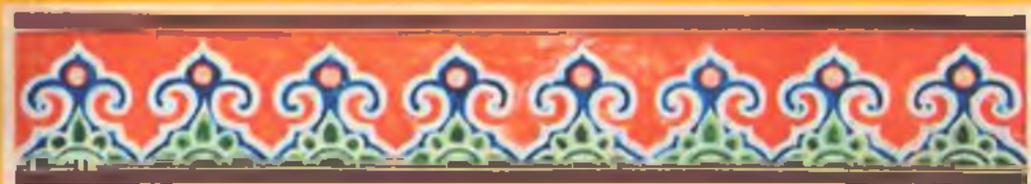




ПРОБЛЕМЫ ТРАНСЛЯЦИИ  
И ФИЛОСОФСКОЙ  
ИНТЕРПРЕТАЦИИ БУДДИЗМА  
(на материале тибетской  
и китайской традиций)



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии  
Сибирского отделения Российской академии наук

**ПРОБЛЕМЫ ТРАНСЛЯЦИИ  
И ФИЛОСОФСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ БУДДИЗМА**  
(НА МАТЕРИАЛЕ ТИБЕТСКОЙ И КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИЙ)

СБОРНИК СТАТЕЙ

Улан-Удэ  
Издательство БНЦ СО РАН  
2018

УДК 294.3+930

ББК 86.35

П 781

Редколлегия:

*И. С. Урбанаева* (отв. ред.), д-р филос. наук

*Лоценков А. В.*, канд. ист. наук

*Орбодоева М. В.*, канд. ист. наук

Рецензенты:

*Л. Г. Саидакова*, д-р филос. наук

*С. П. Нестеркин*, д-р филос. наук

*Е. Г. Копалкина*, канд. филос. наук

**Проблемы трансляции и философской интерпретации буддизма (на материале тибетской и китайской традиций):** сб. ст. / отв. ред. И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. – 250 с.

П 781

ISBN 978-5-7925-0530-8

Статьи сборника посвящены философскому исследованию процессов трансляции и интерпретации буддизма – особенностей его исторического и современного распространения, социокультурной адаптации, проблем транслатологии, а также кросскультурной философской интерпретации буддийских учений, категорий и практик на материале тибетской и китайской махаяны.

Рассчитан на специалистов буддологии, философии, религиоведения, а также на всех, кто имеет интерес к буддизму, сравнительным и кросскультурным исследованиям.

*Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)»*

УДК 294.3 + 930

ББК 86.35

ISBN 978-5-7925-0530-8

© ИМБТ СО РАН, 2018

© Изд-во БНЦ СО РАН, 2018

**Problems of Translation and Philosophical Interpretation of Buddhism (on the material of the Tibetan and Chinese traditions) / ed. by Irina S. Urbanaeva – Ulan-Ude: BSC SB RAS Publisher, 2018. – 250 p.**

The collected works are devoted to the philosophical study of the translation and the interpretation of Buddhism – the features of its historical and modern spread, socio-cultural adaptation, the problems of translatology, as well as cross-cultural philosophical interpretation of philosophical doctrines, categories and practices on the material of the Tibetan and Chinese Mahayana.

The collection is designed for specialists in the field of Buddhology, philosophy, religious studies, as well as anyone who has an interest in Buddhism, comparative and cross-cultural studies.

## Содержание

Предисловие И. С. Урбанаевой.....	6
<b>Часть I. Проблемы кросскультурной философской интерпретации и транслатологии буддизма</b>	
<i>Дарибазарон Э. Ч.</i> Перспективы формирования интегральной духовности в контексте буддийских мировоззренческих принципов.....	8
<i>Дашинимаева П. П., Цыремпилон А. О.</i> Философия буддизма: обыденное и научное сознание. К транслатологии вопроса.....	32
<i>Лоценков А. В.</i> Устав монастыря «Таши Чопеллинг» традиции Генден, называемый «Сокровищница трех драгоценных практик»: перевод с тибетского.....	44
<i>Пацев А. А.</i> Темпоральность бытия и сознания в буддийской философской традиции.....	65
<i>Путьшева Н. В.</i> Проблема интерпретации терминологии и теории тибетской медицины.....	77
<i>Урбанаева И. С.</i> Кросскультурный подход к интерпретации буддийской философии.....	83
<i>Урбанаева И. С.</i> Критический анализ кросскультурной философской идентификации мадхьямики и йогачары в рамках подхода Джея Гарфилда.....	106
<i>Янгутов Л. Е.</i> О постепенном и мгновенном пути в китайском буддизме.....	119
<b>Часть II. Проблемы трансляции и трансформации буддизма в историческом и современном аспектах</b>	
<i>Аякова Ж. А.</i> Распространение буддизма махаяны в социокультурном пространстве США.....	132
<i>Аякова Ж. А.</i> «Американизация» буддизма: социальный активизм и феминизм.....	149
<i>Орбодоева М. В.</i> Философско-религиозные течения в Китае в период распространения буддизма.....	175
<i>Чебунин А. В.</i> Концепция общества в китайском буддизме.....	185
<i>Четыррова Л. Б.</i> Особенности трансляции буддизма в международном женском буддийском движении.....	202
<i>Янгутов Л. Е.</i> Трансляция и трансформация буддийских категорий и понятий в китайском буддизме.....	232

## Contents

Foreword by <i>Urbanayeva Irina S.</i> .....	6
<b>Part I. The Problems of Cross-Cultural Philosophical Interpretation and Translatology of Buddhism</b>	
<i>Daribazaron Enkhe Ch.</i> Prospects of Integral Spirituality in the Context of the Buddhist Philosophical Principles.....	8
<i>Dashinimaeva Polina P., Tsyrempilon Alina O.</i> Philosophy of Buddhism: Ordinary and Scientific Consciousness to the Translatology of the Question.....	32
<i>Loshchenkov Alexsey V.</i> The Regulations of the Monastery of the Geden Tradition «Tashi Chopelling», So-called Treasury of Three Precious Practices.....	44
<i>Patsev Alesian A.</i> Temporality of Being and Consciousness in the Buddhist Philosophical Tradition.....	65
<i>Pupyshcheva Natalia V.</i> The Problem of the Interpretation of the Terms and the Theory of Tibetan Medicine.....	77
<i>Urbanaeva Irina S.</i> A Cross-Cultural Approach to the Interpretation of Buddhist Philosophy.....	83
<i>Urbanaeva Irina S.</i> A Critical Analysis of Cross-Cultural Philosophical Identification of Mādhyamika and Yogācāra Within Jay Garfield's Approach.....	106
<i>Yangutov Leonid E.</i> On Sudden and Gradual Paths in the Chinese Buddhism.....	119
<b>Part II. The Problems of Translation and Transformation of Buddhism in Historical and Modern Aspects</b>	
<i>Aiakova Zhargal A.</i> Socio-Cultural Aspect of Mahayana Buddhism in the USA.....	132
<i>Aiakova Zhargal A.</i> «Americanization» of Buddhism: Social Activism and Feminism.....	149
<i>Orbodoeva Marina V.</i> Philosophical-Religious Trends in China During the Spread of Buddhism.....	175
<i>Chebunin Alexander V.</i> The Concept of Society in Chinese Buddhism.....	185
<i>Chetyrova Lyubov B.</i> Specific of Buddhism Transmission in the International Women's Buddhist Movement.....	202
<i>Yangutov Leonid E.</i> Translation and Transformation of Buddhist Categories and Concepts in Chinese Buddhism.....	232

## Предисловие

Предлагаемый вниманию читателя сборник статей подготовлен по проекту РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)», и большая часть его содержания представляет результаты исследований, выполненных по этому проекту, а также работы авторов, сотрудничающих с его участниками по данной тематике.

В первую часть сборника, которая называется «Проблемы кросс-культурной философской интерпретации и транслатологии буддизма», включены статьи, отражающие различные подходы к интерпретации буддийской философии в сравнении с западной философской и научной традицией, а также характеризующие герменевтические особенности индо-тибетской и китайской махаяны. Кросс-культурный контекст исследования создают статья Э. Ч. Дарибазарона об интегральном подходе; статья А. А. Пацева, в которой приводятся западные параллели буддизму в интерпретации темпоральности бытия и сознания; статья Н. В. Пупышевой, посвященная обоснованию идеи о том, что система «великих элементов» служит методологическим принципом многоуровневого представления знаний в буддийском учении. Это также статья П. П. Дашинимаевой и А. О. Цыремпилона, в которой обоснован тезис о неприемлемости подхода компаративной лингвистики к переводу буддийских понятий обыденного и философского языка и изложено видение авторами транслатологической методологии применительно к задачам перевода буддийских терминов. В статье А. В. Лощенкова дан перевод Устава Цугольского монастыря агинских бурят, из текста которого видны тесные связи между бурятскими и тибетскими буддистами из Лаврана: говорится, что это одна и та же традиция Генден. Две статьи И. С. Урбанаевой посвящены рассмотрению возможностей кросс-культурной интерпретации буддийской философии в контексте сравнения мадхьямики с учениями Хайдеггера и Гуссерля и критическому анализу кросскультурного подхода Джея Л. Гарфилда. Завершает первую часть сборника статья Л. Е. Янгутова, которая дает представление о мгновенном и постепенном пути в китайском буддизме и интерпретирует их непротиворечивое единство в контексте объяснения теории двух истин в китайской традиции буддизма.

Во второй части сборника, которая называется «Проблемы трансляции и трансформации буддизма в историческом и современном аспектах», опубликованы статьи, посвященные исследованию процессов обретения махаяной в процессе исторического и современного распространения особенных черт, которые обусловлены социокультурными факторами восприятия и адаптации буддизма в новой среде. Это две статьи Ж. А. Аяковой о распространении буддизма в Северной Америке и отличительных чертах его восприятия североамериканцами; статья М. В. Орбодоевой о конгруэнтности буддийских идей мироощущению китайской интеллектуальной элиты в смутный период после падения империи Хань и о течениях буддизма в эпоху его начального распространения в Китае; статья А. В. Чебунина, раскрывающая характер преемственности китайской интерпретации буддийского учения об обществе и представлений индийской Абхидхармы и их адаптации к китайскому мировосприятию. Статья Л. Б. Четыровой о такой форме трансляции буддизма, как международное женское движение в буддизме, дает панорамное представление о женских буддийских организациях и западных женщинах – буддийских лидерах, их борьбе за гендерное равенство в буддизме. Вторая статья Л. Е. Янгутова освещает вопросы трансляции и трансформации буддийских категорий и представлений в китайской интерпретации.

В основной своей части материал данного сборника дает представление об исследованиях, ведущихся в рамках вышеупомянутого проекта РФФИ.

*И. С. Урбанаева,  
д-р филос. наук,  
главный научный сотрудник ИМБТ СО РАН*

**Часть I**  
**Проблемы кросскультурной философской интерпретации  
и транслатологии буддизма**

DOI 10.31554/978-5-7925-0530-8-2018-8-31

**ПЕРСПЕКТИВЫ ФОРМИРОВАНИЯ ИНТЕГРАЛЬНОЙ  
ДУХОВНОСТИ В КОНТЕКСТЕ БУДДИЙСКИХ  
МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ**

*Дарибазарон Энхэ Чимитдоржиевич*  
доктор философских наук, профессор кафедры философии,  
истории и культурологии ВСГУТУ.  
E-mail: aryadar@mail.ru

Статья содержит характеристику интегрального подхода и демонстрирует его применимость в интерпретации буддизма как многоаспектного феномена, который согласуется со всеми современными научными и психологическими достижениями, но одновременно полноценно сохраняет все свои доктринальные и практические основы.

*Ключевые слова:* Буддизм, интегральность, состояния, структуры, стадии, недвойственность.

**PROSPECTS OF INTEGRAL SPIRITUALITY IN THE CON-  
TEXT OF THE BUDDHIST PHILOSOPHICAL PRINCIPLES**

*Daribazaron Enkhe Chimitdorzhievich*  
DSc in Philosophy, Professor of the department of philosophy,  
history and cultural studies,  
East-Siberian State University of technology and management, Ulan-Ude, Russia  
E-mail: aryadar@mail.ru

The article describes the integral approach and demonstrates its application to the interpretation of Buddhism as a multi-aspect phenomenon, which is consistent with all modern scientific and psychological achievements, but at the same time fully retains all its doctrinal and practical foundations.

*Keywords:* Buddhism, integrity, status, structure, stages, nondualism.

Начало текущего столетия было ознаменовано новым этапом в формировании понимания у общества того факта, что жизнь в информационную и динамично развивающуюся эпоху нисколько не противоречит основам духовных практик, а глубинные откровения религии

вполне соответствуют современным научным знаниям. Перспективы интегрального распространения буддизма – многоаспектного, который содержит все современные научные и психологические достижения, но одновременно полноценно сохраняет все доктринальные и практические основы – действительно реальны и осуществимы. Мы полагаем, что по прототипу исследования буддизма можно определить, каким образом интегральный подход можно использовать в интерпретации других религиозных практик, среди которых христианство, ислам и иудаизм являются наиболее популярными в современном обществе. Таким образом, интегральная методология позволит установить взаимосвязи буддизма с ними и обосновать возможность совместимости буддизма и мировоззренческих основ современного общества.

Буддизм еще со времен своего появления являлся рациональным воззрением: он основывался не на догме, авторитете или слепой вере (и, в сущности, не упоминал верование в Бога-Творца), а ключевым базисом характерной для него формы духовности. представлял опыт переживания и разума человека.

Стоит отметить, что в последнее время начинают преодолеваются междисциплинарные научные барьеры, и открытия психологии, нейрофизиологии, эволюционной биологии, лингвистики, культурологии и социологии все более используются с целью понимания субъективных элементов духовных практик и их относительной объективации. Тем не менее все еще сохраняется некоторая консервативная сила инерции современных представлений и трактовок изначально глубинных посылов, которые содержатся в великих духовных традициях мира. Довольно часто религия воспринимается людьми как нечто неизменное, ими не берутся во внимание исторические процессы образования и изменения данного религиозного направления, течения, в то время как все или большинство религий исторически существовали и продолжают существовать в условиях межконфессионального диалога и взаимодействия, развития морально-нравственных критериев, психопраксиса и доктринальных основ. Но в современном мире, когда человек достигает высочайшего уровня интеллектуального развития и самопознания, представители и исследователи ключевых и наиболее распространенных религий мира должны серьезно заняться обновлением форм представления фунда-

ментальных религиозных вероучений, писаний и практик. Модернизация и адаптация религий к условиям современной эпохи являются актуальными и в силу происходящего сегодня осознания мультикультурной природы значительной доли человеческого знания.

Что касается буддизма, мы полагаем, что интегральный научный подход может оказаться очень эффективным в целях адаптации основных положений буддийского учения к межкуммунитивным общественным процессам. Вместе с тем применение интегрального подхода в этом направлении окажется, как мы ожидаем, одновременно его дальнейшей разработкой и совершенствованием в процессе реинтерпретации и интеграции буддийских доктрин и практик в более широкой системе координат. Методология, которая базируется на интегральном подходе, позволит осветить ключевые доктрины Учения Будды в более широком идейном контексте, образуемом множеством открытий последнего тысячелетия, и в интересах развития универсального духовного опыта и использования интеллектуальных ресурсов человека. Итогом такой интеграции станет обновленная духовная система координат, которая даст возможность «трансцендировать и включить» основополагающие догмы буддизма, в значительной степени дополнив их новообретенными знаниями, в частности, из области нейрофизиологии или из постструктуралистских исследований межсубъективности. Новые знания такого рода полноценно совместимы со старыми положениями религий, но их применение позволит обновить традиции таким образом, чтобы они могли быть восприняты нынешним и будущим обществами. Предполагается, что это будут именно те обновления, которые будут способствовать сохранности ключевых положений, а не изменят их в корне. Кроме того, предполагаемые перспективы практически «бесшовной» интеграции религиозных форм духовности с современной наукой возможны на пути глубокого осознания фундаментальной специфики развития духовного опыта и духовного интеллекта, отраженной в священных текстах и ключевых религиозных доктринах.

Если говорить о буддизме, то тенденция модернизации всегда существовала внутри самой буддийской традиции, и сегодня она представлена отдельными ее лидерами и представителями. Современные процессы обновления буддизма поддаются описанию и объяснению языком интегрального подхода. Теперь рассмотрим, какие черты буд-

дизма в особенности выделяются с точки зрения интегральной философии.

Буддизм, в отличие от других религий, на протяжении всего исторического времени своего существования сохранял открытость для непрерывного изменения и развития своих доктрин, что подтверждается принятой внутри буддийской традиции основополагающей классификацией разнообразных учений, проповеданных Буддой Шакьямуни, на «три поворота Колеса Дхармы (Истины)» [Торчинов, 2000, с. 303]. В основе данной классификации, выработанной самими же буддистами, лежит концепция, согласно которой Буддадхарма (Учение Будды), как таковая, преодолела три ключевых поворота в своих традициях. Первый поворот берет начало с момента основания религии Гаутамай Буддой, и его ключевые положения все еще сохраняются в учениях и практиках *тхеравады*. Следующий поворот Колеса Дхармы был совершен Буддой на Горе Коршунов в Раджагрихе: то была проповедь учения *Праджняпарамиты*. Смысл этого поворота был объяснен около 200 года н. э. гениальным Нагарджуной, который революционизировал философию буддийской религии, разъяснив смысл *шуньяты*, то есть радикальной пустотности, или «неописуемости» абсолютной реальности, о которой нельзя сказать ровным счётом ничего: ни что она *есть*, ни что её *нет*, ни что она *и то, и другое*, ни что она *и не то, и не другое* (*тетралемма*). Ключевой же посыл состоял в необходимости очищения разума от всех концепций относительно реальности с целью приобретения возможности прямого переживания самой реальности посредством сосредоточения на не-утверждающем отрицании *самости* всех вещей. С момента совершения второго поворота и появления комментирующего учения Нагарджуны данная идея, выраженная в сутрах *Праджняпарамиты*, по сути, стала основной для всех учений махаяны («великой колесницы»), включая ваджраяну («алмазную колесницу»). Его трактаты о пустоте легли в основу школы мадхьямика.

Последний поворот Колеса Дхармы связывается со Шравасти и Вайшали. Будда дал во время этого поворота Дхарма-чакры учения, которые легли в основу школы йогачара, которая была основана позднее братьями Асангой и Васубандху. Она также именуется школой читтаматра («только ум»), это своего рода субъективный идеализм.

Второй и третий поворот стали фундаментом великих традиций

тантры и ваджраяны («алмазного пути»), пик популярности и расцвета которых пришёлся на такой известный буддийский центр древности и средневековья, как университет Наланда, существовавший в Индии на протяжении тысячи лет.

Названные факты говорят о том, что буддизму внутренне присуще стремление к обновлению ключевых положений посредством новых глубинных дополнений. Это характерно не только для раннего буддизма в Индии, но также и для тибетского буддизма. Тем не менее сегодня, спустя две с половиной тысячи лет после того, как Будда совершил Три Поворота Дхарма-чакры, даже самые глубокие буддийские доктрины и практики, в том числе или в особенности тантрические, требуют от современных людей понимания в соответствии с общим уровнем современных знаний, которыми люди располагают в условиях нынешнего информационного и инновационного общества. Вероятно, ключевой специфической чертой буддизма является присутствующее внутри буддизма понимание необходимости и неизбежности развития и изменений.

Стоит отметить, что о необходимости экспертизы буддийских учений с помощью научных данных и адаптации буддийских учений к особенностям современности говорят даже сами буддийские учителя. Интегральная система координат, предлагаемая нами в качестве исследовательского инструментария для изучения возможных перспектив модернизации буддизма, отражает, на наш взгляд, ключевые моменты современной интеллектуальной эпохи.

Несмотря на достаточно критическое отношение школы мадхьямика ко многим учениям раннего буддизма, именно она интегрировала и сохранила многие из его ключевых базисных идей, по-новому интерпретировав и развивив те взгляды, которые посчитала частичными, ограниченными или неполными. Также и школа йогачары, а особенно её направление йогачара-сватантрика-мадхьямака, которое было наиболее широко распространено в VIII веке, осуществила попытку синтеза в своей системе учений всех трех поворотов буддизма. Сходным по интегральному подходу является путь ваджраяны, который основывается на традициях трех поворотов, лишь расширяя их своими собственными необычайно глубокими познаниями, которые, если говорить вкратце, относятся не только к мудрости и состраданию, но также включают использование светоносности ума для

развития высшей мудрости и тонких энергий в качестве искусных средств метода.

Философ и основатель интегрального подхода Кен Уилбер выдвигает идею «четвертого поворота» в буддизме и вводит понятие «интегральный буддизм»<sup>1</sup>. Он предлагает наброски интегрального видения буддизма будущего – буддизма многомерного, способного вместить в себя современные научные и психологические открытия, но при этом полностью сохранившего все сущностные доктринальные и практические положения. Эта идея вполне согласуется с позицией Его Святейшества Далай-ламы, который считает, что буддизму необходимо двигаться в ногу с современной наукой, иначе неизбежно старение данной религии [Его Святейшество Далай-лама, 2012, с. 207].

Есть основания считать, что формирующееся глобальное общество сопряжено с наиболее глубокой трансформацией, которую знало человечество за всю историю мира. Во многих смыслах речь идёт о глобальной трансформации не только потому, что она влияет на людей всей планеты, но также в связи с тем, что само по себе субъективное сознание человека и всего социума расширяется до глобальных, или общемировых, уровней и измерений (не эгоцентрических или этноцентрических, а мироцентрических и даже космоцентрических в своих индивидуальных проявлениях, стимулах, уникальности, целях, точках зрения, перспективах и способностях). И данные процессы, происходящие в общественном и индивидуальном сознании, в своем роде уникальны и первичны. Воздействие нового сознания, формирующегося сейчас, на всю нашу жизнь сложно каким-либо образом переоценить.

Чтобы пояснить, что имеется в виду под новым, или обновленным, сознанием, напомним, что Клэр Грейвз, один из первых исследователей эволюции сознания, установил: сознание человека преодолевает в ходе развития восемь ключевых стадий, или уровней. Первые шесть Грейвзом были именованы «первым порядком». Это то, что Маслоу определял в качестве «дефицитарных потребностей», – они взаимосвязаны с мотивацией, которая, в свою очередь, основывается

---

<sup>1</sup> См. сокращенную версию книги Кена Уилбера «Четвертый поворот: перспективы интегрального буддизма» в электронном формате журнала «Эрос и Космос»: <http://eroskosmos.org/news/fourth-turning-publication/>

на недостатке и нехватке чего-либо. Данные стадии, по сути, представляют собой вариации того, что Жан Гебсер, также исследователь процессов развития, назвал *архаическим* (или инстинктивным), *магическим* (или эгоцентрическим), *мифическим* (или традиционным), *рациональным* (или модернистским) и *плюралистическим* (или постмодернистским) мировоззрениями [Кен Уилбер, 2004, с. 295].

