extensive material in Kalmykia, Buryatia and Mongolia for the analysis of the pieces of art.

Key words: Buddhist art, Kalmyk art, Buddhist concepts, iconography, ethnical tradition.

Elikhina Yu. I. (St.-Petersburg)

The Vaisravana cult in Buddhist art

The article is dedicated to the cult of Vaisravana, the deity of wealth and the guardian of the North. The cult appeared in India and spread among different peoples practicing Buddhism. According to a legend, Vaisravana guards the North slope of mount Sumeru. In Tibetan Buddhism, the deity has many iconographic forms.

Key words: Buddhism, cult, Vaisravana, Kubera, Panchika, Lokapala, iconography.

Erokhin B. (St.-Petersburg)

A summary of Buddhist attractions of Sikkim

A small, lost in the eastern Himalayas principality became Buddhist only in the middle of the 17th century. Nowadays, Buddhist monasteries, wonderful nature and isolation from the bustle of the world attract here more and more pilgrims and tourists. However, information about this region in Russian is very scarce. This brief review focuses on the most interesting monuments and sites of the area. It is a part of a ready-to-print guidebook on Buddha's India. A significant part of the description is based on the personal impressions of the author.

Ключевые слова: Sikkim, Buddhism, Buddhist sites, monastery, temple, cave, tourism.

Fadeeva A. B. (Kaluga)

Transmission of the Karma Gardri artistic tradition in Russia

(basing on interviews and lectures by Marian van der Horst-Lem, a thanka painting master from Amsterdam, Netherlands)

Karma Gardri is one of the traditional styles of Tibetan thanka painting. Its main features are: following the Indian drawing canons, colours common for Chinese painting, composition and landscapes common for Tibetan style. The special importance is given to the Teacher—student relationship. Marian van der Horst-Lem is a student of Gega Lama, the author of the classic work *Principles of Tibetan Art*. She has been giving courses of the Karma Gardri thanka painting style in Russia since 1994. That's what she says about her work: "Our task in this life is to continue this beautiful kind of art in the west".

Key words: Tibetan Buddhism, thanka painting, Karma Gardri style.

Gridinberg I. N., Orekhova N. A.

Protecting Buddha-forms of the collection of Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore

In the holdings of Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore, there is a small collection of objects (documents, photos, figurines, etc.) showing the presence of Buddhist culture on the banks of the Yenisei river.

This article is about the 8 protecting Buddha forms which are kept in the holdings of the museum. They can be divided in two groups: 2 tsa-tsas (KKM o/ф 1791–2, o/ф 3883–98) and 6 figurines (KKM o/ф 4021, o/ф 1460–4, o/ф 1460–5, o/ф 3478, o/ф 3883–105, o/ф 10146).

The tsa-tsas are traditional relief figures made of clay or plaster by pressing or pouring into forms. They represent Buddha-forms, stupas or other auspicious symbols. Our museum has some tsa-tsas with protecting Buddha forms: White Six-armed Mahakala and Palden Lhamo. Protecting Buddha forms figurines are Six-armed Mahakala (2 pcs), Palden Lhamo (2 pcs) and Shanlon Dorje Dudul (a protecting medicine tantra deity from the group of Yamantaka the Dharma Protector).

The attributes of figurines of protecting Buddha forms kept in the museum are missing, in part or in whole. Nevertheless the protector of the Bud-

dha's teaching keep working. The fact that the Teaching has survived to our days on the banks of the Yenisei river, is apparently their merit. The protecting energies are inseparable from the space, and as soon as we think of them, they are here.

Key words: Buddhist culture near the Yenisei river, Buddhism in Krasnoyarsk Region, Buddhist sculpture, tsa-tsa, Protectors.

Ivanov D. V. (St.-Petersburg)

The after-revolution history of several Buddhist objects from Great Prince Alexander Mikhailovich's private collection

The article tells how the author successfully traced back the history of acquisition of several Buddhist art objects from the reserves of Saint-Petersburg Museum of Antropology and Ethnography (MAE). Basing on the documents of the State Museum Fund, it was ascertained that some pieces had orignally been objects of Great Prince Alexander Mikhailovich Romanov's collection. The started research into the history of acquisition of objects from the reserves of MAE allows to attribute more precisely such samples of Buddhist art, which, among other ones, were expropriated by the Soviet authorities after the October revolution.

Key words: Buddhist art, Museum of Antropology and Ethnography, attribution of pieces of art, historical research, Great Prince Alexander Mikhailovich Romanov.