Грейвз открыл, что каждый из уровней первого порядка считает, что его ценности и истины являются единственно реальными ценностями и истинами в мире, тогда как все остальные ценности и истины инфантильны, безумны, ошибочны или попросту ложны. В ситуации преобладания какого-либо из этих первопорядковых уровней, которые в настоящий период истории, или эволюции, представлены девяносто пятью процентами населения планеты, человечество обречено на разногласия, конфликты, терроризм и войны.

Однако затем Грейвз обнаружил удивительный факт: на следующих базовых уровнях развития, которые были им названы *системными*, а другие исследователи называют *холистическими* или *интегральными*, происходит то, что Грейвз назвал «величественным скачком в осмыслении». Интегральные уровни (или уровни второго порядка) видят некоторую ценность и частичную истину во всех предшествующих уровнях, в своем мировоззрении устанавливая с ними всеми дружественные отношения. Второпорядковое сознание и вправду становится глобальным по своим размерностям, включив прозрения и истины из всех культур, религий и наук, видя при этом глубочайшую значимость и ценность во всех предыдущих уровнях (архаическом, магическом, мифическом, рациональном и плюралистическом).

Данная интегральная ступень представляет собой абсолютно новый подход в структуре эволюции человеческой мысли. В истории человечества целая группа гениальных философов представляла интегральное мышление (Плотин, Шанкара, Шри Аурабиндо, отдельные представители йогачары и др.). Но это была лишь малая доля всего человечества [Кен Уилбер, 1998, с. 175]. Тем не менее за последние десятилетия новаторы-мыслители буквально в каждой отрасли деятельности смогли усовершенствовать в себе некоторые второпорядковые, интегральные ценности, или то, что Маслоу именовал «бытийными потребностями». Потому в условиях современности до-

ля интегрально мыслящих людей достигает 5 % от всего человечества. Исследователи прогнозируют, что их число возрастёт до 10 % к 2025 году. И с этим связываются надежды на изменение всей ситуации с духовностью социума.

С этой точки зрения, интегральный уровень – это уникальная стадия развития, и ее не избежать ни одному субъекту из тех, кто потенциально развивается. Все общество, иначе говоря, приближается в своей эволюции к тому состоянию, когда станет постепенно уходить с орбиты масштабного хронического конфликта в иную сторону – взаимной терпимости, вовлеченности, примирения, инклюзивности и сочувствия.

На все религии, как и прочие виды жизнедеятельности людей, неизбежно будут влиять процессы целостной трансформации. Буддизм, как было сказано, представляет собой одну из немногих религий, которым первоначально с момента появления присуще эволюционное или интегрально ориентированное мышление – вплоть до синтезирующих школ мадхьямаки, йогачары и тантры. Исследуемая религия изначально отличным образом готова стать на следующую значительную ступень в своём совершенствовании – пропитавшись будущей всецелостной интегральной трансформацией, совершить эволюционный подъем в развитии человечества. Об этом же пишет в своей монографии И.С. Урбанаева: «Согласно разъяснениям тибетских лам, четыре истины суть интегральные качества нашего собственного бытия – как сансары для обычного состояния ума и как нирваны – для свободного от неведения состояния ума» [Урбанаева, 2016, с. 194].

Необходимо определить, какого же типа изменения целесообразны? В соответствии с положениями буддизма, реальность не является двойственной. Это выражается в недвойственности сансары и нирваны, конечного и бесконечного, субъекта и объекта, Формы и Пустоты. Таким образом, Пустота, которая одновременно является собой свободное от качеств и характеристик (включая и данное описание) явление, нисколько не изменилась со времён Будды. Переживание, или узнавание, Пустоты в одно и то же время представляет собой постижение, выражаясь метафорическим языком, бесконечной свободы, отпускания, освобождения – от постоянной конфликтной рамочности между субъектом и объектом, а также тех

мучений и боли, которые они вызывают. И в случае, когда переживание Пустоты – это переживание свободы, то переживание Формы – это переживание Полноты. И, несмотря на то, что Пустота не претерпевала перемен перманентно, Форма деформировалась.

Уместно отметить, что сама Форма на постоянной основе непрерывно видоизменяется, кроме того, на каждой стадии эволюции к Форме поступают новые сложности: от простых струн до кварков, атомов, молекул, клеток и многоклеточных организмов, причем сами организмы, в свою очередь, эволюционируют до все более сложных форм – от одноклеточных организмов до фотосинтезирующих растений, животных с нейронными сетями, а затем и рептилий со стволем мозга, млекопитающих с лимбической системой; в конце концов, всё это приходит к триединому мозгу, синаптических связей в котором больше, чем звезд во всей наблюдаемой вселенной.

Вселенная Формы расширяется, представляется все более полнее. В связи с этим, достижение просветления в условиях современного мироздания – переживание непосредственного единения Пустоты и Формы – не отражает того, что человек в данном процессе получает больше свободы, чем любой из великих мудрецов раннего периода (как Востока, так и Запада), так как Пустота остается той же; но это в действительности означает наличие большей полноты, потому как вселенная Формы совершенствуется и развивается со временем далее и продолжает свой путь эволюции, становясь сложнее с каждым новым уровнем.

Большая сложность открывает больше и больше условных, или относительных, истин, которые необходимо будет учесть в перспективе трансформации, какую бы форму она ни обрела. Во времена Будды, например, люди (включая и самого Будду) и вправду считали, что земля плоская. И откуда могли мудрецы раннего периода знать о нейрхимии, дофамине, серотонине, ацетилхолине? Или о лимбической системе и ее роли в регуляции эмоциональных процессов, или о рептильном стволе мозга с его инстинктивными побуждениями? Точно так же обстоит и с фактическими стадиями внутреннего развития – теми стадиями, которые были открыты такими исследователями, как Клэр Грейвз, Жан Гибсер и Абрахам Маслоу, Кен Уилбер. Они были вкратце обобщены нами как архаическая, магическая, мифическая, рациональная, плюралистическая,

интегральная и сверхинтегральная. Можно с тем же успехом описывать данные стадии, прибегнув к теориям, описывающим другие характеристики, например, в соответствии с иерархией потребностей в теории Маслоу, включающей физиологические потребности, потребности в безопасности, в принадлежности, в самоуважении, в самоактуализации и самотрансценденции [Маслоу, 2007, с. 178]. Такого рода стадии почти полностью являются современными открытиями – частью нового витка эволюционного усложнения, совершённого с началом современной эпохи.

Действительно, стадии встречаются и в практике медитации; эти стадии отражают опыт первого лица, или непосредственные переживания, картография которых создавалась в рамках великих созерцательных традиций Востока и Запада (например, семь обителей св. Терезы Авильской, десять картин выпаса быка в дзен, стадии развития шаматхи, пять путей махаяны, девять ян в нингмапийской классификации ваджраяны и т. д.). Однако речь идет о другом типе стадий развития – стадий, которые были открыты учеными современности, такими как Пиаже, Болдуин, Грейвз, Гибсер, Маслоу, Уилбер, Гроф и др., и которые нельзя увидеть при помощи интроспекции, или самонаблюдения, в отличие от стадий медитации, раскрываемых в опыте первого лица. Это связано с тем, что стадии развития являются *структурами*, видимыми в перспективе третьего лица и раскрываемыми в результате изучения больших групп людей в течение долгих периодов времени, что, в свою очередь, подразумевает необходимость делать вывод о задействованных ментальных паттернах. По мере успешности духовного продвижения на медитативных стадиях развития адепта оказывается, что, если по прошествии времени человек менял свой ответ, то перемена всегда происходила в направлении более «высокого» ответа: либо от первого эгоцентрического «да» к этноцентрическому «нет», либо от этноцентрического «нет» ко второму, уже мироцентрическому, «да». Другими словами, здесь видна направленность движения, которая всегда разворачивается от эгоцентризма к этноцентризму и мироцентризму, и нельзя ни перескочить данные стадии, ни обратить вспять свое движение по ним.

Если развитие продолжает свой ход, то ко времени периода ранней зрелости мышление начинает оперировать на базе данного

рационального мышления, обретая способность видеть множество других точек зрения, отличающихся от исключительно рациональной, или научной. В значительной мере становится заметной и подчеркивается важная роль, которую играет культура в создании интерпретаций реальности, чему соответствует возникновение мультикультурной стадии, допускающей ценностный плюрализм. Эта стадия известна как стадия *плюралистического* (или постмодернистского) *воззрения*. Данное воззрение характеризуется тем, что видит отдельные, изолированные, дискретные культуры, идеи и индивидуальности, но почти не находит общих, или универсальных, черт или явлений. Это становится настолько выраженным, что сам мир становится раздробленным, расчленённым, частичным и разломанным.

Лишь только с возникновением более высокой, широкой и глубокой формы мышления и познания (*второго, или интегрального, порядка*) сознание обретает способность взглянуть на все раздробленные фрагменты и начать находить универсальные, объединяющие и общие паттерны, соединяющие различных индивидов, культуры и явления в общем. Это и есть интегральное воззрение, независимо от того, о каком из множества интеллектов идёт речь. Возникновение данного уровня знаменует собой то, что Клэр Грейвз назвал «величественным скачком в осмыслении» – от фрагментарности и раздробленности к объединённости и синтезу. И если развитие продолжится (до сверхинтегральных стадий), тогда Сознание, как таковое, начинает становиться трансперсональным, универсальным и космоцентрическим, связанным с различными типами прямого духовного роста.

Итак, эту последовательность развития, состоящую из различных *структур* сознания, отличает то, что они обычно не представляют собой феномены, которые можно увидеть посредством простой интроспекции, или самонаблюдения. Поэтому данная разновидность стадий редко обнаруживается в картографиях медитативных пространств, которые занимают не уровнями, а различными *состояниями* сознания, которые можно напрямую увидеть и почувствовать посредством интроспекции. Именно поэтому никакие из данных типичных стадий, обнаруживаемые современной психологией развития, не включены в какие-либо из медитативных картографий, оставленных нам носителями великих традиций духовной мудрости

по всему миру. И именно поэтому данные конкретные *структуры* сознания необходимо включить во все карты медитативных *состояний* сознания, доставшихся нам по наследству от мировых созерцательных традиций.

Есть ещё одна важная причина, почему и то, и другое (структуры и состояния) необходимо включать в рассмотрение: учёные, изучающие психическое развитие человека, открыли, что такие феномены, как переживаемые в первом лице медитативные *состояния* (или состояния-стадии), интерпретируются согласно раскрываемым лишь в третьем лице *структурам - стадиям*, на которых пребывает интерпретатор. Буддизм можно интерпретировать – а так и происходит – с магических уровней, мифических уровней, рациональных уровней, плюралистических уровней и интегральных уровней.

Это значит, что у нас в действительности есть две основные оси духовного развития. В дополнение к медитативным *состояниям* сознания (которые начинаются с грубых эгоических мыслей и переходят к тонким озарению и прозрению, кульминируя затем в недвойственном Великом Совершенстве) существует ещё и развитие *структур* сознания (например, от магической к мифической, рациональной, плюралистической и интегральной), так что человек будет интерпретировать опыт, полученный в медитативных состояниях, преимущественно с точки зрения структуры той основной стадии развития сознания, на которой он находится. Структуры также отвечают и за паттерны наших основных множественных интеллектов (когнитивного, эмоционального, морального, эстетического и так далее, причем все они состоят не из состояний, а из структур). Структуры суть то, как мы *взрослеем*; состояния же суть то, как мы *пробуждаемся*. И потому в перспективе необходимо включить в рассмотрение обе формы развития (тогда как в настоящее время не существует какой-либо технологии развития, восточной ли, западной ли, которая включала бы и структуры, и состояния в общем процессе роста и развития – духовного или любого иного). Такие вещи, как переживания, религиозные опыты, повседневные ощущения или медитативные состояния – все это, в общем, состоит из состояний. Структуры необходимо дедуктивно выводить в экспериментальных условиях, а посему они в действительности не были известны или поняты вплоть до эпохи современности, или

модерна, начавшейся несколько столетий назад, не раньше. И все же, и то, и другое совершенно необходимо для понимания ума, сознания, сознания и функционирования разума во всех сферах – от мировоззрений до духовности и науки.

В интегральной теории существует концепция так называемого «центра притяжения». Самость имеет два таких центра притяжения – «структурный центр притяжения» (или то, с чем в общем спектре структур сознания и их развития самость наиболее отождествлена в отдельно взятый момент – с какой «структурой-стадией») и «центр притяжения *состояния*» (или то, с чем в спектре основных состояний и своего развития через них самость наиболее отождествлена – с каким «состоянием-стадией»). В процессе структурного роста – от архаического к магическому, мифическому, рациональному, плюралистическому, интегральному и сверхинтегральному – можно, скажем, находиться преимущественно на мифическом уровне, тогда как по шкале развития состояний, простирающейся от грубого к тонкому, причинному, свидетельствованию и недвойственному, можно находиться главным образом в тонком. В таком случае можно сказать, что двойной центр притяжения человека – мифический, тонкий.

При сравнении с просветлёнными мудрецами, жившими, скажем, три тысячи лет назад, чей двойной центр притяжения был, в общем, мифическим/недвойственным, нельзя сказать, что сегодняшний просветленный мудрец является более свободным (пустота остаётся всё той же пустотой, и свобода неизменна), однако он или она более наполнены (поскольку с тех времён, когда мифическая структура была наивысшей, возникли по меньшей мере три новых и более высоких структуры – рациональная, плюралистическая и интегральная, – которые современный полностью развитый мудрец будет включать). Просветление, иными словами, означает единство и с наивысшим состоянием, и с наивысшей структурой, возникшими на данный момент времени. Если допустить, что и древний, и современный мудрец достигли недвойственного состояния, то древний мудрец в лучшем случае достиг мифического уровня, так что «выше его головы», так сказать, все еще находятся по меньшей мере три более высокие и совершенно реальные структуры Космоса (рациональная, плюралистическая и интегральная). С ними древние мудрецы не находились в единстве, поскольку в тот период они еще

не возникли и не развились сколько-нибудь значимым образом. Сегодняшний же мудрец, с другой стороны, если он постиг всё ту же недвойственную пустоту, не более свободен, чем древний мудрец, однако, несомненно, он более полон, ибо включает в своей наивысшей тождественности по меньшей мере три более высоких онтологически реальных уровня Космоса. Пустота и древнего, и современного мудреца открывает одну и ту же свободу, однако бóльшая и более сложная форма современного мудреца предоставляет ему значительно больше полноты, или наполненности, бытия.

Пустота и форма всё ещё недвойственны, или не-два, однако мир формы развивался и эволюционировал, следуя неиссякающему процессу «творческого продвижения в новизну», а посему сама идентичность, или самождественность, современного мудреца является более полной: она в действительности содержит в его существе до трех или четырех более высоких уровней реальности с соответствующими более высокими степенями наполненности бытия. Конечно, наш современный мудрец в структурном плане может находиться лишь на магическом уровне, а посему у него будет меньше полноты, чем у древнего мифического мудреца. Однако благодаря тому, что мы определяем «просветление» как единство со всеми состояниями и всеми структурами, которые возникли и эволюционно развились в данный исторический момент, современный высокоразвитый мудрец, пусть он и не будет свободнее, однозначно будет иметь значительно более наполненное бытие, чем мудрец из прошлого. Путём включения структур-ступеней и их воззрений полнота природы Будды (а не только её свобода) оказывается доступна отслеживанию, что увеличивает глубину нашего просветления и степень нашего пробуждения, которые, собственно, и были одной из главных целей буддизма с самого его зарождения.

Верхний предел духовного развития в любой момент истории и эволюции включает в себя общую совокупность всех структур и всех состояний, возникших к этому времени. Эта новая версия просветления (или полного развития) обоих компонентов нашего двойного центра притяжения (воззрения структуры и точки обзора состояния) представляет собой новую шкалу измерения человеческого роста, развития и эволюции.

Стадии медитации, как и фактически всё остальное, являются четырёхквadrантным феноменом (четыре квадранта – это четыре

основные перспективы, неотъемлемо наличествующие в любой ситуации). Это включает такие области, как биологические, психологические, культурные и социальные факторы. Все они будут играть свою роль в том, как проявляются и переживаются на опыте поверхностные свойства данных медитативных стадий. Довольно хорошо известно, что культурные и социальные факторы играют важную роль в развертывании человеческого опыта путем воплощенного взаимного резонанса во всех четырёх квадрантах [Уилбер, 2002, с. 188].

Где бы ни появлялась стадия интегрального воззрения, ее сопровождает стремление обнаружить соединяющий паттерн – объединённые целостности, лежащие за видимым многообразием, цельность, которая сопутствует каждой частности, единство рядом с каждой множественностью. По крайней мере, каждый более ранний уровень становится компонентом, или подхолоном, каждого последующего более высокого уровня, по мере того как каждая стадия эволюции трансцендирует и включает предшествующую. Целый протон становится частью атома; целый атом становится частью молекулы; целая молекула становится частью клетки; целая клетка становится частью организма. Каждая стадия – это целое/часть, или холон, и возникающая в результате иерархия вложенных уровней является холархией роста. Интегральные стадии интуитивно это понимают, а посему видят важность всех предшествующих стадий развития не только в человеке, но и в Космосе в целом простирающихся назад во времени до Большого взрыва, как такового.

Таким образом, в отличие от предыдущего плюралистического воззрения, интегральное воззрение по-настоящему холистично – не в несерьезном нью-эйджевском смысле, а в том смысле, что оно является свидетельством более взаимосвязанного, сплетенного воедино и сознательного Космоса. Как мы уже видели, плюралистическое воззрение хочет быть холистичным, всевключающим и непритесняющим, однако оно презирует модернистское рациональное воззрение, совершенно нетерпимо к традиционному мифическому воззрению, испытывает неприязнь и непонимание к подлинно интегральному воззрению. Однако интегральные стадии являются по-настоящему и подлинно всевключающими. Как мы убедились, в процессе развития ступени оказываются включены, а воззрения отринуты. Более того, интегральные уровни понимают, что человек имеет право прекратить развитие по достижении буквально любого

воззрения; стало быть, каждое воззрение для некоторых людей будет становиться фактической «станцией жизни», так что их ценности, потребности и мотивации будут выражением данного конкретного жизненного воззрения. Таким образом, по-настоящему просвещённое и просветлённое всевключающее общество будет оставлять в себе место для традиционных ценностей, современных ценностей, пост-современных ценностей и т. д. Все люди рождаются в самом начале пути и посему начинают свое развитие с воззрений, соответствующих низшей ступени, затем поднимаясь все выше и выше, так что любое общество будет состоять из разнообразного процентного соотношения людей, находящихся на различных высотах лестницы и придерживающихся различных воззрений со всего спектра сознания. И все же интегральное воззрение имеет понимание того, что такое всевключение. Это означает следующее: общество по мере продвижения эволюции в интегральные уровни балансирует на грани, по всей видимости, величайшей трансформации во всей истории человечества – трансформации по направлению к подлинно *всеключающему* обществу. Раньше не наблюдалось ничего подобного, потому что никогда еще не происходило перехода к новому *порядку*, или ярусу, трансформации. Все предыдущие трансформации были стадийными трансформациями. У нас вообще нет каких-либо примеров того, как можно было бы конструировать радикально всевключающее общество, охватывающее все ступени сознания и все воззрения.

Именно это и пытается делать интегральная модель AQAL<sup>2</sup> (указывающая на все квадранты и все уровни). Так что, используя данную модель как ориентирующую систему координат, практически любая форма интегральной духовности (будь то христианской, буддийской, мусульманской, индуистской, иудейской и т. д.), по всей видимости, будет включать целый ряд элементов – в том виде, в каком они находятся в соответствующих традициях, или же, если необходимо, в виде заимствования из других традиций и дисциплин человеческой деятельности (включая и науки). Благодаря включению всех четырёх квадрантов прекратится война между наукой и

---

<sup>2</sup> AQAL (читается как «áквал» и расшифровывается как «all quadrants, all levels» – «все квадранты, все уровни») – сокращенное обозначение интегральной модели, предложенной Кеном Уилбером.

духовностью. Правосторонние квадранты, чьи критерии достоверности включают истину и функциональное соответствие, охватывают все основные науки (физику, биологию, химию, экологию, социологию и т. д.), а левосторонние квадранты, чьи критерии достоверности включают правдивость и справедливость, охватывают все основные аспекты духовности (от структур до состояний). Правосторонние квадранты включают в себя спектр массы – энергии (от грубой энергии к тонкой энергии и причинной энергии), а левосторонние квадранты включают в себя спектр сознания и культуры (в том числе воззрения, точки обзора, искусство, мораль, типологии, теневой материал, психотерапевтические подходы и т. д.).

Интегральная духовность требует того, чтобы мы духовно подходили ко всем измерениям – материи, телу, разуму, душе и Духу в себе, культуре и природе. Это необходимый минимум. В настоящее время большинство религий застряло в той или иной форме мифического воззрения, тогда как остальные интеллекты имеют возможность свободно развиваться до рациональных, плюралистических, холистических и интегральных воззрений (а порой и выше). Такая задержка духовного развития представляет собой крупномасштабную культурную проблему, ведь духовный интеллект является единственным из множества эволюционных интеллектов, который формируется для взаимодействия с предельной реальностью, предельной истиной и предельным благом. Все остальные интеллекты взаимодействуют только лишь с измерением относительной истины; духовный же интеллект взаимодействует с абсолютной истиной. По идее, ему надо бы опережать другие интеллекты на одну-две стадии, выступая в роли навигационного маяка для них всех. Но в своём нынешнем виде духовный интеллект, застрявший на мифическом уровне, в целом отстаёт от других интеллектов на стадию или две. Так что, к сожалению, наши развитие и эволюция оказались заторможены нашим же воззрением на природу Духа – заторможены бесконечно тяжёлым ярмом, висящим на шее нашего собственного развития.

Структуры – это недавнее открытие человечества, сделанное едва ли позже, чем столетие назад. Их открыли слишком поздно, чтобы они могли быть включены в великие духовные системы, большинству из которых более тысячи лет. Но коль скоро структурами предопределяется то, как мы переживаем и интерпретируем наш мир

(это включает и наше духовное понимание, и наш духовный опыт), они напрямую влияют на то, каким образом интерпретируются духовные переживания и постижения. Интерпретация отличается на каждой стадии структуры – или базовой ступени – развития сознания, отвечающей за создание интеллектуальных инструментов и обеспечение способности к истолкованию реальности.

Плюралистическому воззрению соответствуют высокая социальная активность и сильное стремление к социальной справедливости; оно эгалитарно и антииерархично; всерьез озабочено вопросами экологии и проблемами окружающей среды; выступает в поддержку концепций устойчивого развития и использования возобновляемых источников энергии; обесценивает всякого рода ранжирование; противостоит патриархальности и выступает против войн; выступает в поддержку феминизма; глубоко вовлечено в социум. Иными словами, плюралистическое воззрение является стандартной формой буддизма в западном мире. Это подтверждает социально вовлечённый буддизм в качестве основного примера плюралистической интерпретации буддийского учения.

Понимание и базовых структур-ступеней с их воззрениями, и основных состояний-сфер с их точками обзора уже само по себе произведет экстраординарную революцию в нашей интерпретации духовности и того, как она развивается. Состояния интерпретируются структурами – именно здесь и сокрыта разгадка тысячи тайн. Включение этого понимания в буддизм – или вообще любую духовность – станет величественным шагом вперед.

Итак, возникает не только новое и более высокое «Я», или Будда (на более высоких структурах-степенях бытия), или новое и более высокое «Оно», или Дхарма (или Истина, которая включает истину, открываемую не только состояниями, но и структурами сознания), но ещё и новое, и более высокое «Мы», или Сангха (имеющая куда более всевключающую природу и живой групповой интеллект).

Ситуация становится еще более проблематичной в мировых масштабах, потому что мифическая и более низкие стадии являются в лучшем случае этноцентрическими. Из этого следует, что мир, около 70 % которого находится на мифических этноцентрических стадиях или ниже, причем большая часть этих 70 % имеют религиозную основу по своей природе и значению, придерживаясь мифического

или более низкого духовного воззрения, мир остаётся в плане культуры раздроблен на укрепленные лагеря (психологически и/или физически), в лучшем случае настроенные на взаимную нетерпимость, а в худшем случае – на джихад (священную войну).

В то время, как мировые естественные и гуманитарные науки и искусство стремительно движутся через рациональный и плюралистический уровни и сегодня стоят в шаге от революционного интегрального уровня, большинство религий высокомерно вцепились в мифическую и этноцентрическую стадию, тем самым гарантируя, что именно религия будет оставаться единственной величайшей силой в мире – более значительной, чем даже расизм, – порождающей конфликт, дисгармонию и отсутствие любви (невзирая на то, что в своём самопиаре они утверждают как раз обратное), а также войны и терроризм.

Наука стоит по эту сторону рационального мироцентрического «водораздела», а религия занимает позицию на более низкой стороне – стороне мифического этноцентризма, что порождает совершенно неконструктивную полемику (рациональной науки и мифической религии), лежащую в основе наших культурных войн в те моменты, когда та или иная религиозная фракция не взрывается в актах реального терроризма.

Проблема скрыта еще глубже. Даже более высокие стадии духовного интеллекта, сколь бы неоспоримо важными они ни являлись, сами по себе не приносят подлинного духовного освобождения, пробуждения и просветления. Для этого необходимо развитие состояний. Это было сильной стороной большинства школ буддизма. Проблема же состоит в том, что значительное число религий опирается исключительно на структуры и духовный интеллект (не говоря уже о тех из них, которые опираются только на мифическую стадию). Духовный интеллект позволяет постичь только относительную истину. Как таковой, он взаимодействует с другими линиями множественного интеллекта – моральной, межличностной, эмоциональной, линией когнитивных мировоззрений, внутриличностной и т. д., – чтобы помочь обособленному «я» в его путешествии по жизни. Но он никак не способствует трансценденции обособленности «я» в истинном Я, том Я, которое есть предельный Дух, чистая таковость или сущность. Другими словами, он ничего не делает для того, чтобы

напрямую открыть человека предельной Истине, основе, цели и сущности эволюции как таковой – открыть космическое измерение для личности.

Основные сильные стороны буддизма всегда включали два аспекта: первый аспект касается структур сознания и состоит в том, что буддизм родился как рациональная мироцентрическая религия (не принимайте ничего исходящего от мифических авторитетов на веру, проверяйте все на своем опыте и своим рассудком); второй аспект состоит в том, что он центральную роль отводит состояниям. Разумеется, не все школы буддизма – и, безусловно, не все ученики данных школ – проявили способность соответствовать столь высоким стартовым позициям (не говоря уж о том, чтобы превзойти их и двинуться дальше). Многие школы и ученики твёрдо находятся на магическом или мифическом уровне. Итак, это вполне уместно, когда в общей траектории развития молодые ученики проходят через магическую и мифическую стадии Учения Дхармы. Важно лишь, чтобы в отношении этих стадий не практиковалась вера, будто бы их воззрения – единственное, что полностью исчерпывает и отражает буддийское учение.

Буддизм (вместе с другими религиями) имеет склонность неосознанно отождествлять Дхарму со своим нынешним воззрением, а на Западе это означает, что Дхарма приравнивается к плюралистическому воззрению (тогда как конвенциональная западная религия отождествляется даже с ещё более низким уровнем – уровнем мифического воззрения). И это поистине является проблемным для буддизма, не говоря уж о типичных конвенциональных формах религии, поскольку Дхарму теперь интерпретируют исключительно сквозь плюралистическую призму.

Таким образом, Дхарма наследует не только положительные истины плюралистического воззрения (его чувствительность, заботу, заинтересованность в защите гражданских прав и свобод и защите окружающей среды, феминизм и устойчивое развитие), но и его отрицательные стороны и ограничения: это первопорядковое воззрение, а посему оно крайне раздроблено; оно выступает против всех иерархий вообще, а не только против иерархий доминирования, а посему сопротивляется признанию любых холархий роста, или актуализации, вследствие чего, как правило, отрицает любые карты

развития как структур, так и состояний (несмотря на то что карты состояний-стадий представлены в буддизме в изобилии).

И самое важное: путём включения понимания структур и структур-стадий буддизм откроет для себя возможность перейти на второй порядок, тем самым обеспечив себе возможность быть неотъемлемой частью революционной интегральной трансформации, которая начинает охватывать всю планету. Если же он в этом не преуспеет, оставшись на первом порядке, то рискует столкнуться с той же катастрофой, с которой столкнулось (и продолжает сталкиваться) христианство в отношениях с наукой. А именно – когда возникла мироцентрическая рациональная структура, Католическая церковь осталась позади, на мифическом уровне, став, таким образом, предметом для насмешек со стороны здравомыслящих мужчин и женщин по всему миру («Да что вы говорите: раздвинул воды Красного моря? Родила девственницей? Полил дождь из крови? Не смешите!»).

Наука (а также искусство, этика и т. д.) уже переходит на второй порядок; буддизм тоже должен продолжить своё развитие и эволюцию вместе с ней. Буддизм, в отличие от большинства других религий, никогда не испытывал проблем с наукой – и буддизм, и наука были рождены на рациональном уровне (они зависели от личного опыта, опытных данных, эксперимента и рассудка, а не мифических авторитетов и догматов). Об этом убедительно свидетельствуют материалы международной конференции «Ум и Жизнь» с участием Его Святейшества Далай-ламы XIV в Дхарамсале в 1992 году [Сон, 2009, с. 256]. Будет жаль, если наука и буддизм разойдутся, и наука сделает скачок на революционный второй порядок сознания, а буддизм останется позади, привязанный к старомодной перво-порядковой позиции.

Это становится особенно актуальным в контексте впечатляющих успехов науки в исследовании функций мозга и нейрофизиологии, хотя наука всё ещё, как правило, отвергает внутренние измерения, тем самым отвергая «я» – пространство, на котором специализируется буддизм (верхне-левый квадрант является обителью структур, состояний и тени, тогда как наука продолжает фокусироваться на верхне-правом квадранте – на различных предметах, таких как физика теории струн, молекулярная биология, состояния мозга и т. д.).

Однако мозговые состояния из-за существования механизма квадрантного тетразадействия напрямую влияют на состояния сознания (не говоря уже о структурах сознания и теневой психодинамике). Такие нейротехнологии, как бинауральные ритмы и транскраниальная стимуляция, уже способны вызывать альфа-, тета- и дельта-состояния<sup>3</sup>, являющиеся верхне-правыми коррелятами верхне-левых грубого, тонкого и причинного состояний сознания. Уже есть возможность за несколько минут вводить человека в тонкие тета-состояния и причинные дельта-состояния, на достижение которых практикам медитации требуется несколько месяцев.

Включение всех четырёх квадрантов в любую духовную систему опирается на наличие теоретического способа по интеграции данных фактов без противоречий или трудностей. И такого рода открытия продолжают. Практикующие в течение долгих лет тибетские монахи, работающие с различными формами сострадательной медитации, уже продемонстрировали в экспериментах, что они генерируют значительно более высокий уровень гамма-ритмов, чем обычные люди, – это еще одно важное медитативное состояние, которое отныне можно вызывать за считанные минуты, тогда как обычно требуются месяцы и годы [Йонге Мингьюр Ринпоче, 2009, с. 363].

Нет ни малейших сомнений, что вскоре будут выявлены и нейромедиаторные характеристики различных медитативных состояний (таких как *савикальпа-самадхи*, *нирвикальпа-самадхи*, *джняна-самадхи*, *сахаджа-самадхи* и т. д.), что позволит нам получить целый ряд мозговых состояний, стимуляция которых позволит вызывать соответствующие состояния сознания. Это ещё одна причина, почему всем религиям необходимо найти общий язык с наукой и вооружиться комплексной метатеорией, такой как квадранты, позволяющей непротиворечиво соединять научные истины с духовными. И сюда не относятся разнообразные глупости, вроде заявлений о том, что квантовая механика будто бы доказывает мистицизм. Это две совершенно разные области: квантовая механика работает с субатомными частицами на низших уровнях представленного в третьем лице верхне-правого квадранта, а мистицизм

---

<sup>3</sup> А также сверхмедленное эpsilon-состояние и сверхбыстрые гамма- и лямбда-состояния.

относится к высшим рубежам переживаемых в первом лице состояний верхне-левого квадранта. Если бы квантовая механика и мистицизм касались одних и тех же реалий, тогда доскональное освоение квантовой механики превращало бы человека в великого мистика, тогда как подавляющее большинство профессиональных физиков таковыми не являются. Они полностью понимают квантовую механику, но не имеют ни малейших представлений о подлинных мистических состояниях [Его Святейшество Далай, 2012, с. 207].

Понимание науки и духовности означает понимание того, как они соотносятся, а также почему они являются разными дисциплинами, имеющими свои собственные методологии, методики, формы познания и опытные данные, а также то, каким образом все это непротиворечивым образом взаимосвязано. (Это может включать и понимание мистического единства науки и духовности, где мистическая территория, как таковая, раскрывается лишь духовностью, тогда как наука в лучшем случае картографирует данную территорию; утверждать же, что наука и мистицизм тождественны, значит путать карту и территорию.) Мы утверждаем, что интегральная теория и модель AQAL позволяют безболезненно осуществить подобную интеграцию. Но какие бы теории или метатеории ни использовались, задача интеграции (но не отождествления) науки и мистицизма должна быть включена в любую духовность будущего, и начало этому должно быть положено прямо сейчас.

Мир находится на пороге важнейшей трансформации: нас ожидает исторически совершенно беспрецедентный и радикально новый уровень и тип сознания, которое, как указывают многочисленные исследования, – если обратиться к распространённым терминам, – является системным, объединённым, холистическим, интегральным, всевключающим, взаимопереплетённым, взаимосвязанным. И необходимо отметить, что не только наши естественные науки, но и гуманитарные науки и духовность будут частью этой радикальной трансформации.

Буддизм, таким образом, будет готов предложить человечеству то, что ему и в прошлом удавалось лучше всех, но теперь он способен будет сделать это ещё более эффективным образом. И что же это такое, что он предлагает? Когда умирал наставник чань Фачжан, на крыше подала голос белка. «Вот это и есть оно, – произнес он, – и более ничего».

### Литература

Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьятцо. Вселенная в одном атоме. – Элиста: Океан мудрости, 2012. – 207 с.

Йонге Мингьюр Ринпоче. Будда, мозг и нейрофизиология счастья. – М.: Открытый мир, 2009. – 363 с.

Кен Уилбер. Интегральная психология. – М.: АСТ, 2004. – 295 с.

Кен Уилбер. Никаких границ: восточные и западные пути личного роста. – М.: Издательство Трансперсонального института, 1998. – 175 с.

Маслоу А. Мотивация и личность. – СПб.: Питер, 2007. – 178 с.

Сон, сновидения и смерть: исследование структуры сознания. – Элиста: Океан мудрости, 2009. – 256 с.

Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 303 с.

Уилбер К. Око Духа: интегральное видение для слегка свихнувшегося мира. – М.: АСТ, 2002. – 188 с.

Урбанаева И. С. Буддийская философия и практика: «постепенный» и/или «мгновенный» путь просветления. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2016. – 420 с.

## **ФИЛОСОФИЯ БУДДИЗМА: ОБЫДЕННОЕ И НАУЧНОЕ СОЗНАНИЕ. К ТРАНСЛАТОЛОГИИ ВОПРОСА**

*Дашинимаева Полина Пурбуевна*

доктор филологических наук  
профессор кафедры перевода и межкультурной коммуникации  
Бурятский государственный университет, Улан-Удэ,  
Российская Федерация  
E-mail: pdash@bsu.ru

*Цыремпилов Аллина Олеговна*

кандидат филологических наук  
Бурятский государственный университет, Улан-Удэ,  
Российская Федерация.  
E-mail: tsyr2000@mail.ru

В статье речь идет о разноуровневых проблемах перевода текстов с буддийской тематикой. Если это художественный текст с описанием персонажа-буддиста и его поведения, переводческой проблемой становится осознание и разграничение содержания, исходящего из личностного или из универсально-этнического восприятия явлений. Если это специальный философский текст буддийской направленности, основные сложности перевода связаны с передачей терминов.

*Ключевые слова:* перевод, эквивалент, буддийский, обыденный, научный, сознание, личностный, универсальный, термин.

## **PHILOSOPHY OF BUDDHISM: ORDINARY AND SCIENTIFIC CONSCIOUSNESS. TO THE TRANSLATOLOGY OF THE QUESTION**

*Dashinimaeva Polina Purbuevna*

DSc in Philology  
Buryat State University, Ulan-Ude, Russian Federation  
E-mail: pdash@bsu.ru

*Tsyrempilon Alina Olegovna*

CSc in Philology  
Buryat State University, Ulan-Ude, Russia  
E-mail: pdash@bsu.ru

The paper discusses a number of challenges a translator may face when dealing with Buddhism-related texts. In a fiction text with a depiction of a Buddhist character, it is the translator's objective to differentiate whether this behavior originates from individual experience or universal ethical perception of phenomena. In the

case of a specialized Buddhist philosophic text, the main challenges to the translator are connected with the relevance of terms in the target language.

*Keywords:* translation, equivalent, Buddhist, everyday, theoretical, mind, individual, universal, term.

Перевод – это не столько знание словарных эквивалентов, сколько прогнозирование и определение тех убеждений и той значимости, которыми наполнено ментальное состояние автора исходного текста в момент говорения. Это значит, что методология перевода должна основываться на реальной онтологии речи – на том естественном режиме, в рамках которого протекает речемыслительный процесс. К сожалению, сегодня еще актуальна методология уподобления теории перевода компаративной лингвистике, или лексикографии, когда постулируется понимание перевода как механического сведения воедино универсальных предметных значений, при этом игнорируется тот факт, что эти системы есть продукты абстрагирования человеческой мысли, т. е. теоретические конструкторы, не встречающиеся в этом виде в реальном семиозисе. Таксономии значений, данные в двуязычных словарях, создают иллюзию того, что потенциально можно выразить на другом языке всю семантику того или иного слова.

Возьмем, к примеру, набор значений бурятского слова *гунгарбаа* – божница, киот [Шагдаров, 2006, с. 223]. Кроме данного денотативного значения также даны в словаре краткая историческая справка и описание внешнего вида предмета поклонения. Хотя данные сведения полностью соответствуют требованиям лексикографии, но для адекватного восприятия реалии и последующего использования слова в процессе перевода необходимо иметь представление о другой неотъемлемой части содержания этой реалии – психологической. Последняя связана с тем, что данный буддийский атрибут (если он имеется в доме, то обычно в правом от двери западном углу), является главным местом жилища.

Недаром в семье с традиционными устоями встречают гостей, приглашая их пройти вглубь дома словами «Дээшээ гарагты!» (досл. *Пройдите наверх!*). Оценка места по критерию «вверх versus вниз» не столько детерминирована универсальным теологическим критерием, сколько значимостью того, что ‘гунгарбаа’ вселяет в хозяев дома 1) высокую степень удовлетворения, связанную с тем, что данный

атрибут находится в их жилище; 2) чувство ответственности, связанное с ежедневным выполнением буддийских ритуалов; 3) ощущения некоторой безопасности, связанные с надеждой на то, что иконостас обеспечивает защиту хозяев от последствий, которые могут иметь место как результат негативных жизненных обстоятельств. Все перечисленные надежды, связываемые хозяевами с функцией покровительства со стороны денотата, относятся к сфере внутренних значимостей, или, по Ч. С. Пирсу, индексности, т. е. к тому, что вызывает высокую концентрацию внимания – того, что реально переживается субъектом [Дашинамаева, 2017, с. 166].

Сказанное означает, что в переводе текста с упоминанием буддийского алтаря интерпретатор должен примерно представлять место и отношение к алтарю во внутренней картине мира хозяев и, если есть возможность, через непосредственное общение с ними попытаться осознать близкую к аутентичности значимость восприятия этого предмета жилища.

С другой стороны, пример с переводом денотата «гунгарбаа» говорит о важности понимания переводчиком контента этнического сознания, в данном случае – обыденного этнического сознания, поскольку отношение человека к почитаемому объекту субъективно формируется на основе индивидуального понимания ритуалистических традиций, верований в чудодейственную силу божницы и т. д. Другими словами, интериоризация ключевых буддийских концептов или понятий происходит на основе и константной (более или менее универсально-этнической), и единичной составляющими наивного сознания.

Рассмотрим подробнее этот тезис на уровне дискурса на бурятском языке *Иимэ буянтай, бурхантай, арюунаар нарилжа, бэе абажа ябадаг эхэнэрэй алтан умайда бодисада эрьежэ, түрэбэ* [Цырендэшиев 2008, с. 168]. Узуально нормативный перевод на русский язык, близкий к дословному, выглядит следующим образом: *Бодхисаттва посетил золотое чрево этой женщины, которая развила в себе extraordinary заслуги, следуя богу, и вела себя настолько «чисто», что Бодхисаттва родился в этом чреве.* Как видно, за дискурсом стоит автор, который кроме житейских нравственных ориентиров имеет определенное теоретическое – причинно-следственное – понимание связи между накоплением

заслуг и добродетелей, и результатом столь праведной жизни. Перед переводчиком стоит сложная задача, раскрыть этот смысл: читателю осталось непонятным, как женщина вела себя, что в ней родился Бодхисаттва. В подобных случаях в теории перевода рекомендуют отдельно и целенаправленно заняться изучением внутреннего мира автора. Весьма эффективным методом знакомства с контентом внутреннего содержания являются интервьюирование и анкетирование, что мы и проделали в данном конкретном случае.

После обстоятельного разговора с Д.-Н. Цырендэшиевым выявляется следующий смысл дискурса. Во-первых, под «чистым» поведением женщины имеется в виду сдержанность, пристойность и почтительность в поведении, что в соответствии с традиционным устоем, с одной стороны, и буддийским учением, с другой, означает «не быть праздно-болтливой, не инициировать разговор раньше мужчины, старшего по возрасту, не хохотать громко, не ходить, широко расставляя ноги, не подходить к буддийскому алтарю и к огню в «особенные дни» и т. д. Во-вторых, «иметь высокие заслуги» означает накопить добродетельные акты, исходящие из сострадания и любви ко всем живым существам, поэтому человек, развивший добродетели и заслуги, мог переродиться Бодхисаттвой только в чреве подобной женщины. Как глубоко верующий буддист, автор книги описал условия реинкарнации человека (здесь: объективировал стабильную часть (со)знания), как мужчина, придерживающийся консервативных взглядов относительно поведения женщины, он представил свои гендерно-аксиологические приоритеты (здесь: объективировал индивидуальную часть (со)знания), делясь с читателем той значимостью, которая представлялась важной в контексте – [«восхищение жертвенной, добродетельной жизнью женщины»] [Дашинимаева, 2017, с. 167]. Вне сомнения, если бы предложили современному молодому мужчине описать условия рождения Бодхисаттвы в чреве женщины, в глагол *нарилха* (вести себя «чисто») он не включил бы и половины списка ограничений в поведении женщины.

Таким образом, переводчику следует учиться разграничивать, какие верования и убеждения носят более универсально-этнический характер, какие – ментальные продукты более личностного восприятия, далее – что из сказанного представляет обыденное сознание говорящего, что – теоретическое.

В переводе же специального философского текста буддийской направленности автор репрезентирует второе, т. е. *научное* сознание – осознанную осведомленность в концептуальных глубинах буддийского учения. В отличие от текста с описанием денотативных реалий говорящий объективирует здесь актуальную в момент говорения или письма значимость, которая, как правило, не вызвана обстоятельствами внешнего мира (референтами), а является следствием когнитивных операций субъекта. Именно это обстоятельство – высокий уровень абстрактности и обобщенности содержания – делает жанр камнем преткновения для переводчиков. Для того, чтобы стать «гуру» философского перевода, несомненно, следует понимать философские системы в целом и суть обсуждаемой доктрины в рамках системы в частности. Как считает Наталия Сергеевна Автономова, ведущий отечественный переводчик философских трудов, для релевантного перевода философии необходимо сначала формировать концептуальный язык философии этого направления [Автономова, 2015, с. 403].

Вспомним далее, каковы инструкции по работе с философским текстом на предпереводческом этапе? Нижепредставленные четыре рекомендации базируются на рекомендациях И. С. Алексеевой («Профессиональный тренинг переводчика», 2001).

1. Основная значимость той или иной философской теории передается посредством общепринятых в кругу философов терминов. Они выступают на фоне лексики общенаучного описания. Однако нередко говорящий / пишущий использует авторские термины, что принуждает переводчика предварительно ознакомиться с другими его философскими произведениями, прочитать литературу о нем, и выявлять стоящее за ними значение, и, если оно ясно не вводится в текстах, то выводиться его, опираясь на контекст.

Вот как объясняет Н. С. Автономова сложность представления во втором языке новоизобретенных понятий (пример относится к труду «О грамматологии» Ж. Деррида): «Мой акцент при переводе ставился на выработке взаимосвязанных гнезд понятийных средств, а не на эстетических чертах стиля – я говорю об этом потому, что перевести все и в равной мере абсолютно невозможно. Но если появятся новые переводы с акцентом на словесных играх и перекличках, которыми изобилуют дерридианские тексты, читатель получит более полный и многосторонний образ оригинала [Автономова, 2015, с. 403].

2. Следует также тщательно анализировать, не использует ли автор исходного текста переосмысленные общепhilософские термины, т.е. не придается ли новое или дополнительное значение тому или иному термину в контексте данного философского построения. Уловить это новое значение и, следовательно, не ошибиться в переводе переводчик может лишь в том случае, если вникнет в само содержание, в умозаключения автора.