Makarova Yu. S. (Saratov)

About the "Five Gobilhas" thanka from the collection of Saratov Regional Museum of Local Lore

The small Buddhist collection from the Saratov Regional Museum of Local Lore includes a large part of objects of thanka painting, its attribution is of great research interest. At this moment, our work is going as to scientific study and attribution of the museum's collection. This article arises the question of iconographic analysis and the attribution of the Buddhist icon, and contains the text of scientific descriptions and the variants of the thanka's name.

Key words: thanka painting, Buddhism, icon, thanka.

Melnikov B. L. (St.-Petersburg)

Buddhistic notes in Nikolay Gumilyov's oevure, heard with the help of Nicholas Roerich

The article draws a parallel between concepts of Buddhistic world view and Nikolay Gumilyov's poetry, and also correlates the images used by the poet with the images involved into Nicholas Roerich's painting.

Key words: poetry, Nikolay Gumilyov, Nicholas Roerich, Buddha's teaching, Buddhistic world view.

Mironova M. Yu. (Miass, Chelyabinsk Region)

Helena Roerich and Shri Ramakrishna's images in the Buddhist context in N. Roerich's paintings

The article concerns the iconographic elements in Nicholas Roerich's paintings, particularly his use of Buddhist canonical images. Superimposing canonical imagery on contemporary figures allowed Roerich to better reveal the true character of his subjects. By portraying his wife Helena in the image of Kwan-yin, and the renowned Indian yogi Sri Ramakrishna as Buddha from the scrolls of Sung Dynasty Ch'an painters, Roerich emphasizes the spiritual quality of his heroes.

Key words: Nicholas Roerich, Agni Yoga, Buddhist image, Ch'an painting, Buddha, Bodhisattva, Helena Roerich, Shri Ramakrishna.

Ogneva O. (Lutsk, Ukraine)

The Kalachakra thanka from Dolonnor: Dating and localization

The article is dedicated to the Kalachakra thanka from the Art Museum named after Bogdan and Varvara Khanenko (Kiev, Ukraine). Based on its description, the author ascertains the place of origin—Dolonnor (Inner Mongolia Autonomous Region, China), the name of the first owner—Hans Hasso von Veltheim (1885–1956), German indologist, anthroposophist and traveller. The upper time limit of its creation is the 30s of the 20th century, when Veltheim traveled through Central Asia. Thanka is unique: it belonged to one of Dolonnor temples destroyed during the war in Inner Mongolia. Veltheim chose the thanka's plot under the influence of external circumstances, his antroposophical ideas and Eastern mysticism.

Key words: Buddhism, thanka, Kalachakra, Veltheim, Dolonnor.

Orekhova N. A. (Krasnoyarsk)

The Buddhist collection of Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore: History of acquisition

In the holdings of Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore, there are some collections referring to religions and beliefs of nations populating Krasnoyarsk Region (former Yenisei province). Documents and objects kept in the museum show the presence of Buddhism on the banks of the Yenisei river and constitute a primary source of great scientific value. These are letters, photos, postcards, books, and a Buddhist cult collection composed of figurines of deities and furious protectors of Buddhism, and of various implements for Buddhist divine service. The collection numbered about 300 objects. It was formed at the turn of the 20th century as a result of ethnographic expeditions performed by museum members, of giving and of purchaising. It shows the ritual aspect of one of the world religions, Buddhism.

Key words: Buddhism, Buddhist art, collection, Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore.

Perla N. Yu. (Togliatti), Stankunas M. (London),
Zudina V. N. (Samara)

Kagyu tradition at Archaeology, Ethnography and History Museum of Samara State University: Results and perspective of work on making the collection, 2006–2016

The work on the Ethnic-confessional project of Archaeology, Ethnography and History Museum of Samara State University resulted in emergence of a collection of Northern Buddhist art items, the exhibition stock and standing exhibition on Buddhism in the Middle-Volga region. A significant part of the exhibits of this collection is a set of items of Buddhist art and culture along with information boards explaining different aspects of Kagyu: Buddhist methods, philosophy, history and art. It is the only collection of this kind in state museums of Russia. It allows to form a holistic view on this tradition that is more than a thousand years old and made a long way to the West from India through the Central Asia. The logical continuation of this work will be creation of two standing exhibitions in Karma Kagyu Buddhist Centres in Samara and Togliatti (both have been working for a decade acting as partners of the Ethnic-confessional project of the Museum of Samara State University). In this way the museum will be able to demonstrate in a more profound way the aspect of local

history: Buddhism of Karma Kagyu—the sub-tradition of Kagyu which represents Indian-Tibetan-Mongolian Vajrayana Buddhism in Samara Region. The Buddhist centres will gain support in performing their social and cultural tasks in accordance with their Organisation Charts and with the advisory support of scientists of the University.

Key words: Kagyu, Karma Kagyu, Karmapa, Mahamudra, Museum of Samara State University.

Syrtypova, Surun-Khanda D. (Moscow)

The iconography of Tsugol's Kangyur

The Tibetan Kangyur of Tsugolsky Datsan (Zabaikalsky region of Russia) was edited in the early 20th century with nine precious minerals: gold, silver, coral, pearl, etc. on the black lacquered paper. The collection contains above one hundred volumes that have about 400 folios of handwritten multicoloured sites. They are remarkably adorned by miniature images of Buddhist deities (over 300 pictures made in different painting techniques). Particularly interesting are the polychrome miniatures on black lacquered paper. The tremendous hard work of manuscript and painting was made by Buryat master Boryn (Namsaraiyin) Choibon, the *dge bshes bla ma* of Tsugol Monastery. The paintings were made in Zanabazar's Mongolian style and have the features of Khory-Buryat School of fine arts.

Key words: Kangyur, Tsugolsky Datsan, Boryn (Namsaraiyin) Choibon, Buddhist art, Khory-Buryat School of fine arts, Zanabazar's Mongolian style.

Chapter 7. Non-academic Approaches

Dubich V. (Krasnoyarsk)

The history of the Krasnoyarsk Karma Kagyu Buddhist Centre: Unexpected analogies

The history of the Krasnoyarsk Buddhist Centre is a story about how the Karma Kagyu Buddhist tradition came from Tibet to Krasnoyarsk and stayed in Syberia, how the teachings were transferred from the teacher to students, and what kind of people put there efforts to make it happen. This is a story from the 20th c. And it is amusing to read an 8th c. story how the Buddhist teachings

were brought from India to Tibet by Padmasambhava, and to see unexpected analogies, some similar roles and similar situations.

Key words: Karma Kagyu, Padmasambhava, history of Buddhism in Russia.

Gumerova R. V. (Tomsk)

Where psychology ends

Writing this article was prompted by the statement of our teachers that the psychology strengthens the ego, whereas Buddhism dissolves it, and where psychology ends, Buddhism begins. The article considers the correlation of methods of psychological help to a person and Buddhist practices. The answers to the following questions are in search: “Is Buddhism better than psychology?”, “Is Buddhism able to replace psychology?”, “Is the contrary proposition true?”

Key words: psychology, spiritual development, Buddhist teaching.

Об авторах

1. **Алексеев-Апраксин Анатолий Михайлович** — доктор культурологии, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, профессор Высшей школы медиатехнологий Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна (Санкт-Петербург).
2. **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).
3. **Асалханова Екатерина Владимировна** — кандидат искусствоведения, старший преподаватель Иркутского национального исследовательского технического университета (Иркутск).
4. **Аюшеева Дулма Владимировна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник, доцент Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (Улан-Удэ, Республика Бурятия).
5. **Бакараева Надежда Федоровна** — аспирант Калмыцкого государственного университета, заведующая библиотекой Центрального хурула Калмыкии «Золотая обитель Будды Шакьямуни» (Элиста, Республика Калмыкия).
6. **Батырева Светлана Гарриевна** — доктор искусствоведения, ведущий научный сотрудник Калмыцкого научного центра (бывший КИГИ) Российской академии наук, эксперт РАН (Элиста, Республика Калмыкия).
7. **Бедельбаева Марина Васильевна** — кандидат исторических наук, заведующая музеем археологии и этнографии Сарыаркинского археологического института при Карагандинском государственном университете им. академика Е. А. Букетова (Караганда, Казахстан).
8. **Беляков Алексей Олегович** — кандидат философских наук, преподаватель Института международного образования Хейхэского государственного университета (Хейхэ, Китайская Народная Республика).