Как выйти из положения, если термин не имеет аналога в целевом языке? В книге А. Ж. Греймаса и Ж. Фонтания «Семиотика страстей. От состояния вещей к состоянию души» (1991) предлагается авторами термин «фория» (*эйфория – дисфория – фория*). Переводчик произведения Инна Меркулова выявляет, что семантика термина заключается в «соответствии бурному и намеренно восклицательному характеру страстного дискурса ... умножает и чередует восходящую и нисходящую интонацию и потому противопоставляет дискурс самому себе», однако, в осознании того, что нельзя ограничиться этим пониманием, она обсуждает варианты перевода, в т. ч. этого термина, с одним из авторов Жаком Фонтанием и проф. Клодом Зильбербергом (о чем вспоминает второй в предисловии к переводу) [Греймас, 2007, с. 15–16]. Данный случай может служить примером создания концептуального языка переводчиком, который работает с максимальной требовательностью к себе – переводит не слова, а мир автора.

В переводных текстах прочно вошли в активный буддийский вокабуляр слова, которые в другом жанре не являются нормативными с точки зрения ни словообразования, ни предметного узуса (например, *таковость, самостность/бессамостность, бывание, равенственность, надмирской*). Однако они жанрово релевантны, функционально вжились в буддийско-концептуальный контекст, соответственно, нельзя оценивать их с точки зрения универсальной грамматической и стилистической логики. И здесь не время и не место пуристам начинать борьбу за чистоту языка: нововведения на основе существующих правил – это лишь формальные ярлыки, которые в условиях отсутствия номинации ментальных явлений и построений заполняют пустующие лексические ниши, тем самым оправдывают свое предназначение.

3. Предлагается передавать философскую терминологию следующими способами:

- 1) общепринятые термины – однозначными эквивалентами;
- 2) термины общенаучного описания передаются вариантными соответствиями с равноправной вариативностью;
- 3) термины, образующие авторскую систему терминов, передаются неологизмами, вариантными соответствиями или лексическими заменами с учетом всей авторской терминологической системы.

4. То, что все изложение подчинено логическому принципу, является, с одной стороны, плюсом, с другой, минусом: если переводчик передал онтологию обсуждаемого объекта неточным коррелятом, он обрекает себя на потерю логики и лихорадочные поиски путей ее исправления [Алексеева, 2001].

В качестве наиболее сложного случая с вариативными соответствиями и неточностью коррелятов предлагается рассмотреть термин *mind* – центральный категориальный термин буддийской концептологии. В переводах на русский язык термин имеет целый ряд эквивалентов – *ум, сознание, разум, мысль, мышление* и т. д. Если попробовать умозрительно, абстрагируясь от философских концепций, поставить их по иерархии по убыванию семантического объема, то они, по-видимому, выстраиваются следующим образом: разум (всеобщее: наивысший тип мышления человека, включающий в себя познание, сознание и память), сознание (и всеобщее, и личностное: «вместилище», пространство, в котором происходят все возможные физические и умственные процессы бытия), ум (личностное: сознание, идентичность, контроль за действиями, самоанализ и умение управлять мыслями), мышление (личностное: психический процесс познания реального и виртуального мира и переработки познанного).

Для того чтобы уметь подбирать наиболее релевантное соответствие этому понятию, похожему на самый «крепкий орешек» в плане решения переводческой задачи, следует прислушаться к самим философам и изучить их труды. Представляется, что их разное видение функционирования этих смежных категорий и ведет в определенной степени к разнице в нюансах интерпретации. Другими словами, ненаблюдаемость когнитивных процессов, происходящих «в черном ящике» и описываемых в рамках разума-сознания-мышления, является проблемой-предтечей еще до наступления перевода.

После фундаментальной работы 1949 г. «The Concept of Mind» Г. Райла (в переводе на русский язык издана в 2000 г. как «Понятие сознания») вышел труд 1991 г. «Theories of the Mind» С. Приста. Замечательный переводчик «Теорий сознания» (2000 г.) А. Ф. Грязнов отмечает, что «mind» и «consciousness» не имеют прямых аналогов в русском языке: автор связывает слово «mind» со способностью мышления в широком смысле слова, с обозначением всей психической (ментальной) сферы, в том числе и бессознательной, а «consciousness» – главным образом, с осознанием субъектом самого себя, его осведомленностью о своих внутренних психических процессах [Прист 2000, с. 286]. В таких случаях их перевод на русский язык словом «сознание», вероятно, требует постоянных контекстуальных компенсаций.

В связи с тем, что американский философ Джон Сёрль посвятил ряд работ именно пояснению семантики *mind*, более подробно приведем его мнение по работе «Открывая сознание заново» (в переводе 2002 г.). Так, ученый предлагает определять содержание понятия в терминах «доступность сознанию», поскольку ментальные состояния существуют только как субъективные феномены от первого лица, соответственно, определять его следует относительно другой категории – интенциональное. Согласно Сёрлю, как сознание, так и интенциональность являются биологическими процессами, и как многие ментальные феномены они причинно обусловлены нейрофизиологическими процессами в мозге и сами являются свойствами мозга (некоторые ментальные феномены не имеют нейробиологическую природу, будучи построениями философскими, психологическими или же составляют часть когнитивной науки в целом). Далее автор приводит примеры, иллюстрирующие разницу между ними: *я испытываю жажду, поскольку за весь день я ничего не пил* (чувство обладает интенциональностью); *когда я просыпаюсь после лишнего сновидений сна, я вступаю в состояние сознания* (оно способно варьироваться в степени во время нашего бодрствования). Получается, сознание можно сравнить с переключателем типа «вкл./выкл.»: та или иная система либо сознательна, либо нет. В качестве близкого синонима для «сознания» Сёрль предлагает «осведомленность» (*awareness*) с разницей в том, что второе понятие более тесно связано с процессом познания, со знанием, и, при этом,

осведомленность в чем-либо может быть бессознательным [Сёрль, 2002, с. 94].

Сознание есть свойство мозга высшего уровня, т.е. свойство системы, охватывающее все формы сознательной жизни – от знаменитого «четырёх ф»: борьбы (fighting), бегства (fleeing), питания (feeding), прелюбодеяния (fornicating), до вождения машин, написания книг и почесывания, до всех ментальных в собственном смысле этого слова процессов, обусловленных сознанием – восприятие, обучение, умозаключение, принятие решений, разрешение трудностей, эмоции и т. д., с одной стороны, субъективность, интенциональность, рациональность, свобода воли (если таковая существует), и ментальная каузальность, с другой.

Далее автор делает примечательную ремарку относительно перевода: когда речь идет о феноменологии, то перевод «постижение чистого ума» звучит явно нерелевантно, поскольку здесь говорится о *познании способа явления объектов/образов сознанию (пространству)* (курсив наш. – П. Д. и А. Ц.), равно как в буддийской философии трансцендентальное сознание – это состояние постижения пустоты от самобытия – от того, каким объект видится в обыденном сознании. Если сознанию присуща эта познающая способность достижения свободы от омрачений, невозможно присудить это свойство уму [там же].

Однако в сегодняшней переводческой практике буддийских трактатов распространена традиция предпочтения термина «ум»: *буддийская наука об уме, формирование безмятежности ума, освободить ум от омрачений* и т.д. Часто подсказкой для выбора вариативного соответствия является соседнее (узуальное) слово, как в случае *‘Once you have irrigated the mind stream with loving kindness, meditate on compassion’*. *‘Насытив любовью поток ума, медитируй о сострадании’* [Далай-лама в Риге 2017, с. 100, 61]. На наш взгляд, здесь более удачным представляется перевод посредством эквивалента «мысли» / «мыслительный поток».

Рассмотрим другие иллюстрации из «Учений для стран Балтии и России» Его Святейшества, проведенных в сентябре 2017 г. в г. Риге (учения давались на тибетском языке с синхронным переводом на английский и русский) и сопоставим корреляты на английском и русском языках. Отметим, что перевод коренного текста на русский

язык выполнен с английского перевода геше Лобсанга Джордена и др. с учетом переводов А. Кугявичуса под ред. А. Терентьева и Д. Устьянцева под ред. Д. Орлова.

'<...> *the transcendental wisdom of omniscience has its root in compassion, and arises from a cause – the altruistic thought, the awakening mind of bodhicitta, and the perfection of skillful means*'. 'Запредельная мудрость всеведения имеет корнем своим сострадание, она растет при условии устремления к пробуждению (бодхичитты), а вызревает благодаря методу'. Здесь удачно нейтрализована часть об альтруистическом мышлении за счет логического развертывания идеи и нахождения более понятного метонимического коррелята «устремление».

'Due to the power of calm abiding meditation, the *mind* will not be disturbed by the wind of conceptual *thoughts*...' 'Благодаря шаматхе ум не приходит в волнение от *рассудочных мыслей*' [там же, с. 103, 64]. Перевод явно неудачен в связи с тем, что не дает четкого разграничения сознания, ума и мышления, во-первых; и словосочетание «рассудочные мысли» звучит не узуально, потому не прозрачно, во-вторых. Думается, здесь как раз можно говорить о приходе к ясности **сознания**, свободного от омрачений, и о том, что даже побочные мысли не могут вывести сознание из этого состояния (вспомним Сёрля).

Далее в примере '*a mind free of distraction*' – '*размышление ума, свободного от отвлечений*' также можно было использовать коррелят 'сознание', тем более дается затем пояснение '*Calm abiding is that mind which has overcome distraction to external objects*' 'Шаматха – это состояние ума, который преодолел отвлечения на внешние объекты' [там же, с. 105, 67]. Если бы взяли за правило свойство и состояние называть сознанием, а эпистемологическое понимание процессности – умом / мышлением (ср. '*proper contemplation*' – '*правильное размышление*'), возможно, слушателю учений легче было бы понять алгоритм очищения сознания (благодаря управлению умом, т. е. мыслями).

В заключение приведем еще один пример явно неудачного – с точки зрения кодификации термина – случая:

[*Acharya Kamalashila*] '*Therefore, if you are interested in achieving omniscience, you need to practice these three: compassion, the awakening*

*mind of bodhicitta, and skillful means*'. [Камалашила] 'Поэтому, если желаешь достичь всеведения, следует практиковать эти три [составляющие]: сострадание, бодхичитту и метод' [там же, с. 99, 61]. Когда речь идет об алгоритме созерцания в плане развития и совершенствования навыков медитации, не совсем удачным эквивалентом является термин «метод». Более того, в списке трех составляющих он жанрово не вяжется с остальными двумя (сострадание, пробуждение), так как «режет ухо» в аспекте несоответствия стилю (хотя термин кодифицирован в словарях как прямой коррелят). Буквальный перевод «искусные/умелые средства» также не является релевантным. Возможно, более подходящим коррелятом в концептуальном и жанрово-узואльном аспектах является эквивалент «гибкий путь учения».

Таким образом, у философского текста в целом, буддийского текста в частности в плане транслатологических проблем можно выделить довольно большой разброс проблем – от содержания, вкладываемого автором от «обыденного versus научного сознания», до понимания той или иной концепции «на индивидуально-личностном versus универсально-принятом уровне», от отказа однозначного соответствия до поиска вариантного соответствия в угоду лучшего восприятия идеи, от вопроса кодификации буддийских терминов до разночтения семантики коррелята в практике и в лексикографических источниках, и т. д. и т. п.

### Литература

Автономова Н. С. О переводе философской и гуманитарной литературы в постсоветский период: приобретения и потери // Миры литературного перевода: сб. докладов III международного конгресса переводчиков художественной литературы (Москва, 4–7 сентября 2014 г.) / н. ред. А. Я. Ливергант; ред. И.О. Сид. – М., 2015. – С. 399–405.

Алексеева И. С. Профессиональное обучение переводчика: Учебное пособие по устному и письменному переводу для переводчиков и преподавателей. – СПб.: Издательство «Союз», 2001. – 288 с.

Греймас А. Ж. Семиотика страстей. От состояния вещей к состоянию души / А. Ж. Греймас, Ж. Фонтаний / предисловие Клода Зильберберга. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007. – 336 с.

Дашинимаева П. П. Теория перевода. Психолингвистический подход: учебник. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2017. – 360 с.

Прист С. Теории сознания. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 288 с.

Сёрль Дж. Открывая сознание заново / Перевод с англ. А. Ф. Грязнова. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.

#### **Языковой материал**

Далай-лама в Риге 2017: Учения для стран Балтии и России, 2017. – 128 с.

Цырендашиев Д.-Н. «Сүүгэлэй дасан: Домог, түүхэ, баримтанууд (XIX-дэхи зуун жэл)» / Д.-Н. Цырендашиев. – Улан-Удэ, 2008. – 340 с.

#### **Лексикографический материал**

Бурятско-русский словарь в 2-х томах. Л. Д. Шагдаров, К. М. Черемисов. – Улан-Удэ: Республиканская типография, 2006. – Т. 1. – 635 с.

**УСТАВ МОНАСТЫРЯ «ГАШИ ЧОПЕЛЛИНГ» ТРАДИЦИИ  
ГЕНДЕН<sup>4</sup>, НАЗЫВАЕМЫЙ «СОКРОВИЩНИЦА ТРЕХ  
ДРАГОЦЕННЫХ ПРАКТИК»: ПЕРЕВОД С ТИБЕТСКОГО\***

*Лощенко Алексей Вячеславович*

кандидат исторических наук,  
отдел философии, культурологии и религиоведения,  
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии  
Сибирского отделения Российской академии наук, г. Улан-Удэ  
E-mail: loshchenkov@mail.ru

Статья представляет собой впервые выполненный перевод с тибетского языка устава Цугольского<sup>5</sup> монастыря «Таши Чопеллинг»<sup>6</sup>, называемого «Сокровищница трех драгоценных практик»<sup>7</sup>. Прилагается тибетский текст, оригинал которого напечатан ксилографическим способом на китайской бумаге. Этот текст был любезно предоставлен автору статьи Эрдэни Болотовым, ламой из Цугольского дацана.

*Ключевые слова:* монастырь, устав, сангха, буддизм, буддийские ритуалы.

**THE REGULATIONS OF THE MONASTERY OF THE GEDEN  
TRADITION "TASHI CHOPELLING", SO-CALLED TREASURY  
OF THREE PRECIOUS PRACTICES**

*Loshchenkov Alexey Vyacheslavovich*

CSc in History,  
Department of Philosophy, Cultural and Religious Studies  
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch  
of the Russian Academy of Science, Ulan-Ude, Russia  
E-mail: loshchenkov@mail.ru

This article is the first academic translation from the Tibetan language of the regulations of the Tsugol Tashi Chopelling monastery in Aginsky Buryat region.

---

\*Статья подготовлена в рамках гранта РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)».

<sup>4</sup> Тиб. dge-ldan. Добродетельная традиция, синоним «Гелуг».

<sup>5</sup> Цугольский монастырь находится на территории Агинского Бурятского округа, ныне входящего в состав Забайкальского края.

<sup>6</sup> Тиб. bkra-shis chos 'phel gling.

<sup>7</sup> Тиб. bslab gsum. Практика нравственности, сосредоточения и мудрости.

Text from the Tibetan original, which was printed xylographically on Chinese paper, is presented alongside with the translation. The text was kindly provided to the author of the article by Erdeni Bolotov, a lama from the Tsugol Datsan.

*Keywords:* monastery, regulations, sangha, Buddhism, Buddhist rituals.

Монастырские уставы-руководства буддийских монастырей – это работы, которые могут содержать только одну страницу, но они также могут быть очень большими, состоящими из более ста страниц. Многие из этих уставов можно найти в собраниях сочинений (сумбум) некоторых авторов. Нередко они написаны на шелковых свитках и хранятся в монастырях. В некоторых монастырях эти тексты зачитываются перед собранием сангхи монастыря монахом, ответственным за дисциплину (dge-skos), в других случаях они отображаются над дверью молитвенного зала (du khang). Хотя указания в уставе могут иметь ритуальное назначение, содержание большинства уставов очень прагматично. В наборе монашеских указаний часто прямо говорится, что он был написан в соответствии с конкретным временем и местом, что означает, что он служил для удовлетворения определенной организационной потребности.

*“Сокровищница трех драгоценных практик”:  
устав Цугольского монастыря «Таши Чопеллинг»*

*Ом. Да пребудет счастье и благо!*

*Вплоть до просветления почитаю на лотосе [моего] сердца  
Проводника, Святого Учителя – Царя Шакьев<sup>8</sup>,  
Его главных сыновей – Майтрею и Манджушири,  
Второго Будду<sup>9</sup>, включая лично передачи Отца и Сыновей<sup>10</sup>!*

*Да будет победоносным этот дацан – лунная обитель,  
Сияющий совершенством, счастьем и величием,  
Мириадами проявлений нектара святой Дхармы  
Преумножающий подобно летнему озеру Учение Будды!*

---

<sup>8</sup> Син. shakya thub-pa, Шакьямуни.

<sup>9</sup> Эпитет применяемый для Нагарджуны и Дже Цонкапы. Здесь он относится к Цонкапе.

<sup>10</sup> Отец – это сам Дже Цонкапа, а сыновья – Кхедруб Дже (mkhas grub dge legs dpal bzang, 1385–1438) и Гьелцаб Дже ( rgyal tshab rje dar ma rin chen, 1364–1432).

*Поскольку практика бодхисаттвы вбирает в себя всё Учение Будды,  
То разумно следовать именно этим путем Дхармы.  
В этих деяниях, отмеченных символом победы, [приносящих] пользу и  
счастье,*

*Практикуйте добродетель, и каждый обретет счастье.*

Так, произнеся вначале строфы выражения почтения, пожелания счастья и блага, Джамгон<sup>11</sup>, великий Лама Цонкапа сказал:

*Обретя убежденность, что только Учение является основой всего  
счастья и блага живых существ, включая богов, да будем мы с великим вдох-  
новением держаться Святой Дхармы и не оставим ее даже ценою жизни!<sup>12</sup>*

Как сказано, источник всего без исключения счастья и благопо-  
лучия живых существ, а также единственное лекарство, устраняющее  
впадение в крайности сансары и нирваны, – это только драгоценное  
Учение. Даже Цонкапой сказано<sup>13</sup>:

*С великим состраданием устремив свое сердце  
Туда, где еще нет драгоценного Учения,  
Или где оно уже пришло в упадок,  
Да раскрою я сию сокровищницу счастья и помощи!<sup>14</sup>*

Поэтому в соответствии [с этими словами] последователи Учения в  
Индии, Тибете, Монголии и других великих местах [занимались тем,  
что служит] исключительно<sup>15</sup> корнем благополучия и счастья [су-  
ществ]: возводили уединенные обители, монастырские храмы<sup>16</sup>, три  
вида опор<sup>17</sup>, рощи для философских дебатов, учреждали монашескую  
санху и прочие виды высшей активности в отношении драгоценного

---

<sup>11</sup> Тиб. 'jam-mgon bla-ma. Почтительное обращение к Дже Цонкапе как к воплощению Манджушри.

<sup>12</sup> Цитата из текста «Молитвенное благопожелание на осуществление этапов Мантры» (*sngags rim smon-lam*).

<sup>13</sup> Тиб. gje-bdag-pyid chen-po. Великий Владыка, эпитет Дже Цонкапы.

<sup>14</sup> Строфа 4 из текста «Молитвенное благопожелание на осуществление этапов Пути [к Просветлению]» (*lam-rim smon-lam bzhugs so*).

<sup>15</sup> Тиб. gnyis-su med-pa.

<sup>16</sup> Санскр. vihara, тиб. gtsug-lag-khang.

<sup>17</sup> Символы Тела, Речи и Ума Будды.

Учения осуществляли множеством дверей<sup>18</sup> и способов. В «Историях о распространении Дхармы» ясно указано: «Если говорится, что даже Будды и бодхисаттвы прославляли, заботились и выражали сорадование таким высшим местам, то что уж говорить о других?». Поэтому также и нам, собравшимся здесь, [необходимо следовать этому]. В [тексте] «Белый лотос великого сострадания» сказано:

*Трудно обрести совершенное собрание свобод<sup>19</sup>,  
Появление Будды – словно цветок удумвара.  
Трудно обрести устремленность к благой Дхарме,  
Трудно обрести совершенство молитвенного благопожелания.*

Трудно услышать даже имя [«Будда» или «Дхарма»] в течение бесчисленных эонов, а человеческое рождение с полнотой свобод и благих условий рождения в счастливых уделах – это драгоценность, которая тысячекратно превосходит драгоценность, исполняющую желания. Она обретена нами. Мы имеем потенциал для того, чтобы в одном рождении осуществить все без исключения необходимые блага живых существ. В настоящее время [драгоценная человеческая жизнь обретена] единожды благодаря состраданию Гуру и Трех Драгоценностей. Бодхисаттва Шантидева [в «Бодхичарьяаватаре» 1.4] сказал:

*Невероятно трудно обрести это драгоценное рождение –  
Средство достижения [высшей] цели человека.  
Если теперь я не воспользуюсь этим благом,  
Когда оно встретится снова?*

Устранив множество бессмысленных состояний, необходимо во что бы то ни стало извлекать суть из [драгоценного рождения], наделенного великим смыслом. А войдя в двери драгоценного Учения, впитывайте [его], насколько способны, телом, речью и умом посредством чтения, слушания и размышления – это наивысший метод радования Будд и это высшее сущностное положение об извлечении сути [драгоценного рождения] из свобод и благих

---

<sup>18</sup> Благими деяниями тела, речи и ума.

<sup>19</sup> Восемь свобод драгоценной человеческой жизни.

условий. Поэтому [пребывающий как] украшение на голове<sup>20</sup> всех богов и других существ всеведущий Панчен Ринпоче, досточтимый Лосанг Пелден Тенией Ньима Чогле Намгьял Пелсангпо<sup>21</sup> даровал этому монастырю имя «Таши Чомпеллинг».

Мысли и высказывания благородных высших существ, совпадающие относительно предписаний для монастырской общины, касающихся того, что следует осуществлять и от чего необходимо отказаться, были записаны в [виде] устава [монастыря].

В нем есть [две части]: (1) общие правила поведения; (2) специальные правила о том, что следует делать во время собраний.

### 1. Общие правила поведения

Дже Лама [Цонкапа] сказал:

*Корень всех достоинств мирских и сверхмирских добродетелей и благ – Это добрый мастер<sup>22</sup>.*

В соответствии со сказанным, абсолютная опора всего собрания хороших вещей – это Благой Друг. Поэтому, как сказано во множестве сутр и тантр, следует, «даже не взирая на тело и жизнь, усердствовать в доставлении [ему] радости тремя дверьми». Кроме того, ученики, стараясь [развить] веру и уважение к любому из своих Лам – Благих Друзей, должны проявлять почтительность: совершать простирания, вставать, [встречая], подниматься [с сиденья] прежде, чем [они встали] и т. д. При любой возможности, когда бы это ни происходило, следует слушать [их] учение относительно объектов принятия и отбрасывания. В свою очередь, Лама, давая советы, согласующиеся с Дхармой, должен по мере своих возможностей вести [учеников] по пути добродетели.

---

<sup>20</sup> В буддийской практике Гуру визуализируется восседающим над головой ученика. Возможен и другой перевод: «являющийся коронным украшением всех существ, включая богов».

<sup>21</sup> По традиции Ганден Подранг (dga'-ldan pho-brang) он считается Панчен-ламой IV. В традиции «Сокровищница жизней» монастыря Ташилунпо, являющегося резиденцией Панчен-лам, он считается Панчен-ламой VII (1781–1854).

<sup>22</sup> Из текста Дже Цонкапы «Молитвенное обращение к учителям прямой линии благословения – снам сиддхи» (4ab) (byin-rlabs nye brgyud kyi bla-ma mams gsol-ba 'debs-pa dngos-grub snye-ma).

Далее, Будда Майтрея [в «Различении середины и крайностей»]<sup>23</sup> сказал:

*Есть десять [духовных] практик: копирование [священных] писаний, совершение пуджи<sup>24</sup>, даяние, слушание, чтение, запоминание, объяснение, декламирование, размышление [над полученным] и медитация. Тот, кто овладел этими десятью методами, стяжает безмерную массу заслуг.*

Поскольку это является основой бесчисленных преимуществ и всех достоинств, то всем следует прилагать усилия в написании текстов, чтении, переводе слов, переводе смысла и т. д. Усвоив полностью и безупречно порядок коллективного исполнения<sup>25</sup> ритуальных практик Дхармы<sup>26</sup>, ритуалов *кангсо* (*bskang-gso*)<sup>27</sup> и т. д., нужно выдержать экзамен перед своим учителем и наставником дисциплины<sup>28</sup>. Также необходимо изучать соответствующие подходящие методы мелодичного исполнения и игру на музыкальных инструментах согласно руководствам и практическим инструкциям благородных [наставников] прошлого.

Если вкратце [говорить], то все пожилые и молодые [монахи], входящие в эту сангху, должны стараться каждый день делать здесь все, что в ваших силах, кто что может, для любых нужд Дхармы и мирских дел, не перекаладывая их на других.

Покровитель Нагарджуна [в «Послании другу»]<sup>29</sup> стих 7 cd] сказал:

*Нравственность была провозглашена основой всех добродетелей,  
Она подобна земле для всего движимого и неподвижного.*

Необходимо упорно упражняться в драгоценной тренировке нравственности – основе всех благих качеств. Также, подобно тому, как соблюдал закон нравственности сострадательный Учитель, все

---

<sup>23</sup> Санскр. Мадхьянтавибханга, тиб. *dbus dang mtha' mam-par-'byed-pa*, «Различении середины и крайностей».

<sup>24</sup> Тиб. *mchod-pa*. Ритуалы подношений, в данном случае для Трех Драгоценностей.

<sup>25</sup> Тиб. *zhal-'don*. Ежедневные молитвы.

<sup>26</sup> Тиб. *chos-spyod*.

<sup>27</sup> Из «Большого тибето-тибетского толкового словаря» (*tshig-mdzod chen-mo*): это ритуал принесения радости божествам и защитникам учения, и исправление проступков, приводящих к упадку.

<sup>28</sup> Тиб. *dge-bskos*.

<sup>29</sup> Санскр. Сукрилеха, тиб. *bshes-sprin*.

гецулы и гелонги, опираясь на усердное исполнение нравственной сути принятых на себя [обетов] пратимокши, бодхичитты и тантры, посредством выполнения сущности практики – отречения, бодхичитты и правильного воззрения, искренне прилагайте усилия в йоге двух этапов<sup>30</sup>. Кроме того, надо посвятить жизнь тому, чтобы не запятнать себя [падениями] в четырех коренных обетах<sup>31</sup> и употреблением алкоголя, нужно также крайне строго соблюдать запрет на табакокурение и тому подобное.

Очень большое значение имеет усердие в методе умиротворения всего препятствующего продвижению на пути Дхармы и все большего увеличения продолжительности жизни, заслуг и благоприятных условий посредством совершения подношений Трем Драгоценностям, простираций, [подношения] мандалы, раскаяния в падениях, [начитывания] стослоговой мантры и прочих практик; очень важно заниматься накоплением [двух собраний] и очищением [от омрачений и отпечатков негативной кармы] посредством выполняемых в затворничестве практик *приближения и завершения*<sup>32</sup>.

## 2. Специальные правила о том, что следует делать во время собраний

Что касается объяснения специальных правил проведения собраний, то это следующее.

Здесь, в этом монастыре ежегодно осуществляйте определенные [ритуалы]. В великий праздник Демонстрации чудес<sup>33</sup> с первого лунного дня по пятнадцатый первого монгольского месяца собирайтесь на великий Монлам<sup>34</sup>. В течении этого периода необходимо выполнять обширное чтение собрания литургических тек-

---

<sup>30</sup> Стадия зарождения (bskyed-rim) и стадия завершения (rdzogs-rim) в практике тантры.

<sup>31</sup> Тиб. rtsa-ba bzhi. Четыре главных нарушения, ведущих к полному разрушению обета пратимокши монаха: убийство (srog gcod-pa), воровство (ma-byin len-pa), прелюбодеяние (mi-tsangs spyod-pa) и ложь о своих реализациях (mi-chos bla-ma'i rdzun smra-ba).

<sup>32</sup> Тиб. bsnyen-sgrub. Буквально – «практики приближения и осуществления»; начитывание мантры божества-идама и медитативная практика на него.

<sup>33</sup> Тиб. chos 'phrul dus chen.

<sup>34</sup> Большое молитвенное чтение.

стов<sup>35</sup> и молитв-благопожеланий с четырьмя сессиями собраний и пятью перерывами для чая и [одной] мясной похлебкой каждый день.

В четвертый месяц, в связи с праздником совершенного достижения состояния Будды [нашим] Учителем выполняются восемь предписаний<sup>36</sup> посредством полностью выполненных подготовки, непосредственных и завершающих действий во время ритуального поста *ньюнгне*, [садхана которого] составлена Победоносным Келсангом Гьяцо<sup>37</sup> по традиции Пэлмо<sup>38</sup>.

На 4 день лунный день шестого месяца в связи с праздником Первого поворота колеса Учения, собираются для *монлама* по декламированию Кангьюра и Тенгьюра, где попеременно читают драгоценное Слово [Будды] и шастры. В течение трех дней идет монлам, а один день посвящается проведению ритуала *канцаг*<sup>39</sup> для всех *дхарманал*, и посвящают [специально Чогьялу] шестьдесят[четыре] *торма*. На пятнадцатый лунный день все *гецулы* и *гелонги*, облачившись в одежды Дхармы<sup>40</sup>, создают взаимозависимый знак рождения среди первых учеников в окружении [Будды Майтреи] во время будущего прихода Победоносного покровителя Майтреи в

---

<sup>35</sup> Тиб. *spyod-chos*.

<sup>36</sup> Тиб. *dkar-po phyogs brgyad*. Также называются восемью обетами махаяны. Обеты принимаются на один день, с рассвета до рассвета следующего дня. Содержание обетов: не убивать, не воровать, не заниматься сексом, не лгать, не употреблять алкоголь, не принимать пищу в неположенное время (разрешен однократный прием до обеда вегетарианской пищи), не носить украшений, не петь и не танцевать, не сидеть на высоком сиденье.

<sup>37</sup> Далай-лама VII.

<sup>38</sup> Текст из сумбума автора под названием «*'phags-pa thugs-rje chen-po zhal bcu-gcig-pa dpal-mo lugs kyi sgrub-thabs smyung-bar-gnas pa'i cho-ga dang bcas-pa phan-bde'i snang-ba gсар dngom*». Литургический текст, излагающий садхану и соблюдение обрядов поста и молчания, фокусирующийся на Авалокитешваре с одиннадцатью ликами по традиции индийской монахини Шри (Лакшми).

<sup>39</sup> Тиб. *bskang-bshags*. Из тибето-китайского толкового словаря (*tsig-mdzod chen-mo*): «ритуал устранения ошибок и раскаяние, связанный с обращением к божествам-защитникам».

<sup>40</sup> Тиб. *chos-gos*. Из трех монашеских одеяний это верхняя желтая накидка (*bla-gos*), одеваемая на большие праздники.

Бодхгаю. Ради счастья [во всех] землях, направлениях, монастырях и обителях провозят вокруг монастыря изображение Будды Майтреи, совершая в четырех сторонах ритуал омовения, обращение, [подношение] *торма*, молитвенные благопожелания и молитву о «Долгом пребывании Учения»<sup>41</sup>. Вплоть до тринадцатого дня [необходимо] обязательно собираться [всей монастырской сангхой]. На пятнадцатый день совершают ритуал *соджонг*. На рассвете шестнадцатого дня, согласно сказанному в «Ритуале трех основ»<sup>42</sup> о летнем ретрите и принятии обетов, безукоризненно выполняют подготовку, само действие и завершение.

Двадцать второго лунного дня девятого месяца – особый праздник нисхождения Учителя с небес богов [Тридцати трех небожителей], а двадцать пятого дня десятого месяца – праздник ухода в Тушиту Джамгона Ламы Цонкапы. В эти две даты происходят обширные монламы.

С двадцать четвертого лунного дня двенадцатого месяца проводят ритуал *канцаг* для Махакалы, Чогьяла, Палден Лхамо и Намсарая. Двадцать девятого лунного дня в добавление к эффективному ритуалу *канцаг* для *Дамчена* Чогьяла – главного защитника учения второго Победоносного Владыки [Дже Цонкапы] – посвящают шестьдесят [четыре] *торма*. [В это время,] отправившись наружу, *ваджрачарья*<sup>43</sup>, декламируя [текст], бросает [особое] магическое *торма*<sup>44</sup>. [Таким образом,] необходимо собираться в течение шести дней. Вечером тридцатого дня [последнего месяца уходящего года] проводят обширный *канцаг* Магзорме<sup>45</sup>. На рассвете первого дня [нового года] совершают обширный ритуал подношения *торма* «Цетор» Владычице Мира желаний [Палден Лхамо]. Каждого второго числа первых месяцев<sup>46</sup> четырех сезонов проводят ритуал<sup>47</sup> для Ремати<sup>48</sup>,

---

<sup>41</sup> Тиб. *bstan 'bar-ma*.

<sup>42</sup> Тиб. *gzhi gsum cho-ga*. К «Ритуалу трех основ» относятся церемония *соджонг* (*gso-sbyong*), летний ретрит (*dbyar-gnas*) и выход из него (*dgag-dbye*).

<sup>43</sup> Тиб. *rdo-tje slob-dpon*. Ваджрный мастер – главный исполнитель во время исполнения тантрических ритуалов.

<sup>44</sup> Тиб. *zog*. *Торма*, побеждающее злых духов и препятствующие силы.

<sup>45</sup> Шри Девы. Палден Лхамо – Великолепная Воительница.

<sup>46</sup> Месяц тигра, змеи, обезьяны и свиньи.

составленный Победоносным Пятым [Далай-ламой]. Каждый восьмой день вторых месяцев<sup>49</sup> [четырёх сезонов] проводят ритуал [шестнадцати] архатов<sup>50</sup> и обширный ритуал Будды медицины поочередно. Необходимо обязательно проводить эти собрания в данное время.

На ежедневных собраниях утром читают «Гуру-пуджу», *солдеб* (молитвенное обращение), молитвы-благопожелания, а вечером – [садхану] Белозонтичной Тары, Тары, «Сутру Сердца», подносят *торма* в целом всем *дхармапалам*, читают [молитву] Симхамукхе<sup>51</sup>, о «Долгом пребывании Учения» – все, что является подходящим. Поэтому, необходимо выполнять практики как можно лучше. Относительно собраний, проводимых в эти даты, всеведущий Гендун Друб сказал<sup>52</sup>: «В силу обретения убежденной веры в эти благие праздники, любые совершенные добродетели, как сказано в сутре, преумножаются в сотни миллионов раз, поэтому усердствуй в добродетели!» Так, узнав о преимуществах осуществления блага в эти праздники, всем монахам необходимо приходиться на собрания, не откладывая на потом. Также, когда бы ни собиралась сангха, вначале смотритель монастыря<sup>53</sup> и другие должны навести подобающе чистоту снаружи и внутри дугана<sup>54</sup>, расставить опоры Тела, Речи и Ума и субстанции подношений [им]. Подношения и *торма*, каждое приготовленное по форме в соответствии со своим текстом, красиво размещаются, и когда все готово, то призывают всех в зал собрания. В это время монахи спокойно прибывают, раскатисто произнося «Мигзем», и непозволительны [в это время] бессмысленные сплетни, шум. Затем, в соответствии с рангом, образованием и возрастом войдя в дуган, монахи рассаживаются по порядку. Ведущий голос<sup>55</sup> запекает

---

<sup>47</sup> Название тибетского текста идентифицировано согласно сумбуму автора – «'dod-khams dbang-phyug re-ma-ti dges-pa bskyed-par byed-pa'i mdos kyi 'phrin-las gyer sgom rdo-rje'i sgra-dbyangs».

<sup>48</sup> Тиб. rdo-rje sgra-dbyangs-ma.

<sup>49</sup> Месяц зайца, лошади, курицы и мыши.

<sup>50</sup> Вероятно, это ритуал «gnas-brtan phyag- mchod sogs cho-ga'i rim pa 'ga'-zhig».

<sup>51</sup> Тиб. Сендонма, seng-gdong-ma.

<sup>52</sup> Далай-лама I (1391–1474).

<sup>53</sup> Тиб. dgon-gnyer.

<sup>54</sup> Тиб. 'du-khang. Зал или помещение собраний для монахов.

<sup>55</sup> Тиб. dbu-mdzad.

первым и все, объединившись вместе в молении, наилучшим образом, насколько вообще способны, ради счастья всех существ и процветания Учения, и, в частности, для прочного пребывания лотосных стоп Учителей и распространения [их] просветленной активности, которая словно лекарство для Учения и существ, для очищения загрязнений родителей и так далее и завершения накоплений [заслуг и мудрости], а также с целью осуществления [персональных] чаяний согласно помыслам особых благодетелей, [декламируют молитвы]. Вдобавок к этому говорится не только о безмерности таких [практик], но также указывается, что во время чтения и в перерывах на собрании не подобает нарушать ровность [рядов], выдвигаясь в разные стороны. Такие виды некрасивого поведения, как сон в рядах собрания, болтовня, смех и игры вовсе не позволительны. Когда принимаете чай и мясную похлебку, необходимо подобающим образом вкушать их, не пятнаясь такими пороками, как чавканье и прочее, объясненными в Винае<sup>56</sup>. По окончании собрания, выстроившись в ряд, степенно и по порядку [следует выходить], без того, чтобы ринуться и энергично [двигаться]. [Я] указал такими примерами последовательность предписаний на [молитвенных] собраниях, [которые] были извлечены старшими ламами, дисциплинарными, а также монахами из администрации, наделенными достоинствами, из наставлений прежних благородных [лам]. Установленный порядок в монастырской общине во всех его аспектах следует во что бы то ни стало претворять на практике, как фактор, способствующий тому, чтобы привести верующих счастливых [к цели], и как поле для накопления благих заслуг.

Одним словом, в сутре «Царь сосредоточения»<sup>57</sup> сказано:

*Если, например, некто совершает подношения<sup>58</sup> с чистыми помыслами 100 миллионам Будд в течение 10 миллионов кальп яствами и напитками, зонтами, стягами<sup>59</sup> и светильниками, в количестве, равном числу песчинок в Ганге, и некто другой выполняет одну практику<sup>60</sup> в течение одного дня во времена, когда разрушена святая Дхарма и прекратилось явление татхагат, то заслуги [последнего] являются более возвышенными.*

---

<sup>56</sup> Данные предписания входят в 253 обета гелонга.

<sup>57</sup> Санскр. Samadhiraja-sutra. Тиб. ting-nge-'dzin rgyal-po.

<sup>58</sup> Тиб. gim-gro-byas. Означает также «церемония».

<sup>59</sup> Тиб. ba-dan.

<sup>60</sup> Тиб. bsrab-pa.

Памятуя о достоинствах сохранения нравственности в эти времена [пяти] вырождений<sup>61</sup>, основываясь на выполнении сущностных положений драгоценных предписаний, согласно принятым на себя обязательствам, выполняйте для установления процветания [во всем] как можно лучше свой порядок монастырской общины, не меняя его на другой.

Дже Цонкапа [в тексте «Счастливая судьба: духовная биография Дже Цонкапы»<sup>62</sup>] сказал:

*Все молитвы бодхисатв, как потоки Ганга,  
Входят в молитву хранить святую Дхарму.  
Поэтому все накопленные мною корни добродетели  
Я посвящал распространению Учения Будды.*

Необходимо усердие в [создании] особых причин для встречи с Учением во всех рождениях и сохранения святой Дхармы Победоносного. Обретя свободы и благие условия, нужно извлечь из них смысл.

### **Заключение**

Поток нектара Учения высочайшего Муниндры – драгоценность исполнения всех желаний и чаяний, целей всех существ, могучее древо спонтанного осуществления двух [видов] блага – своего и других [существ]. Это чудо – удивительная высшая традиция. Блага сансары подобны логову ядовитых змей, а святая Дхарма – высшее лекарство, [дарующее] бессмертие. Поэтому, [проживая] эту жизнь, короткую словно зимний день, твори высочайшую Дхарму в соответствии с этими правилами.

### **Посвящение заслуг**

В силу блага, происходящего от написания этого [текста], да не расстанемся никогда я и все другие существа с учением махаяны!

---

<sup>61</sup> Тиб. snyigs-ma'i dus. Уменьшение длительности жизни, продолжительность эпохи уменьшается, вырождаются живые существа, вырождаются воззрения и возрастают беспокоящие эмоции.

<sup>62</sup> Тиб. rtogs-brjod 'dun legs-ma.

Храня святую Дхарму Будды и обретя чудесную силу, да распространим в десяти сторонах благу традицию<sup>63</sup> Дзамгона!

### Колофон

Итак, поскольку последователи [Учения Будды] в России<sup>64</sup> – держатель трона “Генден Таши Чопеллинг” лама Лосанг Лхундруб, *чойджэ* Лосанг Джинпа, *чандзё*<sup>65</sup> Лосанг Вангдзин, *гэкё* (дисциплинарный) Лосанг Джинпа и другие [официальные лица монастыря], а также *зайсан*<sup>66</sup> Гомбожаб, Калден, Чамсин и другие светские благодетели побуждали [меня] написать свод [монастырских] правил, то [я,] увенчанный желтой шапкой, держатель имени Арьяпандита – Нгаванг Лосанг Тенией Гьялцен Пэлсангпо написал по их просьбе [этот текст], называемый «[Послание], прилетевшее из резиденции “Лавран Таши Самтен”<sup>67</sup> благословенного монастыря “Сонам Кундулинг”»<sup>68</sup>, в год Железа-Быка, пятнадцатого дня десятого лунного месяца. Да будет от этого благо!

Гелонг [монастыря] Генден «Таши Чопеллинг» Келсанг Джинпа<sup>69</sup> в год Железа-Лошади в месяц Дерева-Обезьяны широко распространил устав сангхи.

### Тибетский текст Устава «Сокровищница трех драгоценных практик»

།དགེ་ལྷན་བཟང་གིས་ཚོས་འབེལ་གྱིང་གི་བཅའ་ཡིག་བསྐྲུབ་གསུམ་རིན་པོ་ཆེའི་གན་མཛོད་ཅེས་བྱ་བ་བརྒྱགས་སོ་  
།༡༣༣།མི་བདེ་ལེགས་སུ་གྱུར་ཅིག།རྣམ་འདྲིན་དམ་པ་སྟོན་པ་ཤྲུའི་རྒྱལ།།དེ་སྲས་སུ་སོ་བྱམས་དང་

<sup>63</sup> В тексте lugs bzang (благая традиция), что является синонимом dge-lugs (Гелуг).

<sup>64</sup> Тиб. rgya-ser o-ro-su.

<sup>65</sup> Тиб. phyag-mdzod. Казначей монастыря.

<sup>66</sup> Зайсан – титул западно-монгольских (ойратских или джунгарских) ханов; обычно зайсанами именовались монгольские аристократы, которым ханы давали провинции в управление, сбор налогов, отправлению правосудия и т.п. Также термин применяется для названия должности родового главы (жайсан\*) алтайских сёоков-родов.

<sup>67</sup> Резиденция Лавран была также известна под другим именем – Сонам Кундулинг.

<sup>68</sup> Тиб. bsod-nams kun-sdud-gling.

<sup>69</sup> В бурятском произношении Галсан-Жимба Дылгиров.