9. **Виноградов Юрий Викторович** — клинический психолог ЗАО «Медицинский центр „Бехтерев“» (Санкт-Петербург).
10. **Гридинберг Ирина Николаевна** — специалист по охране труда краевого государственного казенного учреждения «Центр информационных технологий Красноярского края» (Красноярск).
11. **Гумерова Римма Васивовна** — доцент Томского государственного университета систем управления и радиоэлектроники (Томск).
12. **Дацышен Владимир Григорьевич** — доктор исторических наук, профессор, востоковед, китаевед, заведующий кафедрой всеобщей истории Гуманитарного института Сибирского федерального университета (Красноярск).
13. **Дворецкая Анна Павловна** — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России Гуманитарного института Сибирского федерального университета (Красноярск).
14. **Дмитриева Людмила Анатольевна** — кандидат физико-математических наук, доцент кафедры высшей математики и математической физики физического факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).
15. **Дубич Виктория Викторовна** — кандидат технических наук, доцент Сибирского федерального университета (Красноярск, Россия — Вроцлав, Польша).
16. **Дугаров Баир Сономович** — доктор филологических наук, доцент Института монголоведения, буддологии и тибетологии, отдел литературоведения и фольклористики (Улан-Удэ, Республика Бурятия).
17. **Елихина Юлия Игоревна** — кандидат исторических наук, ведущий специалист отдела Востока, хранитель тибетской, монгольской и хотанской коллекций Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург).
18. **Ермолин Владислав Юрьевич** — преподаватель Международного института тибетских и азиатских исследований — Карма-Гён, Испания, учитель Алмазного пути (Москва).
19. **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).
20. **Ерохин Борис Романович** — лектор Международного буддийского института Кармапы (Нью-Дели, Индия — Азери, Эстония).
21. **Жумашев Рымбек Муратович** — доктор исторических наук, профессор, первый проректор Карагандинского государственного университета им. академика Е. А. Букетова (Караганда, Казахстан).
22. **Загумённов Борис Иванович** — кандидат философских наук, независимый исследователь (Санкт-Петербург).

23. **Зудина Валентина Николаевна** — заведующая музеем археологии, этнографии и истории Самарского национального исследовательского университета им. академика С. П. Королева (Самара).
24. **Иванов Дмитрий Владимирович** — кандидат исторических наук, старший хранитель музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург).
25. **Кануников Игорь Евгеньевич** — кандидат биологических наук, доцент кафедры проблем конвергенции естественных и гуманитарных наук факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).
26. **Каштанова Татьяна Викторовна** — кандидат медицинских наук, доцент кафедры общей и дифференциальной психологии Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Сибирский государственный медицинский университет» Министерства здравоохранения РФ (Томск).
27. **Китинов Баатр Учаевич** — кандидат исторических наук, доцент Российского университета дружбы народов, Посланник культуры Монголии в РФ, член рабочей группы по стратегии развития воспитания в РФ (при Минобрнауки РФ), член методического объединения по учебному курсу «Основы религиозной культуры и светской этики» Минобрнауки РФ (Москва).
28. **Койбагаров Александр Шаукатович** — президент Российской ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью, член экспертного совета при комиссии Московской городской думы по делам общественных объединений и религиозных организаций, учитель Алмазного пути (Санкт-Петербург).
29. **Колесников Анатолий Сергеевич** — доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).
30. **Куваев Сергей Юрьевич** — бакалавр (история), координатор учебной группы Фонда сохранения традиции Махаяны «Лама Цонкапа» (Лесной, Свердловская обл.).
31. **Куваева Екатерина Сергеевна** — магистр истории, независимый исследователь, преподаватель и заместитель директора по воспитательной работе Муниципального бюджетного учреждения дополнительного образования «Детская школа искусств» (Лесной, Свердловская обл.).
32. **Куперин Юрий Александрович** — доктор физико-математических наук, профессор кафедры проблем конвергенции естественных и гуманитарных наук факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).
33. **Куслий Ольга Николаевна** — кандидат культурологии, доцент кафедры востоковедения гуманитарного факультета Новосибирского государственного университета (Новосибирск).