འཇམ་དཔལ་དབྱེད། རྒྱལ་པོ་གཉིས་པ་ཡེ་ལྷན་བརྒྱན་པར་བཅས། །ཡུང་རྒྱུ་བར་དུ་སྒྲིབ་ཤི་བཞུགས་མཚོན།  
 །སྤྱན་ཚོགས་པ་ལྷ་ལྷིས་དཔལ་གྱིས་མངོན་པར་བཞིན། །དམ་ཚོས་བདུན་ཅིའི་སྣང་པ་འདུམ་པོ་གཉིས་ལ། །སྤྱན་པོ་སྤྱན་  
 དབྱེད་ཀྱི་མཚོ་བཞིན་འཕེལ་མཚོན་པ། །ལྷ་ཚོང་ལྷ་བའི་སྒྲིབ་འདི་རྒྱལ་གྱི་འཇམ་མཚོན་ལུག་དམ་ཚོས་  
 འཇོན་པའི་ནང་། །འདུམ་སྤྱིང་ཚོས་ཚུམ་འདི་ཉིད་གཅེས་གསུང་རིགས། །མན་བདེའི་རྒྱལ་མཚོན་བརྒྱན་པའི་བྱ་བ་  
 འདིར། །དཀར་ཕྱོགས་སྤྱིང་པ་ལུག་གིས་ལྷིས་བ་སྤོལ། །ཅེས་མཚོན་པ་བཞིན་ཅིང་བདེ་ལོགས་སུ་བྱེད་པའི་ཚོགས་  
 སུ་བཅད་པ་བཅས་སྤོན་དུ་བཏང་སྟེ། །དེ་ཡང་རི་རྩེད་ལྷ། འཇམ་མགོན་ལྷ་མ་བཅོང་ཁ་པ་ཚེན་པོའི་གསུང་ལས།  
 །བརྒྱན་པ་ཁོན་སྣང་བཅས་འཕྱོ་བ་ཡི། །བདེ་ལོགས་ལུག་གི་ཅ་བར་ཡིད་ཚེས་ནས། །ལུས་སྟོག་ཡལ་བར་གྱུར་ཡུང་  
 མི་གཏོང་བར། །སྤྱིང་སྤོབས་ཚེན་པོས་དམ་ཚོས་འཇོན་སྣང་ཅིག་ཅེས་གསུངས་པ་སྣང་ལུས་ཚན་ལུག་གི་བདེ་སྤྱིང་  
 མ་ལུས་པ་འདྲུང་བའི་གནས་དང་སྤིང་ཞིའི་རྒྱུད་པ་མཐའ་དག་སེལ་བའི་སྤྱན་གཅིག་སུ་ཞི་རྒྱལ་བའི་བརྒྱན་པ་རིན་  
 པོ་ཚེ་ཁོན་ལགས་ཤིང་། །དེའི་ལྷིང་བརྒྱན་པའི་རྗེས་འདུག་རྒྱ་བོད་ཉོར་པོ་གསུམ་གྱི་ཚེན་པོ་རྣམས་ནི་རྗེ་བདག་ཉིད་  
 ཚེན་པོའི་གསུང་ལས། །བརྒྱན་པ་རིན་ཚེན་མཚོག་གིས་མ་ཁུབ་བམ། །ཁུབ་ཡུང་ཉམས་པར་གྱུར་བའི་ཕྱོགས་དེར་ནི།  
 །སྤྱིང་རྗེ་ཚེན་པོས་ཡིད་རབ་བསྐྱོད་པ་ཡིས། །མན་བདེའི་གཏོར་འདི་གསལ་བར་བྱེད་པར་ཤོག། ཅེས་གསུངས་པ་  
 ལྷང་། མན་བདེའི་ཅ་བ་གཉིས་སུ་མེད་པ་དཔོན་གནས་གཞུག་ལག་ཁང་རྟེན་གསུམ་ལུག་དགའ་ར་བ་དང་བཅས་  
 བཞེད་སྤྱོད་འདུན་གྱི་སྟེ་འདུག་པ་ལ་སོགས་པ་སྤོ་དང་རྣམ་གྲངས་དུ་མས་བརྒྱན་པ་རིན་པོ་ཚེད་ལྷག་པར་བྱ་བ་  
 མཚོན་པ་ཞི་ཚོས་འདྲུང་རྣམས་ལས་གསལ་བ་ལྷང་རྒྱལ་བ་སྤྱིས་བཅས་རྣམས་ཡུང་བསྐྱོད་བསྐྱགས་པ་ལུག་པ་མཚོན་  
 ཅིང་རྗེས་སུ་ཡི་རང་གི་གནས་མཚོག་ཏུ་གསུངས་ན་གཞན་རྣམས་སྤོས་ཅི་དགོས་དེ་རྗེ་བསྟན་རང་ཅག་འདིར་  
 ཚོགས་ཤིང་འདུས་པ་རྣམས་ཡུང་། །སྤྱིང་རྗེ་བརྒྱད་ཀར་པོ་ལས། །དལ་བ་སྤྱན་སུམ་ཚོགས་པ་རྟེད་པར་དཀའ། །སངས་  
 རྒྱལ་འདྲུང་པ་སུ་དུམ་ཇར་བཞིན། །དགོ་བའི་ཚོས་ལ་འདུན་པ་རྟེད་པ་དཀའ། །ཡང་དག་པ་ཡི་སྤོན་ལམ་རྟེད་པར་  
 དཀའ། །ཞེས་གསུངས་པ་སྣང་བསྐྱེད་པ་དང་པག་ཏུ་མེད་པར་མིང་ཅམ་ཚོས་པར་དཀའ་བའི་བདེ་འཕྱོའི་རྟེན་དལ་  
 འཕྱོར་ཚང་བའི་མི་ལུས་ཡིད་བཞིན་གྱི་ནོར་སུ་ལས་ཡུང་སྤོང་འདྲུང་གིས་སྤྱག་པ་འདི་ཉིད་ཚོལ་པ་ནི་སྤྱིས་སུ་འདི་  
 དགོས་དོན་ལུས་པ་སྤྱུབ་རུས་པའི་དུས་གཅིག་སུ་ཡིན་ཞིང་། །འདི་རྗེ་ལྷ་སྤྱི་ལ་མ་དགོན་མཚོག་གི་སྤྱགས་རྗེས་ལན་  
 གཅིག་ཅམ་ཚོལ་པའི་དུས་འདིར། །རྒྱལ་ལྷ་ཞི་བ་སྤྱིའི་ཞལ་ནས་དལ་འཕྱོར་འདི་ནི་ཕོག་ཏུ་རྟེད་པར་དཀའ། །སྤྱིས་  
 སུའི་དོན་འདུབ་ཚོལ་པར་གྱུར་བ་ལ། །གལ་ཏེ་འདི་ལ་མན་པ་མ་བསྐྱབས་ན། །སྤྱིས་འདི་ཡང་དག་འཕྱོར་བར་གལ་  
 འདྲུང་། །ཞེས་གསུངས་པ་སྣང་བཞེད་མེད་ཀྱི་རང་དུ་མ་ཐད་པར་དོན་ལྷན་གྱི་སྤྱིང་པོ་ཅི་ནས་ཡུང་ལེག་དགོས་ཤིང་། །དེ་  
 ཡང་བརྒྱན་པ་རིན་པོ་ཚེད་པོ་སྤོང་ལྷགས་ཏེ་སྤོག་པ་ཚོས་བསམ་ལ་སོགས་པས་ལུས་དག་ཡིད་གསུམ་ལ་སྤྱིང་པོ་ཅི་

ལུས་སུ་ལོན་པ་ནི་རྒྱལ་བ་དགེལ་པའི་ཐབས་སྒྲན་མེད་པ་དཔལ་འབྱོར་ལ་སྤྱིར་པོ་ལེན་པའི་གནད་མཚོག་ཏུ་སྤྱར་བ་  
 ཡིན་པས། འདྲིར་སྤྱང་བཅས་འཕྲོ་པའི་གཞུག་རྒྱན་ཀྱན་གཞིགས་པ་པའ་ཁེན་འེན་པེ་མེ་མེ་མེ་བཞུན་ལྷོ་བཟང་དཔལ་  
 ལྷན་བསྟན་པའི་ཉེ་མ་ཕྱོགས་ལས་རྣམ་རྒྱལ་དཔལ་བཟང་པོས་བཀའ་ཕྱིས་ཚོས་འཕེལ་སྤྱིར་ཞེས་མཚན་སྟེ་ལའི་  
 དགོན་པ་འདྲིའི་འདུས་ཚོགས་རྣམས་ནས་སྤང་དོར་རི་སྤྱང་བུ་པའི་བཅའ་ཁྲིམས་ཀྱི་ཡི་གེ་དཔལ་བཤོང་མ་རྣམས་ཀྱི་  
 དགོངས་བཞེད་དང་མཐུན་པར་དགོངས་པ་ལ་གཉེས། སྤྱིར་ཀྱན་སྤྱོད་རི་སྤྱང་བུ་པའང་། རྩེ་ཐག་ཏུ་ཚོགས་ཀྱི་ཚེ་ན་རི་  
 ལྷང་བུ་པའི་ཚུལ་ལོ་དང་པོ་ནི་རྩེ་སྒྲ་མའི་གསུང་ལས། འདྲི་གཉེན་འདྲི་གཉེན་འདྲས་པའི་དགོ་ལེགས་ཀྱི། ལོན་  
 ཏན་ཀྱན་གྱི་ཅ་བ་འིན་ཅན་རྩེ། ཞེས་གསུངས་པ་སྤྱང་ལེགས་ཚོགས་ཀྱན་གྱི་གཞི་རྩེན་མཐར་ཐུག་བ་དགོ་པའི་  
 བཤེས་གཉེན་ཡིན་པས། མདོ་རྒྱུད་དུ་མ་ནས་གསུངས་པ་སྤྱང་ལུས་སྤོག་གང་ལ་ཡང་སྤོས་པ་མེད་པར་སྤོ་གསུམ་  
 ཀྱིས་མཉེས་པ་སྤྱབ་པ་ལ་འབད་ཅིང་། དེ་ཡང་དགོ་སྤྱག་རྣམས་ཀྱིས་རང་རང་གི་སྤྱ་མ་དགོ་པའི་བཤེས་གཉེན་གང་  
 ཡིན་ལ་དང་པ་དང་ཀྱས་པ་སྤྱང་སྤངས་ཏེ་སྤྱག་དང་སྤོན་དུ་སྤྱང་བ་སོགས་ཀྱི་བསྐྱེན་བཀུན་སྤོབ་པ་དང་། སྤང་དོར་ཀྱི་  
 གནས་དང་སྤྱབས་སུ་གང་འབབ་ཀྱི་ཚོས་ཉན་པ་བྱེད། སྤྱ་མས་ཀྱང་ཚོས་དང་མཐུན་པའི་ཁ་ཏུ་སྤྱ་ཏེ་རྣམ་དགར་  
 ཀྱི་ལམ་དུ་བཤི་ཅི་སྤྱབ་བྱེད། དེ་ནས་རྒྱལ་བ་མ་པམ་པས། ཡི་གེ་འབྲི་མཚོད་སྤྱིན་པ་དང་། ཉན་དང་སྤོག་དང་འཛིན་  
 པ་དང་། འཛད་དང་ཁ་ཏོན་བྱེད་པ་དང་། དེ་སེམས་པ་དང་བསྐྱོམ་པ་སྤྱེ། སྤྱོད་པ་འདྲི་བཅུའི་བདག་ཉིད་ནི། བསོད་  
 ལས་སྤྱང་པའི་དཔལ་ཏུ་མེད། ཞེས་གསུངས་པ་སྤྱང་ལན་ཡོན་དཔལ་ཏུ་མེད་ཅིང་ཡོན་ཏན་ཀྱན་གྱི་གཞི་མ་ཡིན་  
 པས། ཚང་མས་ཡི་གེ་འབྲི་བར་། སྤོག་པ་ཚིག་བསྐྱུར་དང་དོན་བསྐྱུར་སོགས་ལ་བཙོན་པ་དང་། ཚོས་སྤྱོད་ཚོག་  
 བསྐྱེད་གསོ་སོགས་ཞལ་འདོན་གྱི་རིམ་པ་རྣམས་གཙང་སྤྱིར་པའི་བར་བསྐྱུར་ནས་རང་རང་གི་དགོ་གནད་དཔལ་  
 བསྐྱོམ་ལ་རྒྱགས་སུ་ལ། འདོན་ཚའི་དབྱངས་གདངས་དང་རོལ་ཕོ་འདུད་དྲོལ་སོགས་ཀྱི་ཚུལ་དཔལ་བཤོང་མའི་  
 མན་དག་སྤྱག་བཞེས་སྤྱང་འོས་པ་རྣམས་ཀྱིས་སྤྱང་དགོས། མདོར་ན་འདུས་སྤེ་འདྲིར་གཏོགས་པའི་ཚན་གཞིན་ཚང་  
 མས་འདྲིར་གང་དགོས་ཚོས་དང་འདྲི་གཉེན་གྱི་བུ་བ་ཞག་གང་ཡིན་དུང་གཅིག་གིས་གཅིག་ལ་ཞག་མ་འཕེལ་  
 བར་སྤྱོད་པ་རྣམས་སྤེས་སུའི་ཅལ་ཅི་ཡོད་ཀྱིས་འབད་ཅིང་། མགོན་པོ་སྤྱ་སྤྱབ་ཀྱི་གསུང་ལས། ཁྲིམས་ནི་རྒྱ་དང་  
 མི་རྒྱའི་ས་བཞིན་དུ། ཡོན་ཏན་ཀྱན་གྱི་གཞི་རྩེན་ལགས་པར་གསུངས། ཞེས་གསུངས་པ་སྤྱང་ལོན་ཏན་ཐམས་ཅད་  
 ཀྱི་གཞི་རྩེན་ཚུལ་ཁྲིམས་ཀྱི་བསྐྱབ་པ་རེན་པོ་ཚེར་ནན་ཏན་བྱེད་དགོས་ཡིང་། དེ་ཡང་སྤོན་པ་སྤྱགས་རྩེ་ཅན་གྱིས་  
 ཁྲིམས་སུ་བཅའ་བ་རི་སྤྱང་མཛད་པ་སྤྱང་དགོ་ཚུལ་དགོ་སྤོང་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་རང་རང་གི་ལས་སྤངས་པའི་སོ་ཐར་  
 བྱང་སེམས་གསང་སྤྱགས་ཀྱི་བསྐྱབ་ཁྲིམས་ལ་སྤྱབ་པ་ནན་ཏན་སྤྱིར་པོར་མཛད་པ་གཞིར་བཞག་སྤེ། དེས་འདུང་  
 བྱང་སེམས་ཡང་དགའ་པོ་སྤྱ་བ་གསུམ་ཉམས་ལེན་གྱི་མཛེལ་དུ་བྱས་པའི་སྤོན་པ་རིམ་གཉིས་ཀྱི་རྣལ་འབྱོར་  
 སོགས་ལ་བཙོན་པ་སྤྱང་ལེན་པ་ཡིན་ནོ། ཞུག་པར་དུ་ཅ་བ་བཞི་དང་ཚང་གིས་མ་གོས་པ་ལ་སྤོག་བསྐྱོམ་བྱེད་

དགོས་ཤིང་ཐ་མ་འི་སོགས་ཀྱང་གིན་ཏུ་འཛེམ་པར་བྱ། དེ་ཡང་ཚོས་ལྷན་གྱི་བྱ་བ་ལམ་དུ་འགྲོ་བའི་འགལ་ཆེན་  
མཐའ་དག་ཞིང་མཐུན་ཆེན་ཆེ་བསོད་དཔལ་འགྲོར་གོང་འཕེལ་ཡོང་བའི་ཐབས་དགོན་མཚོག་ལ་མཚོན་པ་དང་  
བྱལ་དང་མཁའ་ལུང་བཞགས་ཡིག་བརྒྱ་སོགས་མཚོམས་བསྟེན་སྦྱབ་ཀྱི་མྱོན་ས་བསལ་སྤྱང་ལ་འབད་བ་གིན་ཏུ་  
གལ་ཆེ་བ་ཡིན་ནོ།།།།གཉིས་པ་ཚོགས་ཀྱི་འབྲེལ་ལམ་གྱི་བྲག་ཏུ་བཞག་བ་ནི། འདུས་སྡེ་འདིར་ལོ་སྤར་དེས་ཅན་དུ་  
མཛད་བ་ནི། ཉོར་རྒྱ་དང་པོའི་ཚོས་འཕྲུལ་དུས་ཆེན་དང་བསྟན་ཆེས་གཅིག་ནས་བཅོ་ལྷའི་བར་སློབ་ལམ་ཆེན་མོ་  
འཚོག་རྒྱ་ཡིན་པས་དེའི་རིང་ཚོས་སློབ་སློབ་ལམ་གྱི་རིམ་བཤང་རྒྱས་འགྲོ་དགོས། ཚོགས་སྤྱན་བཞི་དང་ར་བྲལ་  
ལྷ་དེ་ཡིན་ནོ།། ཉོར་རྒྱ་བཞི་པ་སློབ་པ་མངོན་པར་རྫོགས་པར་སངས་རྒྱས་པའི་དུས་བཟང་པོ་དང་འབྲེལ་བར་རྒྱལ་  
བ་བསྐལ་བཟང་རྒྱ་མཚོས་མཛད་པའི་དཔལ་མེད་ལུགས་ཀྱི་སྤྱང་གནས་ཚོགས་སྤོར་དངོས་རྗེས་ཚང་གི་མྱོན་ས་  
དགར་པོ་སྟོགས་བརྒྱན་མཛད་ཅིང་། ཉོར་རྒྱ་དུག་པའི་ཆེས་བཞི་ཚོས་འཁོར་བསྐོར་བའི་དུས་ཆེན་དང་བསྟན་བཤམ་  
བསྟན་སློབ་ལམ་འཚོག་རྒྱ་དང་ལོ་ནང་ཚོགས་བཤམ་བསྟན་དེན་པོ་ཆེ་དེས་མོས་གསུང་བསྐྱབ་པ་གནང་བཞིང་། ཉིན་  
གསུམ་ལ་སློབ་ལམ་དང་ཉེ་མ་གཅིག་ལ་ཚོས་སྤོར་སྤྱིའི་བསྐྱང་བཞགས་དང་དུག་ཏུ་བ་བསྟོ་ཞིང་། ཆེས་བཅོ་ལྷའི་  
ཉིན་དག་ཚུལ་དག་སྤོར་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་ཚོས་གོས་ལྟོན་ཉེ་མ་འོངས་པ་ན་རྒྱལ་བ་བྲམས་པ་མགོན་པོ་དོ་རྗེ་གདན་  
དུ་བྱོན་པའི་ཆེ་འཁོར་གྱི་ཚོགས་སྤྱི་བའི་རྟེན་འབྲེལ་འབྲེལ་པ་དང་། ཤུགས་དགོན་གནས་བཤམ་གིས་པར་བྱ་བ་  
འི་སྤྱིར་དུ་རྒྱལ་བ་བྲམས་པའི་སྤྱང་བརྟན་སྤིང་བསྐོར་དུ་གདན་འདྲེན་ཞུས་ནས་སྟོགས་བཞིར་ཞུས་གསོལ་སྟོགས་  
གཏོར་དང་སློབ་ལམ་བསྟན་འབར་མ་བཅས་གསུང་བཞིང་ཉེ་མ་བཅུ་གསུམ་གྱི་བར་འཚོགས་པ་དེས་ཅན་དང་། ཆེས་  
བཅོ་ལྷའི་གསོ་སྤོར་བྲམ་ཉེ་བཅུ་དུག་གི་མོངས་ས་དབྱང་ཞལ་བཞེས་བཞི་གསུམ་ཚོགས་ལས་གསུངས་པ་སྤྱང་སྤོར་  
དངོས་རྗེས་གསུམ་ཚང་བར་མཛད་ཅིང་། ཉོར་རྒྱ་དུག་པའི་ཉེར་གཉིས་སློབ་པ་ལྷའི་གནས་ནས་བབས་པའི་དུས་བྱུང་  
པར་ཅན་དང་། རྒྱ་བ་བཅུ་པའི་ཉེར་ལྷ་འཛེམ་མགོན་སྤྱི་མ་བཅོང་ཁ་པ་དགའ་ལྷན་གྱི་གནས་སུ་གཤེགས་པའི་དུས་  
ཆེན་གཉིས་ལ་སློབ་ལམ་གདན་རྒྱས་དེ་དང་། ཉོར་རྒྱ་བཅུ་གཉིས་པའི་ཆེས་ཉེ་ལུ་བཞི་ནས་མགོན་པོ་ཚོས་རྒྱལ་ལྷ་མོ་  
དང་རྣམ་ཐོས་བཅས་ཀྱི་བསྐྱང་བཞགས་གདན་གཟབས་དང་། ཉི་ལུ་དུག་འི་ཉིན་རྗེ་རྒྱལ་བ་བཞིའི་པའི་བསྟན་བསྐྱང་གི་  
གཙོ་མོ་དམ་ན་ཚོས་རྒྱལ་གྱི་བསྐྱང་བཞགས་གནད་སློབ་གྱི་སྟེང་ནས་གཏོར་མ་དུག་ཏུ་བ་བསྟོ་ཞིང་། ཤྱི་རོལ་ཏུ་  
ཕེབས་ཉེ་དོ་རྗེ་སྤོར་དགོན་བསྟེན་སོང་གིས་ཐོང་འཕེན་པ་བཅས་བྱེད་ཅིང་ཉེ་མ་དུག་གི་བར་འཚོགས་པ་དེས་ཅན་  
ཡིན་ཞིང་། གནམ་གདན་གི་དགོངས་མོ་དམག་ཐོང་མའི་བསྐྱང་བཞགས་གདན་རྒྱས་དང་། ཆེས་གཅིག་གི་མོངས་ས་  
འདོད་ཁམས་བདག་མོར་ཆེས་གཏོར་གདན་རྒྱས་འདུལ་དུས་བཞིའི་རྒྱ་བ་དང་པོའི་ཆེས་གཉིས་དེ་ལ་རྒྱལ་དབང་ལྷ་  
པས་མཛད་པའི་རྒྱལ་གསོལ་དོ་རྗེ་སྤྱང་དབྱངས་མ། རྒྱ་བ་གཉིས་པའི་ཆེས་བརྒྱན་དེ་དེ་ལ་གནས་བརྟན་ཚོགས་དང་  
། རྒྱན་ཚོགས་རྒྱས་པ་གཉིས་དེས་མོ་བྱེད་པ་སོགས་དུས་ཚོགས་འདི་དག་དེས་ཅན་དུ་མཛད་པ་ཡིན་ནོ།།