34. **Куценко Борис Олегович** — аспирант кафедры философии Московского государственного педагогического университета (Москва).
35. **Леонтьева Елена Валерьевна** — кандидат исторических наук, преподаватель кафедры регионоведения Института стран Востока, главный редактор журнала «Буддизм.ru», учитель Алмазного пути (Москва).
36. **Макарова (Климова) Юлия Сергеевна** — аспирант Калмыцкого государственного университета, научный сотрудник отдела по учету фондов Саратовского областного музея краеведения (Энгельс, Саратовская обл.)
37. **Мельников Владимир Леонидович** — кандидат культурологии, заместитель директора по научной работе Санкт-Петербургского государственного бюджетного учреждения культуры «Музей-институт семьи Рерихов» (Санкт-Петербург).
38. **Миронова Милана Юрьевна** — научный сотрудник Музея Николая Рериха в Нью-Йорке (Nicholas Roerich Museum, New York) (Миасс, Челябинская обл.).
39. **Нешев Николай Нешев** — доктор философии (физика), преподаватель и руководитель проектов физического факультета университета им. св. Климента Охридского (София, Болгария).
40. **Нешева Эмилия Иванова** — магистр психологии, управляющий партнер консультационного центра «Хридайя» (София, Болгария).
41. **Нутрихин Роман Владимирович** — кандидат юридических наук, доцент кафедры экологического, земельного и трудового права Северо-Кавказского федерального университета (Ставрополь).
42. **Огнева Елена Дмитриевна** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения им. А. Е. Крымского Национальной академии наук Украины (Луцк, Украина).
43. **Омакаева Эллара Уляевна** — кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник научного отдела Калмыцкого государственного университета, ученый секретарь Калмыцкого научного центра Российской академии наук (Элиста, Республика Калмыкия).
44. **Орехова Наталья Алексеевна** — кандидат исторических наук, ученый секретарь Красноярского краевого краеведческого музея (Красноярск).
45. **Орлова Елена Геннадьевна** — культуролог, независимый исследователь (Санкт-Петербург, Россия — Пекин, Китайская Народная Республика).
46. **Перла Наталья Юрьевна** — искусствовед, преподаватель истории муниципального бюджетного учреждения дополнительного образования «Художественная школа им. Марка Шагала», куратор выставочного проекта «Тибет — Поволжье» (Тольятти, Самарская обл.).

47. **Пупышева Наталья Валентиновна** — кандидат культурологии, научный сотрудник федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт физического материаловедения Сибирского отделения Российской академии наук» (Улан-Удэ, Республика Бурятия).
48. **Пшибыславский Артур** — хабилитированный доктор (доктор философских наук), сотрудник кафедры сравнительных исследований цивилизации Ягеллонского университета, переводчик (диплом Объединения польских переводчиков), стипендиат Фонда польской науки, автор книг по буддийской философии (Краков, Польша).
49. **Разорёнова Алена Михайловна** — религиовед, независимый исследователь (Москва).
50. **Ряжев Андрей Сергеевич** — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник автономной некоммерческой организации высшего образования «Поволжский православный институт» (Тольятти, Самарская обл.).
51. **Рафиков Рашит Гиззатович** — кандидат исторических наук, заместитель начальника Управления общественных связей администрации губернатора Красноярского края, главный редактор журнала «Этно-Мир на Енисее» (Красноярск).
52. **Скабёлкин Владимир Павлович** — магистр, кафедра проблем конвергенции естественных и гуманитарных наук факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).
53. **Смертин Юрий Григорьевич** — доктор исторических наук, профессор кафедры зарубежного регионоведения и дипломатии Кубанского государственного университета (Краснодар).
54. **Сметанин Николай Михайлович** — магистр, кафедра вычислительной физики физического факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).
55. **Станкунас Миндаугас** — учитель Алмазного пути, руководитель проектов (Лондон, Великобритания).
56. **Стрелков Андрей Михайлович** — кандидат исторических наук, генеральный директор ООО «Удумбара» (Улан-Удэ, Республика Бурятия).
57. **Сыртыпова Сурун-Ханда Дашинимаевна** — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт проблем экологии и эволюции им. А. Н. Северцова» Российской академии наук (Москва).
58. **Трофимова Екатерина Анатольевна** — старший преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета путей сообщения (Санкт-Петербург).

59. **Усманова Эмма Радиковна** — старший научный сотрудник Музея археологии и этнографии Сарыаркинского археологического института при Карагандинском государственном университете им. академика Е. А. Букетова (Караганда, Казахстан).
60. **Фадеева Алла Борисовна** — тханкописец (Калуга).
61. **Фридман Томас Арминович** — учитель Алмазного пути (Хайфа, Израиль).
62. **Хорст-Лем, Мариан ван дер —** мастер тханка-живописи (Амстердам, Нидерланды).
63. **Шатравский Сергей Иосифович** — кандидат богословия, проректор по научной работе, доцент кафедры религиоведения Института теологии Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь).
64. **Шиманская Анна Алексеевна** — заведующая сектором научно-методической работы Федерального бюджетного учреждения культуры «Государственный музей искусства народов Востока» (Москва).
65. **Шустова Алла Михайловна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра индийских исследований Института востоковедения Российской академии наук, руководитель лектория «Новая мысль» при ИВ РАН, главный редактор альманаха «Серебряная чаша» (Москва).
66. **Щербакова Лилия Валерьевна** — кандидат культурологии, доцент кафедры философии, истории и культурологии федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Астраханский государственный технический университет» (Астрахань).
67. **Яковлев Виктор Михайлович** — кандидат философских наук, независимый исследователь (Москва).
68. **Ясин Мирослав Иванович** — кандидат социологических наук, доцент кафедры психологии Центра гуманитарной подготовки Российского экономического университета имени Г. В. Плеханова (Москва).

About the Contributors

1. **Alekseev-Apraksin Anatoliy Mikhailovich** — DSc in cultural studies, associate professor at Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University, professor at Higher School of Printing and Media Technology of Saint-Petersburg State University of Technology and Design (Saint-Petersburg).
2. **Artemyeva Nadezhda Grigoryevna —** PhD in history, senior research associate, head of Department of Medieval Archaeology at Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Far East, Far Eastern Branch of RAS (Vladivostok).
3. **Asalkhanova Ekaterina Vladimirovna** — PhD in cultural studies, senior lecturer at National Research Irkutsk Technical University (Irkutsk).
4. **Ayusheyeva Dulma Vladimirovna** — PhD, senior research associate, associate professor at Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of Siberian Branch of RAS (Ulan-Ude, Republic of Buryatia).
5. **Bakarayeva Nadezhda Fyodorovna** — postgraduate student at Kalmyk State University, Chief Librarian at Central Kalmyk Khurul "Golden Abode of Buddha Shakyamnuni" (Elista, Republic of Kalmykia).
6. **Batyreva Svetlana Garrievna** — DSc in arts, leading research associate at Kalmyk Scientific Centre (previously KIGI) of RAS, expert of RAS (Elista, Republic of Kalmykia).
7. **Bedelbayeva Marina Vasilyevna** — PhD in history, head of Museum of Archaeology and Ethnography at Saryarkinsky Institute of Archaeology, Academician E. A. Buketov Karaganda State University (Karaganda, Kazakhstan).
8. **Belyakov Aleksey Olegovich** — PhD, lecturer at Institute of International Education, Heihe State University (Heihe, People's Republic of China).
9. **Datsyshen Vladimir Grigoryevich** — DSc in history, professor, scholar in Asian studies, sinologist, head of Department of General History at Humanitarian Institute, Siberian Federal University (Krasnoyarsk).
10. **Dmitrieva Lyudmila Anatolyevna** — PhD in physics and mathematics, associate professor at Department of Advanced Mathematics and Mathematical Physics of Physical Faculty, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg).
11. **Dubich Viktoria Viktorovna** — PhD in technical sciences, associate professor at Siberian Federal University (Krasnoyarsk, Russia — Wroclaw, Poland).

12. **Dugarov Bair Sonomovich** — DSc in philology, associate professor at Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Department of Literature and Folklore Studies (Ulan-Ude, Republic of Buryatia).
13. **Dvoretskaya Anna Pavlovna** — PhD in history, associate professor at Department of Russian History of Humanitarian Institute, Siberian Federal University (Krasnoyarsk).
14. **Elikhina Yulia Igorevna** — PhD in history, senior research associate at Oriental Department, Keeper of the Tibetan, Mongolian and Khotan collections of State Hermitage Museum (Saint-Petersburg).
15. **Ermolin Vladislav Yuryevich** — lecturer at Institute of Tibetan and Asian Studies (Karma Guen, Spain), Diamond Way teacher (Moscow).
16. **Erofeyev Konstantin Borisovich** — PhD in technical sciences, lawyer at Saint-Petersburg Legal Association, member of Guild of Russian Lawyers, member of Committee on National Policy affiliated with Saint-Petersburg regional branch of "Yedinaya Rossiaya" ("United Russia") party (Saint-Petersburg).
17. **Erokhin Boris Romanovich** — lecturer at Karmapa International Buddhist Institute (New Delhi, India — Azery, Estonia).
18. **Fadeyeva Alla Borisovna** — thanka painter (Kaluga).
19. **Friedman Tomas Arminovich** — Diamond Way teacher (Haifa, Israel).
20. **Gridinberg Irina Nikolayevna** — specialist on occupational safety, regional state institution "Centre for Information Technologies in Krasnoyarsk Region" (Krasnoyarsk).
21. **Gumerova Rimma Vasivovna** — associate professor at Tomsk State University of Control Systems and Radioelectronics (Tomsk).
22. **Horst-lem, Marianne van der** — master of thanka painting (Amsterdam, Netherlands).
23. **Ivanov Dmitry Vladimirovich** — PhD in history, senior keeper at Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (Saint-Petersburg).
24. **Kanunikov Igor Yevgenyevich** — PhD in biology, associate professor at Department of Problems of Convergence of Natural Sciences and Humanities at Faculty of Liberal Arts and Sciences, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg).
25. **Kashtanova Tatyana Viktorovna** — PhD in medicine, associate professor at Department of General and Differential Psychology, Siberian State Medical University of Ministry of Health of RF (Tomsk).
26. **Kitinov Baatr Uchayevich** — PhD in history, associate professor at Peoples' Friendship University of Russia, Cultural Ambassador of Mongolia in Russia (affiliated with Ministry of Education and Science of the RF), member of Methodological Association working on the course "The Basics of Religious Culture and Secular Ethics" (Moscow).
27. **Koibagarov Aleksandr Shaukatovich** — President of Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association, member of expert council of

Commission for Affairs of Public Unions and Religious Organisations affiliated with Moscow City Duma, Diamond Way teacher (Saint-Petersburg).