།ཡང་རྒྱན་ཚོགས་ཞོགས་རང་རྣམ་མཚན་དང་གསོལ་འདེབས་སློན་ལམ་རྣམས་དང་། དགོངས་རང་གཏུགས་ཤིང་  
 སློལ་གསུམ་ཚོས་སྤོང་སྤྱིའི་གཏོར་འབུལ་དང་སེང་གཏོར་མ་བཟུན་འབང་མ་བཅས་གང་ལོས་རྣམས་གསུང་རྒྱ་  
 ཡིན་པས་ཕྱག་ལེན་ལ་ཐེབས་པ་ཞིག་མཛད་དགོས་སོ།། ཚོགས་དེ་དག་གི་སྐབས་སུ་ཡང་ཐམས་མཁུན་པ་དགོ་  
 འདུན་གྲུབ་པའི་གསུང་ལས། བཟང་པོའི་དུས་ཚེན་དེ་དག་རྣམས་ལ་ནི། ཡིད་ཆེས་རྙེད་པས་དགོ་པ་གང་བསྐྱབས་དེ།  
 །བྱེ་བ་བརྒྱལ་ཡི་འགྲུང་དུ་མདོ་ལས་གསུངས། །དེ་སྤྱིར་དགོ་པ་བསྐྱབས་ལ་བཙོན་པར་མཛོད། །ཅེས་གསུངས་པ་ལྟར།  
 དུས་བཟང་པོ་དེ་དག་ལ་དགོ་པ་བྱས་པའི་ཐན་ཡོན་རྣམས་ཤེས་པར་བྱས་ཏེ་དགོ་པ་འདུན་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་རྗེས་  
 ལུས་མེད་པར་ཚོགས་ལ་མེབས་དགོས་ཤིང་། དེ་ཡང་ཚོགས་གང་ན་འཚོགས་ཀྱང་ཐོག་མར་དགོན་གཉེར་སོགས་  
 ཀྱིས་འདུ་ཁང་གི་ཕྱི་ནང་གང་བཟང་གཅོད་སྐྱེ་རྒྱལ་མ་ཐུན་གྱི་ཅིང་སྐྱ་གསུང་ཐུགས་ཀྱི་རྟེན་དང་མཚན་རྣམས་སོགས་  
 དྲགས་མཚན་པ་དང་གཏོར་མ་སོ་སོའི་གཞུང་ནས་འབྱུང་བ་ལྟར་བཟོ་དམི་བས་བཤོད་པ་དང་གང་གཅོད་བཤམ་པ་  
 སོགས་ཀྱང་འགྲིག་ཚོགས་སུ་ཚོད་པ་ན་ཚོགས་བད་གཏོར་ཞིང་། དེའི་ཚེ་དགོ་པ་འདུན་པ་རྣམས་ཀྱང་ཞི་དུལ་བག་ཡོད་  
 པའི་སྤོང་ལམ་གྱི་རང་ནས་དམིགས་བཅུ་མེ་འུར་འུར་ཆེས་ཆེས་གསུང་བཞིན་བྱོན་པ་ལས་དོན་མེད་ཀྱི་འཆམ་  
 གཏམ་འུར་ཞོགས་སོགས་བྱས་མི་ཚོགས་ཤིན་པོན་ཏན་དང་བསྐྱབ་པ་བཟོས་ཤིང་གྱིས་འདུ་ཁང་ལེབས་ཏེ་རིམ་  
 པ་ལྟར་གྲུབ་ལ་བཞུགས་ཆར་བ་དང་། དུ་མཛད་ནས་ཞལ་འདོན་གྱི་དུ་བསྐྱལ་བ་དང་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་སྤྱིར་འགོ་  
 གུན་བདེ་བ་དང་བཟུན་པ་རྒྱས་པ། རྩེད་པར་དུ་རྒྱ་མ་རྣམས་ཀྱི་ཞབས་པད་བཏན་ཅིང་བཟུན་འགྲོང་སྐྱོད་པའི་མཛད་  
 འཕྲིན་རྒྱས་པ་དང་། པ་མ་སོགས་ཀྱི་སྤྱི་བ་བ་བྱང་ཞིང་ཚོགས་རྫོགས་པ་སྐོས་ཀྱི་སྤྱིན་བདག་སོགས་ཀྱིས་གང་ལ་འེ་  
 པའི་འདོད་དོན་ཡིད་བཞིན་དུ་འབྱུང་པའི་ཐུགས་སློན་མཚམས་སྐྱུར་གྱི་རིམ་པ་གང་འགྲུག་གི་ཐོག་ནས་མཐའ་དུ་བས་  
 མེད་པར་གསུང་བ་མ་གཏོགས། ཚོགས་ཀྱི་འདོན་པ་མི་འདོན་པའམ་འདོན་ཀྱང་དཔལ་ལེན་མི་སློམས་པ་གཡམ་  
 འཕེན་གཡོན་འཕེན་སོགས་མི་རུང་པ་འེས་པ་བྱེད། ཚོགས་གྲུབ་དུ་གཉེད་ཡོག་པ་དང་། ཡོང་གཏམ་སྐྱུར་བ་བཞད་གང་  
 ཅིང་མོ་སོགས་མི་མཛེས་པའི་རིགས་གཏན་ནས་མི་ཚོགས་ལྷག་བཞེས་པའི་ཆེ་ཚུག་ཚུག་ལ་སོགས་པ་འདུལ་བ་  
 ཅས་བཤད་པའི་ཉེས་པས་མ་གྲོས་པར་ཚུལ་མཐུན་བཞེས་དགོས་ལ། རྩོམ་པའི་ཚེ་གྲུབ་གཞུག་ནས་རིམ་གྱིས་  
 དལ་བྱས་མེབས་པ་ལས་ཚན་ཀ་རྒྱག་པ་སོགས་ཀྱང་མི་རུང་། དེས་མཚོན་ནས་ཚོགས་དང་ཚོགས་བར་དུ་བསྐྱབ་  
 བྱའི་རིམ་པ་རྣམས་རྒྱ་མ་དགོ་བསྐོས་སོགས་ལས་སྤྱི་རྣམས་དང་གྲ་བཟོས་ཡོན་ཏན་ཅན་རྣམས་ཀྱིས་དམ་པ་གོང་  
 མའི་གསུང་ལས་འདུས་ཏེ་འདུས་སྡེའི་འགྲིག་ལམ་འཇུགས་པ་སོགས་གང་ཅི་འཐད་ནས་སྐྱལ་ལྡན་དང་བ་འབྲེན་  
 པའི་དམིགས་རྟེན་དང་། འབྲོང་ལྡན་བསོད་ནམས་གསོག་པའི་ཞིང་ས་འབྱུང་འེས་པ་ཞིག་ཅི་ནས་ཀྱང་ཐུག་ལེན་ལ་  
 ཐེབས་པར་མཛད་རྒྱ་དང་། མདོར་ན་ཉིང་འེ་འཕྲོན་རྒྱལ་པོའི་མདོ་ལས་བསྐྱལ་བ་བྱེ་བ་གང་གྲུའི་བྱེ་སྤྲིད་བྱ། །དང་



byang-chub sems-dpa'i spyod-pa la 'jug-pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan-'gyur (sde-dge, 3871)*. TBRC W23703.105: 84-578, dbu-ma, vol. la (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapa choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5272, vol. 99.

Tohoku 3871.

«Долгое пребывание Учения»

བསྐྱོད་འབར་མ།

bstan 'bar-ma

Tibetan digital reprint edition: TBRC page 415 in Volume of Work WIKG4532.

Location: pp. 405-409.

«Медитативное начитывание, называемое ваджрная мелодия – ритуал искупления, порождающий восторг Владычицы мира желаний», Келсанг Гьяцо

འདོད་ཁམས་དབང་སྤྱོད་རེ་མ་ཉི་དབྱེས་པ་བསྐྱེད་བར་བྱེད་པའི་མདོས་ཀྱི་འཕྲིན་ལས་ཀྱི་རྣམ་ཐོན་རྩི་ལྷ་དབྱེད་མ།

'dod-khams dbang-phyug re-ma-ti dgyes-pa bskyed par byed-pa'i mdos kyi 'phrin-las gyer-sgom rdo-rje'i sgra-dbyangs

Tibetan digital reprint edition: TBRC in Volume 25 of Work W294.

Location: 13 ff.

«Мигзем»

དམིགས་བརྩེ་མ།

dmigs-brtse-ma

«Молитвенное благопожелание на осуществление этапов Мантры»

སྤྱོད་པའི་མཚན་ལས་བརྒྱགས་སོ། ཇེ་ཙུང་ཀུའུ་པ།

sngags-rim smon-lam bzhugs so

«Молитвенное благопожелание на осуществление этапов пути [к просветлению]», Дже Цонкапа

ལས་རེ་མཚན་ལས་

lam-rim smon-lam

«Молитвенное обращение к учителям прямой линии благословения – сноп сидхи», Дже Цонкапа

འཇིག་རྒྱལ་ཉེ་བརྒྱུད་ཀྱི་ལྷ་མ་རྣམས་ལ་གསོལ་བ་འདེབས་པ་དངོས་བྱུང་སྟེ་མ།

byin-rlabs nye brgyud kyi bla-ma mams gsol-ba 'debs-pa dngos-grub snye-ma

Tibetan digital reprint edition: TBRC сумбум, том 2, W22272.

Location: 4v-5r ff.

«Письмо другу», Нагарджуна

suhṛlekha

བཤེས་པའི་སྤྱིང་ཡིག

bshes-pa'i spring-yig

Tibetan digital reprint edition: In *bstan-'gyur (snar-thang, 4179)*. TBRC W22704.121:131-144.

Peking 5409, vol. 103.

Tohoku 4182.

«Различение середины и крайностей», Майтрея

madhyāntavibhaṅga

དབུས་དང་མཐའ་རྒྱུ་པར་འབྲེད་པ།

dbus dang mtha' mam-par-'byed-pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan-'gyur (sde-dge, 4021)*. TBRC W23703.123:81-92 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5522, vol. 108.

Tohoku 4021, Cittamatra, phi.

«Ритуал поста через садхану одиннадцатиликого Авалокитешвары по традиции Пэлмо, называемый новый свет – проявление блага и счастья», Келсанг Гьяцо (ngag-dbang blo-bzang rgya-mtsho)

ཐུགས་རྗེ་ཚེན་པོ་ཞལ་བརྒྱ་གཅིག་པ་དཔལ་ལོ་ལྷགས་ཀྱི་སྤྱོད་ཐབས་སྤྱོད་བར་གནས་པའི་ཚོག་དང་བཅས་པ་མན་བདེའི་སྣང་བ་གསར་དོམ།

thugs-rje chen-po zhal bcu-gcig-pa dpal-mo lugs kyi sgrub-thabs smyung-bar-gnas-pa'i cho-ga dang bcas-pa phan-bde'i snang-ba gsar-dngom,

Tibetan digital reprint edition: TBRC in Volume 9 of Work W2623.

Location: 21 ff.

«Ритуал почитания Учителя» (Гуру-пуджа), Панчен-лама I, Лосанг Чокьи Гьялцен

ལྷ་མ་མཚོ་དཔའི་ཚོག་

bla ma mehod pa'i cho ga

Tibetan digital reprint edition: TBRC page 781 in Volume 1 of Work W9848.

Location: 26 ff.

«Ритуал трех основ»

གཞི་གསུམ་ཚོག་

gzhi gsum cho-ga

*Сутра «Белый лотос великого сострадания»*

mahākarunāpundarikasūtra

ལྷིང་རྩེ་ཆེན་པོ་བསྐྱེད་ཀྱི་པོ་ལོ་མངོ།

Tibetan digital reprint edition: In *bstan-'gyur (snar-thang)* TBRC in Volume 52

Location: vol.52, ff. 76r-187v.

*«Сутра Сердца»*

prajñāpāramitāhridaya

འབགས་པ་བཅོམ་ལྷན་འདས་མ་ཤེས་རབ་གྱི་བརྗོལ་ཏུ་བྱིན་པའི་ལྷིང་པོ་ལོ་མངོ།

'phags-pa bcom-ldan-'das-ma shes-rab kyi pha-rol tu phyin-pa'i snying-po

Tibetan digital reprint edition: In *bka'-'gyur (snar-thang)*.

Location: vol. 34, ff. 262v-264r.

*Сутра «Царь сосредоточения»*

samadhiraḥja-sutra

ཏིང་ངེ་འཛིན་རྒྱལ་པོའི་མངོ།

ting-nge-'dzin rgyal-po'i mdo / chos thams-cad kyi rang-bzhin mnyam-pa-nyid  
mam-par spros-pa ting-nge-'dzin gyi rgyal-po'i mdo

Tibetan digital reprint edition: In *bka'-'gyur (sde-dge par-phud, 127)*. TBRC  
W22084.55:3-342 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sun-  
grab partun khang, 1976-1979).

Peking 795, vols. 31-32; *sde-dge* 127, vol. da; Dharma, vol. 20.

Tohoku 4010.

*«Счастливая судьба: духовная биография ламы Цонкапы», Дже Цонкапа*

རྟོགས་བརྗོལ་འདུན་ལེགས་མ།

rtogs-brjod 'dun legs-ma

Tibetan digital reprint edition: TBRC Volume 1 of Work W19999. Location:  
p.164.

### **Список использованных словарно-справочных изданий**

Bod rgya tshig-mdzod chen-mo (Большой тибетско-китайский толковый  
словарь). – Изд-во: mi rigs dpe skrung khang, 1993. – 3294 с.

Dung-dkar tshig-mdzod chen-mo (Mkhas dbang dung-dkar blo-bzang phrin-las  
mchog gis mdzad-pa'i bod rig-pa'i tsh-g mdzod chen-mo shes bya-ba rab-gsal). –  
Beijing: Khrung go'i bod rigs dpe skrun khang, 2002.

Chandra Das. Tibetan-English Dictionary: *Compact Edition*. – New Delhi:  
Paljor Publication. Reprint, 2000. – 1354 p.

Tsepa Rigdzin. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology (*Revised  
and Enlarged Edition*). – Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives,  
1997. – 306 p.

## **ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ БЫТИЯ И СОЗНАНИЯ В БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ**

*Пацев Алесиян Атанасов*  
Центр буддийских исследований  
София, Болгария  
E-mail: patsev@abv.bg

В статье рассматривается специфика взаимоотношений и взаимозависимость между бытием, временем и сознанием в буддийской философской традиции. Уникальное онто-эпистемологическое «переплетение» идей о времени, бытии и сознании можно рассматривать как специфическую для буддийской философии психо-онтологию. Проводится параллель с близкими решениями в европейской философии.

*Ключевые слова:* буддизм, буддийская теория мгновения, темпоральные характеристики сознания.

## **TEMPORALITY OF BEING AND CONSCIOUSNESS IN THE BUDDHIST PHILOSOPHICAL TRADITION**

*Patsev Alesian Atanasov*  
Center for Buddhist Studies,  
Sofia, Bulgaria  
E-mail: patsev@abv.bg

The article deals with the specificity of relationships and the interdependence between being, time and consciousness in the Buddhist philosophical tradition. The unique onto-epistemological "interlacing" of the ideas of time, being and consciousness can be regarded as a psycho-ontology specific for Buddhist philosophy. A parallel is made with similar solutions in European philosophy.

*Keywords:* Buddhism, Buddhist theory of the moment, temporal characteristics of consciousness.

### **Буддийская концепция**

Специфика буддийской теории дхармы создает взаимозависимость между основными категориями буддийской философии, а именно: между бытием, временем и сознанием. Получается новое и уникальное онто-эпистемологическое «переплетение» идей времени, бытия и сознания в целостной буддийской доктрине. Можно даже говорить о своеобразном «триединстве» или «трехаспектности» этих идей. Это переводит категории бытия, времени и сознания из логики на уровень чисто онтологического синтеза.

Элементы (дхармы), как мы знаем, обладают способностью моментального появления и исчезновения. Новое проявление элемента (*дхарма*) всегда отличается от предыдущего, а это значит, что сам элемент всегда является новым и никогда не является тем же.

Между появлением и исчезновением элементов существует «бытийная пауза», которая может считаться как небытие или ничто. Истинное небытие должно прервать связь между элементами (новым и тем, который уже исчез) и, следовательно, не может иметь непрерывный поток (*сантану*). Для одного действительно непрерывного дхармического потока должна существовать какая-то форма связи между исчезающими и проявляющимися дхармами. Именно эта связь не может иметь основания в бытии. Имеются ли такие основания во времени?

Для буддистов время как субстанция или онтологическая реальность не существует. Оно, скорее, есть мыслительная конструкция. Мы сталкиваемся с формами этой мыслительной конструкции, одна из которых есть протяженность во времени, прежде всего, как продолжительность элемента-момента. Именно эта минимальная продолжительность, т. е. длительность момента, обуславливает общую цепь элементов-моментов, которые появляются и исчезают.

В соответствии с догматикой Сарваживады, все три вида дхарм (прошедшие, настоящие и будущие) являются реальными. Элементы прошедшего и будущего реальны, но не проявлены (недействительны непосредственно), а элемент настоящего и реален, и непосредственно действителен (проявлен).

Элемент является непосредственно действительным только как проявленный и непосредственно недействителен как непроявленный или исчезнувший, снятый. Целостная непосредственная действительность дхармического потока есть сам поток или процесс. А именно, он есть «проявленный» поток или непрерывный проявленный процес.

Время в данном случае не является ни измерением продолжительности процесса, ни длительностью элемента, а представляет собой бытие-процесс, дхармический поток, проявление которого есть сознание. Это, со своей стороны, делает бытие, сознание и время модусами общего дхармического потока, а сознание – его проявление. И бытие, и сознание, и момент не содержат в себе продолжительности, а, скорее, являются самой продолжительностью.

Поскольку общий дхармический процесс (как проявленный) сам по себе есть сознание, то и связь между элементами-моментами должна находиться в самом сознании. Эта связь есть в сохранении прошедшего временного модуса и его проявлении в настоящем временном модусе.

**Феномен осознания и самоосознания; присутствие прошедшего в настоящем как основа осознания и самоосознания**

Смысл появления осознания и самоосознания состоит в том, что оно всегда представляет собой «сознание» для прошедшего момента. Когда прошедший момент связывается с «настоящим моментом», он превращается в самодействительность и понятие о самом себе (самопонятие). Это не просто след в памяти, поскольку всякая память нуждается в осознании или, даже не будучи ясно осознанной, она нуждается в какой-либо форме проявления через сознание.

Если сознание переводит содержание прошедшего временного модуса на уровень настоящего, то тогда справедливо говорить об осознанной памяти в форме «Я». Наличие памяти в настоящем временном модусе создает не самосознание, а, скорее, самопонятие или «Я». В содержании понятия «Я» всегда включена его история в виде памяти о самом себе (понятия о самом себе). В самом осознании нет понятия о самом себе, поскольку не существует понятия вообще.

Первичный момент осознания лишен мышления, но при появлении мышления этот момент воспринимается как непосредственное «бытие сейчас» или непосредственное «сейчас». Со своей стороны, появление мышления всегда создает действительный прошедший временной модус, переводя содержание прошедшего в настоящее и создавая «Я».

С этой позиции, всякий психический процесс (и ощущение, и восприятие, и чувствительность, и мышление, и сознание) имеют в качестве своего предмета один объект, который уже «был», но никогда не «существует сейчас», в «непосредственном настоящем», в «бытии сейчас», независимо от того, что воспринимается и мыслится как непосредственно данный. Всегда существует «латентный период» осознания и самоосознания, который снимает непосредственное «сейчас». Это создает качественное различие между сознанием и другими психическими и ментальными элементами. Когда они связываются с сознанием в акте осознания, они связываются и с временным модусом прошедшего.

В абхидхармистской философии элемент, который является связующим между двумя моментами, называется «манас». Именно он сохраняет прошедший временной модус в настоящем. С позиции Васубандху, «элемент «манас» есть не что иное, как сознание о предыдущем моменте» [АК, 1, 18]. Вхождение предыдущего момента в настоящий есть единство и одновременность различных временных модальностей (моментов), которое само по себе является новым качеством, симультантной однокачественностью или сознанием. Таким же образом момент является основным элементом в построении сознания и в акте осознания.

### **Европейские параллели**

В целом, в западном представлении время рассматривается или с позиции субъекта как реляция с сознанием и его свойствами, или как нечто независимое, нечто, имеющее онтологическое бытие. Если время рассматривается с позиции реляции с сознанием, то часто рассматривается и с позиции свойств сознания.

Как направление и процесс, время связывается чаще всего с одной неменяющейся (неизменной) сознающей сущностью, по отношению к которой может существовать всякое изменение и, следовательно, действительны временные модусы (Августин, И. Кант, Й. Ремке). Но сама неизменная, сознающая себя сущность (субъект, «Я», душа), не создана временем, она онтологически независима от него, а связи с сознанием и осознанием, скорее, гипотетичны. Абсолютное бытие не связывается со временем. Оно вне времени. Бог вне времени. Он является его создателем. Время не существовало до сотворения мира.

Действительное прошедшее и действительное будущее, по Августину, существуют единственно как настоящее. «Если будущее и прошедшее существуют, я хочу знать, где они... Моего детства, например, уже нет, оно в прошлом, которого тоже уже нет, но, когда я думаю о нем и рассказываю о нем, я вижу его образ в настоящем, потому что до этого момента он жив в моей памяти» [Августин, Исповедь, кн. XI.XVIII, с. 222].

По традиции, идущей от Августина, временной является связь между душой и телом. Она выражается в непосредственном настоящем как действительность без протяженности и без бытийной продолжительности. Сама мысль о протяженности в настоящий момент разлагает его на прошедшее и будущее, т.е. настоящее есть

«неразложимый миг» и имеет, скорее, интеллигибельное бытие. Само по себе «измерение» и действительность времени, считает Августин, исходит от души. «Разве это не право моей души, которое признаешь и Ты, что она измеряет время?». «Существование времени происходит ради того, что оно направлено в будущее, а следовательно, всякая направленность в будущее есть и существование», – пишет св. Августин.

Принцип темпоральности сознания разрабатывался и в древнегреческой, и в современной европейской философии<sup>70</sup>. Поиск шел, скорее, в направлении идеи о времени как постепенном отдалении от субстанционального представления и вхождении во время сознания. По Хайдеггеру, этот поиск представляет собой переход от онтологического к онтического, или является просто «онтологическим отдалением». Основная заслуга в отдалении от субстанционального представления о времени в современной философии принадлежит Канту. После него поиск входит плотно в сферы сознания. Гуссерль определяет время как «темпоральное основание сознания», а сознание как «имманентную темпоральность».

Перед буддийской философией не стояла проблема отдаления от субстанциональности. Сам ее принцип является несубстанциональным. Темпоральность бытия и сознания вообще являются имманентными определениями буддийской дхармистской конструкции.

### **Присутствие прошедшего в настоящем**

Действительное присутствие прошедшего в настоящем в сознательных актах есть основа точки зрения Brentano. По его мнению, всегда, когда мы воспринимаем что-то, независимо от модальности анализатора, известный период восприятия остается как настоящее. «Ко всякому представлению присоединяется непрерывный ряд представлений, и содержание предыдущего (представления) воспроизводится таким образом, что момент прошедшего постоянно прикрепляется к новому представлению. Это продуктивный характер

---

<sup>70</sup> О моментах связи времени с душой (сознанием) говорится не только у Аристотеля и Августина, но и у Плотина. Его концепция о настоящем прошедшем как памяти и настоящем будущем как мыслях, надеждах и страхах есть также восприятие прошедшего и будущего с позиции настоящего и как настоящего.

фантазии. Это единственный случай, где она создает новый момент в представлении, а именно – временной момент. Таким образом, в сфере фантазии мы открываем источник представления о времени»<sup>71</sup>.

Гуссерль также подчеркивает невозможность сознания о настоящем времени освободиться от прошедшего. Эта «несвободность» или «детерминация» состоит в том, что прошедшее направляет сознание в определенном направлении. В этом направлении или направлении к настоящему от прошедшего оказывается влияние и на идею о реальности. Гуссерль пишет, что «прошедшее есть истинная реальность», бесспорно понимаемая как акт направляемости<sup>72</sup> или как акт «детерминированности» настоящего. Это ориентации сознания. Именно в них Гуссерль видит разделение модусов времени на настоящее, прошедшее и будущее, т. е. «они не определяются понятием *время*, а наоборот, время раскрывается посредством первичных ориентаций сознания». Комментируя или, точнее, анализируя концепцию Brentano, Гуссерль постоянно подчеркивает эту невозможность настоящего освободиться от прошедшего. «Когда слышится новый звук, предыдущий еще не совсем исчез. В противном случае мы были бы неспособны различить отношения между звуками, которые следуют один за другим. Каждое мгновение давало бы только один звук, даже промежуточный отрезок времени между нотами. Таким образом, мы воспринимаем мелодию. В то же время звуковые представления в сознании не остаются в том же виде. Если бы они оставались без изменения, мы бы не могли воспринимать мелодию» [1994, с. 168].

По мнению Гуссерля, трансцендентальное «Я» конструирует как самого себя, так и собственные временные модусы<sup>73</sup>, а также и другие их «Я» (интерсубъективность, «мы», «они», и пр.). В конструировании «Я» у других присутствует как феномен их реального существования (интерсубъективности), так и онтическая и онтологическая «Я»-реальность в целом. Сконструированные трансцендентальным «Я»,

---

<sup>71</sup> Brentano, цит. по: Гуссерль. Феноменология внутреннего сознания времени, с.6.

<sup>72</sup> Следует иметь в виду содержание, которое вкладывает Гуссерль в переживание времени, с одной стороны, и восприятие его – с другой.

<sup>73</sup> Имеется в виду прошедшее «Я» как что-то «наиболее видимое»: его непосредственность и продолжительность, а также и «то, что оно еще не наступило».