28. **Kolesnikov Anatoly Sergeyevich** — DSc in philosophy, professor at Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg).
29. **Kuvayev Sergei Yuryevich** — bachelor degree in history, coordinator of the study group at "Lama Tsonkapa", Fund for Preservation of the Mahayana tradition (Lesnoy, Sverdlovsk Region).
30. **Kuvayeva Ekaterina Sergeyevna** — master's degree in history, independent researcher, teacher and deputy headmaster for curriculum of Children's Art School (Lesnoy, Sverdlovsk Region).
31. **Kuperin Yury Aleksandrovich** — DSc in physics and mathematics, professor at Department of Problems of Convergence of Natural Sciences and Humanities at Faculty of Liberal Arts and Sciences, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg).
32. **Kusliy Olga Nikolayevna** — PhD in cultural studies, associate professor at Department of Oriental Studies of Faculty of Humanities, Novosibirsk State University (Novosibirsk).
33. **Kutsenko Boris Olegovich** — postgraduate student at Department of Philosophy, Moscow State Pedagogical University (Moscow).
34. **Leontyeva Elena Valeryevna** — PhD in history, lecturer at Department of Regional Studies of Institute of Oriental Studies, editor-in-chief of "Buddhism.ru" magazine, Diamond Way teacher (Moscow).
35. **Makarova (Klimova) Yuliya Sergeyevna** — postgraduate student at Kalmyk State University, research associate at Department of Accounting for Assets, Saratov Museum of Local Lore (Engels, Saratov Region).
36. **Melnikov Vladimir Leonidovich** — PhD in cultural studies, Deputy Director on academic affairs at Saint-Petersburg State-Financed Cultural Institution Institute-Museum of the Roerichs (Saint-Petersburg).
37. **Mironova Milana Yuryevna** — research associate at Nicholas Roerich Museum, New York (Miass, Chelyabinsk Region).
38. **Neshev Nikolai Neshev** — DSc in physics, lecturer and project manager at Faculty of Physics, St. Kliment Ohridsky University of Sofia (Sofia, Bulgaria).
39. **Nesheva Emiliya Ivanova** — master's degree in psychology, managing partner at Hridaya Consultation Centre (Sofia, Bulgaria).
40. **Nutrikhin Roman Vladimirovich** — PhD in law, associate professor at Department of Ecological, Land and Labour Law, North-Caucasus Federal University (Stavropol).
41. **Ogneva Elena Dmitriyevna** — PhD in history, senior research associate at Agatangel Krymsky Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of Ukraine (Lutsk, Ukraine).
42. **Omakaeva Ellara Ulyaevna** — PhD in philology, associate professor, senior research associate at Research Department of Kalmyk State Universi-

ty, academic secretary at Kalmyk Scientific Centre, Russian Academy of Sciences (Elista, Republic of Kalmykia).

43. **Orekhova Natalya Alekseyevna** — PhD in history, academic secretary at Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore (Krasnoyarsk).
44. **Orlova Elena Gennadyevna** — specialist in cultural studies, independent researcher (Saint-Petersburg, Russia — Beijing, People's Republic of China).
45. **Perla Natalia Yuryevna** — art expert, history teacher at municipal state-financed institution of additional education Mark Shagal Art School, curator of "Tibet-Povolzhye" exhibition project (Togliatti, Samara Region).
46. **Pupysheva Natalia Valentinovna** — PhD in cultural studies, research associate at federal state-financed scientific institution Institute of Physical Material Science, Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Republic of Buryatia).
47. **Przybysławski Artur** — Doctor habilitatus (DSc in philosophy) — officer of Department of Comparative Studies of Civilization at Jagiellonian University, translator (diploma of Association of Polish Translators and Interpreters), grant-holder of Foundation for Polish Science, author of books on Buddhist philosophy (Krakow, Poland).
48. **Razoryonova Alyona Mikhailovna** — specialist in religious studies, independent researcher (Moscow).
49. **Ryazhev Andrei Sergeyevich** — PhD in history, leading research associate at autonomous non-commercial establishment of higher education Povolzhsky Orthodox Institute (Togliatti, Samara Region).
50. **Rafikov Rashit Gizzatovich** — PhD in history, Deputy Director of Public Relations Directorate, Administration of Krasnoyarsk Region, editor-in-chief of "Etno-mir na Eniseye" ("Ethnic world in the Yenisei region") magazine (Krasnoyarsk).
51. **Skabyolkin Vladimir Pavlovich** — master's degree, Department of Problems of Convergence of Natural Sciences and Humanities at Faculty of Liberal Arts and Sciences, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg).
52. **Smertin Yuri Grigoryevich** — DSc in history, professor at Department of Foreign Regional Studies and Diplomacy, Kuban State University (Krasnodar).
53. **Smetanin Nikolai Mikhailovich** — master's degree, Department of Computer Physics, Physical Faculty, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg).
54. **Stankunas Mindaugas** — Diamond Way teacher, project manager (London, UK).
55. **Strelkov Andrei Mikhailovich** — PhD in history, director general of "Udumbara LLC" (Ulan-Ude, Republic of Buryatia).
56. **Syrtypova Surun-Khanda Dashinimayevna** — DSc in history, leading research associate at federal state-financed scientific institution

A. N. Severtsov Institute of Ecology and Evolution, Russian Academy of Sciences (Moscow).

57. **Trofimova Ekaterina Anatolyevna** — senior lecturer at Saint-Petersburg State Transport University (Saint-Petersburg).
58. **Usmanova Emma Radikovna** — senior research associate at Museum of Archaeology and Ethnography of Saryarkinsky Archaeological Institute affiliated with E. A. Buketov Karaganda State University (Karaganda, Kazakhstan).
59. **Vinogradov Yury Viktorovich** — clinical psychologist at Bekhterev Medical Centre (Saint-Petersburg).
60. **Shatravski Sergei Iosifovich** — PhD in theology, prorector for academic work, associate professor at Department of Religious Studies of Institute of Theology, Belarusian State University (Minsk, Belarus).
61. **Shcherbakova Liliya Valeryavna** — PhD in cultural studies, associate professor at Department of Philosophy, History and Cultural Studies of the federal state-financed educational institution of higher education "Astrakhan State Technical University" (Astrakhan).
62. **Shimanskaya Anna Alekseyevna** — head of Department of Scientific and Learning work at the federal state-financed institution of culture "State Museum of Oriental Art" (Moscow).
63. **Shustova Alla Mikhailovna** — PhD, senior research associate at Centre for Indian Studies of Institute of Oriental Studies of RAS, head of "Novaya Mysl" ("New Thought") lecture hall at Institute of Oriental Studies of RAS, editor-in-chief of "Serebryanaya Chasha" ("Silver Bowl") almanac (Moscow).
64. **Yakovlev Viktor Mikhailovich** — PhD, independent researcher (Moscow).
65. **Yasin Miroslav Ivanovich** — PhD in sociology, associate professor at Department of Psychology of Centre for Humanities, Plekhanov Russian University of Economics (Moscow).
66. **Zagumyonnov Boris Ivanovich** — PhD in history, independent researcher (Saint-Petersburg).
67. **Zhumashev Rymbek Muratovich** — DSc in history, professor, first prorector at Academician E. A. Buketov Karaganda State Univesity (Karaganda, Kazakhstan).
68. **Zudina Valentina Nikolayevna** — head of Museum of Archaeology, Ethnography and History, Academician Korolev National Research University of Samara (Samara).

Научное издание • A scientific edition

Буддизм Ваджраяны в России: На перекрестке культур

Vajrayana Buddhism in Russia: At the Crossroads of Cultures

Коллективная монография • A collective monograph

Ответственный редактор Е. В. Леонтьева, канд. ист. наук
Executive Editor E. V. Leontyeva, PhD in history
Редактор-составитель В. М. Дронова
Compiling Editor V. M. Dronova

Корректоры: С. Гуков, Г. Калашникова
Proof-readers: S. Gukov, G. Kalashnikova
Оригинал-макет: С. Гуков • *Layout original 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, ул. Каланчевский тупик, д. 3/5, стр. 6
E-mail: buddhism.ru@buddhism.ru

Формат 70 x 100 / 16. Бумага офсетная. Подписано в печать 24.04.2018 г.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 47,94. Тираж 500 экз.

Отпечатано: ПАО «Т8 Издательские Технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
Тел.: 8-495-221-89-80 .