другие «Я» обладают действительной реальностью до тех пор, пока трансцендентальное «Я» конструирует и самого себя в качестве временных модусов своего собственного существования. Приведем один небольшой отрывок из рассуждений Гуссерля:

«Это может быть понято как исходящее от трансцендентального толкования воспоминания. Мы уже поняли, что воспоминанию в прошедшем принадлежит одно прошедшее «Я». В то же время, когда действительное (*originales*) «Я» есть «Я», которое актуально присутствует и к которому относится также воспоминание в качестве присутствия переживания... Следовательно, актуальное «Я» совершает действие, в котором оно конструирует измененный модус самого себя как сущности (модус пройденности). Исходя из этого можно проследить, как актуальное «Я» постоянно, перетекая в настоящее, конструирует самого себя как продолжительность своих прошедших состояний (*Vergang Enkheiten*) в самовремени (*Selbstzeitigung*). Таким же образом актуальное «Я», текущее в текущей первичной сфере, конструирует в самом себе нечто другое как другое» [Хуссерл, 1996, с. 256].

Анри Бергсон также делает акцент на прошедшем, которое конструирует и общее восприятие, и самовосприятие. В книге «Материя и память» он пишет: «Наше восприятие, хотя оно и мгновенно, состоит из несметного множества припомненных элементов и, собственно говоря, всякое восприятие уже есть память. Практически мы воспринимаем только прошедшее, поскольку чистое настоящее есть неуловимое продвижение в прошлое, разрушающее будущее» [Анри Бергсон, 1999, с. 154].

Кроме того, Бергсон рассматривает и другую временную модальность – будущее и его сохранение в одновременности продолжения. Так, в книге «Материя и память» читаем: «Но реальное конкретное прожитое настоящее, то, о чем говорю, когда говорю о моем восприятии в настоящий момент, должно обладать продолжительностью. Где все же находится эта продолжительность? По эту или по ту сторону относительно математической точки, которую я определяю идеально, когда думаю о настоящем миге. Очевидно, что это находится по эту и по ту сторону одновременно, и то, что мы называем «мое настоящее», в одно и то же время занимает территории и от «моего прошедшего», и от «моего будущего». Во-первых, от «моего прошедшего», поскольку

ку момент, о котором я говорю, уже далек от меня, во-вторых, от «моего будущего», потому что к будущему наклоняется этот момент и к будущему стремится, а если бы я мог остановить это неделимое настоящее, этот исключительно малый момент кривой времени, он бы показал направление в будущее. Следовательно, необходимо психологическое состояние, которое называется «мое настоящее», чтобы было одновременно восприятие близкого прошедшего и направление к близкому будущему» [Анри Бергсон, 1999, с. 154].

Невозможно не заметить «поразительного сходства» между буддийским учением о сознании и точкой зрения Бергсона. Щербатской также пишет: «Нам кажется, что одно душевное состояние сменяется в нас другим, но, прежде всего, всякое душевное состояние есть уже прошедшее. Нет такого состояния, которое будет действительно длящимся. Если душевное состояние перестало изменяться, то его бытие перестало продолжаться. Душевное состояние как длящееся есть создание нашего воображения. Вместе с тем, наше воображение создает некоторый неподвижный субстрат, основу в образе души, на фоне, на котором отдельные мысли, желания и чувства являются как бы меняющимися одно с другим. В действительности этот субстрат, эта душа, это “Я” есть не реальность, а просто условный знак» [цит. по: Там же].

Буддийская доктрина допускает переливание временных модальностей не только в становлении сознания, но и в становлении его «опор». Поскольку «индрия» связана с «манасом», она также могла бы быть отнесена к предшествующему моменту. Как известно, «индрия» есть возможность создания той субъективности, которая служит опорой ощущению. Ее опора – это единство различных временных модальностей. Таким же образом, единство и одновременность различных временных модальностей есть субъективная идея. В бытии существует моментное проявление дхармы (*дхармалакшана*) без продолжительности, т. е. без временной протяженности. Субъект имеет в самом себе «временную протяженность» как сохраненный предшествующий момент. Субъект «существует» благодаря «манасу», который его создает как временную протяженность, т. е. как сохранение предшествующего момента в настоящем. Следовательно, субъект не имеет оснований в одном бытии как моментном проявле-

нии, а только в одновременности этого проявления. Субъект не зависит от онтологической сущности бытия. Он имеет отношение к проявленной «бытийной множественности», а не к «бытийной сущности», а также и к временной стороне проявления. Поэтому он представляет собой и своеобразную иллюзорность.

В акте осознания временной момент есть знание о прошедшем. С другой стороны, само знание как «временные» или, скорее, «бытийные» координаты является всегда чем-то бывшим ранее, т. е. прошедшим. В обычной жизни мы постоянно сталкиваемся с прошедшим знанием в виде прошедшего времени непосредственного восприятия, непосредственного ощущения и мышления. Мы знаем, что как время непосредственность не существует (ни как восприятие, ни как мышление), поскольку требуется ее непосредственное действительное «сейчас». Непосредственность одного восприятия или ощущения, или мысль «сейчас», должна быть всегда прошедшим, «тем, что когда-то было», потому что всегда существует сетивный или мыслительный латентный период от акта восприятия, мысли или ощущения до непосредственной уверенности субъекта. Но, в сущности, то, что создает непосредственное «сейчас» или «перед», есть знание. В целом, это знание о латентном периоде ощущения, восприятия и самого мышления.

### **Время сознания**

Независимо от того, что в буддизме время не существует реально, само раскрытие теории о дхарме есть и раскрытие идеи о времени, как аспекте общего дхармического потока. В этом раскрытии идея о времени создает свою собственную проявленную действительность, как элемент осознания и как элемент вообще (дхарма).

Феномен осознания связан не только с временем, но и с особенностью его направления, «стрелой времени». Связь с направлением времени создает одно базовое состояние сознания, «изоморфное» на этом направлении. С законами, которые не только связаны с этим направлением (от прошедшего через настоящее к будущему), но и, в известном смысле, являются и самим этим направлением. Направление времени предопределяет и основные логические законы, которые входят как в сущность мышления, так и сознания. Время и как направление, и как временные модусы вплетено в сознание и в «ткань» мышления, а последнее, со своей стороны, удивительно напоминает

идею о времени. Различие здесь в том, что представление о направлении времени не может измениться, а мышление может изменить это направление. Оно способно возвращаться к своей причине и приобретать знание о причинно-следственном законе и о движении закона<sup>74</sup>, а следовательно, своеобразным путем входить в будущее.

Как пространство (*акаша*), так и время (*кала*), участвуют в создании законов сознания и мышления, поскольку присутствуют в общем дхармическом потоке. Ментальное пространство (*диши*) и ментальное время (*абхван*) имеют сущностное значение для мыслительного слияния с идеей о причинно-следственной взаимозависимости. Именно мыслительное время связано с идеей о причине вещей и изменении направления. Думая о причине вещей, мышление возвращается обратно. С другой стороны, оно превращается в идею о времени, осознавая акт этого возвращения и сохраняя знание об этом возвращении.

В соответствии с буддийской космологией, в мире «неформ» (*арупа-дхату*) исчезают некоторые элементы, создающие сетивные координаты пространства (*акаши*). В общем дхармическом потоке исчезают и некоторые элементы, создающие координаты времени.

Это могло бы произойти и в нашем чувственном мире (*камалоке*). При условии, что исчезнет возможность, чтобы движение осознавалось, может не осознаваться и течение времени – «стрела времени». Если другие элементы сохранены, то тогда будет осознаваться единственно «продолжительность».<sup>75</sup> Это чаще всего происходит при некоторых особенных состояниях сознания. Таким «наиболее особенным» является состояние истинного философского рассуждения и размышления. До истинных идей можно достичь в одном своеобразном «ментальном безвременье». Чем глубже и вернее мыслительная идея, тем менее она зависима от времени. Ментальное безвременье есть и состояние высших форм медитации. Существуют и другие

---

<sup>74</sup> Под «предвидением закона» имеется в виду не только логический аспект. «Предвидение закона» может представлять собой и конструкцию эмоции, воображения, смыслового определения и пр.

<sup>75</sup> Чтобы осознать «продолжительность» как идею о времени, необходимо, чтобы мышление отделилось от себя самого, чтобы «воспринять» саму продолжительность. Следовательно, это, прежде всего, наличие мышления и возможности, чтобы мышление воспринимало ощущаемую протяженность «продолжительности».

состояния. Например, в состоянии сознания перед смертью также возможно своеобразное исчезновение времени. В сущности, исчезает изменение, «число времени». Исчезновение изменения и оставление «продолжительности» есть временная бескрайность. Исчезает идея о границе, которая является основанием изменения. Это говорит о том, что сама «продолжительность» времени достигает бескрайних параметров, и в этой бескрайней «продолжительности» время, которое мы знаем как содержащее в себе самом модусы прошедшего, настоящего и будущего, исчезает.

Исчезновение идеи о границе<sup>76</sup> есть исчезновение изменения как временного представления сознания. Остается «продолжительность», которая должна иметь бескрайние корреляты в ощущении. А это в различных мыслительных интерпретациях может быть и один бескрайний ужас, и одна бескрайняя боль или одно бескрайнее бытие сознания как продолжительность, именно потому, что в нем отсутствует идея о границе. Эта бескрайность может быть на основе другого времени, именно другого, а не простого психического времени (*абхвана*), которое содержит в самом себе различные скорости состояний как переживание, но сохраняет и свойственную «физическому» или сетивному времени идею о границе. Подобное состояние сознания может называться адовым состоянием.

Исчезновение элементов изменения и «места» не затрагивает сущности теории мгновенности. В данных состояниях сознания может отсутствовать ощущение места, движение времени, «стрела времени», изменение, различие и пр. Это изменяет целостное логическое поле мышления, самопонимания – «Я», а также и спектра сознания. Но само изменение происходит в элементах сознания, а не в его принципе. Принцип – это сама теория мгновенности.

Создавая это учение, Будда имел в виду именно вечное изменение или те первичные законы, которые позднее разовьются в теорию моментов. Теория мгновенности есть не только учение о времени, но и учение о бытии, и учение о существовании.

#### Литература

Августин. Изповед, кн. XI. XVIII. – С.: Народна култура, 1993. – 315 с.

---

<sup>76</sup>Если использовать буддийскую терминологию, это есть исчезновение элемента, который создает границу в потоке элементов сознания.

- Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны. – М., 2000. – 798 с.
- Антонио Дамасио. Изграждане на съзнателния мозък. – С.: Изток Запад, 2014. – 381с.
- Анри Бергсон. Творческа еволюция. – С.: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1996. – 331 с.
- Анри Бергсон. Материя и памет. – НБУ, 1999. – 268 с.
- Анри Бергсон. Интуиция и Интелект. – С.: ЛИК, 1994. – 198 с.
- Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Разд. I: Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов; раздел II: Индриянирдеша, или Учение о факторах доминирования в психике / пер. с санскр., введ., комент. и реконстр. системы Е. П. Островской, В. И. Рудого. – М., 1998. – 610 с.
- Васубандху, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) разд.первый: Анализ по классам элементов / перев. с санскр., введ., комент., ист-филос., исслед. В.И. Рудого. – М., 1990. – 318 с.
- Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени. – М.: Гнозис, 1994. – 162 с.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999.
- Ерих Фрауваалнер. Антология на будистката философия. – С.: Евразия, 1995. – 334 с.
- Камбуров Иван. Представата за съзнанието и «Аза» в Махаянисткия будизъм. – Сп. Индия в българската наука, 1997.
- Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания, территория будущего. – М., 2007. – 454 с.
- Пацев А. Будисткото учение за анатмана (не-душата). – С.: Пропелер, 2012. – 240 с.
- Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 445 с.
- Хусерл Edmund. Увод във феноменологията. – С.: Евразия, 1996. – 320 с.
- Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука, 1988.
- De Silva L.N. The Problem of the Self in Buddhism and Christianity / Foreword by John Hick. – Delhi, 1982.
- Encyclopaedia of Indian Philosophies. Vol. 7. – Delhi, 1998.
- Hobogirin, Dictionnaire encyclopedique du Bouddhisme. – Tokyo, 1931.
- International Encyclopedia of Buddhism. – Delhi, 1996.
- Paul D. Philosophy of Mind in Sixth-Century China: Paramartha Evolution of Consciousness. – Stanford: Stanford University Press, 1984.
- Scherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol.II. – Leningrad, 1932.
- Scherbatsky Th. The soul theory of Buddhist. – Delhi, 2003. – 103 p.
- The Abhidhamma Philosophy or the Psyche-Ethical Philosophy of early Buddhism, vol. 1. – Delhi, 1982.

## **ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕРМИНОЛОГИИ И ТЕОРИИ ТИБЕТСКОЙ МЕДИЦИНЫ**

*Путьшева Наталья Валентиновна*

кандидат культурологии, научный сотрудник лаборатории волновой диагностики живых систем Института физического материаловедения Сибирского отделения Российской академии наук,  
г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6 а.  
E-mail: pnat13@rambler.ru

Работа дает краткий анализ особенностей основных терминов индо-тибетской системы «великих элементов», (это пять базовых дхарм – *земля, вода, огонь, ветер, пространство*), выявляя семантику этих терминов и 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 сложной иерархической смысловой структуры терминов системы «великих элементов» позволяет прийти к заключению, что использование этой системы дает возможность интерпретировать тексты, описывающие феномены разных уровней реальности. Это делает ее продуктивным методом представления знаний в буддийском учении.

*Ключевые слова:* буддийская философия, система «великих элементов», три уровня смысла, смысловая матрица, прагматика текста.

## **THE PROBLEM OF THE INTERPRETATION OF THE TERMS AND THE THEORY OF TIBETAN MEDICINE**

*Pupysheva Natalia Valentinovna*

CSc in Cultural Studies, Scientific Associate, Laboratory of Wave Diagnostics of Living Systems of Institute of Physical Material Science of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences,  
Ulan-Ude, Sakhyanovoi Street, 6A, Russia  
E-mail: pnat13@rambler.ru

The paper 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*) or five basic dharmas. This investigation makes it possible to reveal the specific features of the semantics of these terms that are examined, 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 in the system of five elements (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.

*Keywords:* Buddhist philosophy, system of “great elements”, three levels of meaning, conceptual matrix, pragmatics of the text.

Тибетский буддизм в течение нескольких столетий был тем религиозно-философским учением, которое формировало культуру народов, населявших регионы России, – бурят, тувинцев и калмыков. Тибетская медицина (Sowa Rigpa – тиб. наука врачевания) была частью северного буддизма, распространенного в этих регионах, и таким образом она стала для этих этносов «народной медициной». Тибетская медицина от многих народных медицинских традиций отличается тем, что так же, как аюрведа и как китайская медицина, она имеет четкую теоретическую основу, оформленную в классических трудах [Чжуд-ши, 2001; Дэсрид Санчжай-чжамцо, 2014]. Теоретическая основа тибетской медицины кардинально отличается от научной основы современной западной медицины, потому что те же феномены определяются и классифицируются в этих традициях по-разному, поскольку «частное современной медицины вытекает из признания иного общего, чем то, которое признается всеми отраслями знаний и наук Тибета» [Пупышев, 1993, с. 26]. Основное различие между этими науками лежит в философско-мировоззренческой плоскости, поскольку основаны эти разные медицинские традиции на разных картинах мира.

Понимание языка тибетской медицины, как и всего буддийского учения, требует изучения символики системы «великих элементов» (*махабхут* – санскр. mahabhūta, тиб. ‘byung pa chen po, – то есть «великих проявлений»), которое ведет исследователя к анализу как онтологической, так и гносеологической составляющей 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. Классическая абидарма определяет смысл «великих элементов», который стал инвариантным, то есть стал смысловой матрицей этих терминов: *земля* (тиб. sa) – крепость, сопротивление разрушению, *вода* (тиб. chu) – осуществление связи,

*ветер* (тиб. *rlung*) – движение, *огонь* (тиб. *me*) – разрушение и доведение до созревания [Васубандху, 1980, с. 19–20]. Базовыми терминами тибетской медицины – ветер (тиб. *rlung*), желчь (тиб. *mkhris*) и слизь (тиб. *badkan*) – обозначены представления о пяти элементах на уровне физиологии [Чжуд-ши, 2001, с. 49].

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 (тиб. *ming*), речевая (тиб. *tshig*) и смысловая (тиб. *don*) функции слова-знака (тиб. *brda-yig*). На уровне текста в целом, тибетское языкознание имеет такие понятия, как «план выражения» (тиб. *brjod-byed*) и «план содержания» (тиб. *brjod-bya*) текста, отмечается возможность реализации на практике содержания текста, иными словами, реализации истинного смысла (тиб. *nges-don*) всего текстового материала [Пупышев, 1993, с. 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 закодированную информацию о миропонимании буддизма, о целостной модели буддийских представлений о реальности. Истинный смысл «великих элементов», выявляемый через прагматику текста, можно обнаружить 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 «великих элементов», практически универсальны. Из этого делается вывод, что система «великих элементов» является методологическим принципом представления знаний в буддийском учении.

Так три уровня смысла «великих элементов» можно представить следующим образом.

1. *Буквальный смысл* представлен лексическим значением слов, обозначающих репрезентативные вещества физического уровня – *земля*, то есть почва, вещество земли; *вода* – H<sub>2</sub>O; *воздух*, которым дышат; *ветер* – движущийся воздух; *огонь* – пламя, плазма.

2. *Словестный смысл* – инвариантный смысл, данный этим терминам в абидарме, 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 «великих элементов» в том или ином контексте, что составляет прагматику текста.

Каков, например, может быть истинный смысл элемента *земля*? Проследим его через прагматику текстов, где встречается смысловая матрица этого термина [Пупышева, 2010, с. 82–91].

*Физический уровень* – все твердое, прочное.

*На атомарном уровне*: прочность атома создается *силами всех махабхут*, когда центробежные силы (*огонь*) уравниваются 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» [Дандарон, 1995, с. 66]. 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*: элемент *земля* в организме – это 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. *Земля* – 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, сохраняющее 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 возмож-

ность 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*) [Чжуд-ши, 2001, с. 49].

Подобным образом можно описать и остальные «великие элементы». 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 [Пупышев, 1993, с. 26]. 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.

*Примечание.* Определенную сложность представляет восприятие реалий тибетской медицины для западных врачей. Остается непонятной тонкая анатомия каналов, описанная в классических текстах, таких как «Вайдурья Он-бо» [Дэсрид Санчжай-чжамцо, 2014, с. 100–127] и в текстах ваджраяны [Dpal-rdo-rje-'jigs-byed]. 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, с. 115] оспаривает это положение многовековой традиции тибетской медицины на том основании, что анатомия сердца и кишечника одинакова у женщин и у мужчин. Однако сведения ваджраяны о тонкой анатомии каналов говорят о небольшом повороте сердца у женщин по сравнению с сердцем мужчин [Дэсрид Санчжай-чжамцо, 2014, с. 931]. Существуют попытки перенести материалистическое понимание медицины на реалии тибетской буддийской медицины, однако, этот путь не плодотворный. Тонкая анатомия каналов не выявляется через материалистический взгляд на анатомию человеческого тела. Однако тем, кто занимается акупунктурой, тонкая анатомия каналов, как и меридианы акупунктурных точек, представляются совершенно реальными феноменами, рефлекторно связывающими разные точки, органы и системы организма в функциональную целостность.

Полемизировать на эту тему мы не будем, так как тексты ваджраяны являются тайными, и это практически ничего не даст, кроме бездоказательных рассуждений. 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

Васубандху. Абхидхармакоша. Гл. 1 и 2 [текст] / Васубандху; перевод Б. В. Семичева, М. Г. Брянского. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1980. – 391 с.

Восточная медицина. Учебник / В. А. Тарнуев [и др]. – Улан-Удэ: Издательство ГБУЗ РЦМП МЗ РБ, 2014. – 440 с.

Дандарон Б. Д. Черная тетрадь [текст] / Б. Д. Дандарон. – СПб.: Изд-во «Дацан Гунзэчойнэй», 1995. – 96 с.

Дэсрид Санчжай-чжамцо. Вайдурья онбо (Гирлянда голубого берилла): комментарий к «Чжуд-ши» – украшению учения Царя медицины / Дэсрид Санчжай-чжамцо; пер. с тибетского, примеч., 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; Вост. лит., 2014. – 1286 с.

Пупышев В. Н. Тибетская медицина: язык, теория, практика [текст] / В. Н. Пупышев. – Омск; Улан-Удэ, 1993. – 205 с.

Пупышева Н. В. Система «великих элементов» в буддийской культуре / Пупышева Н. В. – Улан-Удэ: Из-во БНЦ СО РАН, 2010. – 226 с.

«Чжуд-ши»: Канон тибетской медицины [текст] / 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 тибет., предисл., примеч., указ. Д. Б. Дашиева. – М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2001. – 766 с.

Dpal-rdo-rje-'jigs-byed-lha-bcu-gsum-gyi-kyed-rim (Стадия Порождения Тринадцати божеств Славного Ваджрабхайравы). Mns. (Из личного архива Н. В. Пупышевой). На тиб. яз.

## **КРОССКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД К ИНТЕРПРЕТАЦИИ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ<sup>77</sup>**

*Урбанаева Ирина Сафроновна*

доктор философских наук, главный научный сотрудник  
отдел философии, культурологии и религиоведения  
Института монголоведения, буддологии и тибетологии  
Сибирского отделения Российской академии наук, г. Улан-Удэ  
E-mail: urbanaeva.imbt.ru

Автор статьи рассматривает причины выделения из сравнительной философии кросскультурного философского подхода и идею Джея Гарфилда о его применении в буддологии; представляет собственную позицию относительно кросскультурной интерпретации буддийской философии в сравнении с учениями Витгенштейна и Гуссерля.

*Ключевые слова:* евроцентризм, компаративистика, скептицизм, мадхьямика, тибетский буддизм, пустота, реификация, истинное существование, Путь, диалогическая герменевтика

## **A CROSS-CULTURAL APPROACH TO THE INTERPRETATION OF BUDDHIST PHILOSOPHY**

*Urbanaeva Irina S.*

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow  
Department of philosophy, culture, and religion studies,  
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch  
of the Russian Academy of Science, Ulan-Ude, Russia  
E-mail: urbanaeva@imbt.ru

The author considers the reasons for distinguishing a special cross-cultural philosophical approach from the comparative philosophy and Jay Garfield's idea of its application in Buddhist studies; presents her own position on the cross-cultural interpretation of Buddhist philosophy in comparison with the teachings of Wittgenstein and Husserl.

*Keywords:* Eurocentrism, comparative studies, skepticism, Madhyamika, Tibetan Buddhism, emptiness, reification, true existence, Path, dialogical hermeneutics.

---

<sup>77</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)»

В философской буддологии сложилась теоретико-методологическая традиция интерпретации буддийских доктрин с использованием западного философского инструментария. Это произошло в России и на Западе во многом под влиянием работ Ф. И. Щербатского, его историко-философского сравнительно-интерпретирующего подхода, и изучение буддийской философии постепенно стало частью сравнительной философии. Справедливости ради надо сказать, что ориентация на обнаружение параллелей между буддийской и западной философией, характерная для Ф. И. Щербатского и его последователей, не была проявлением европоцентризма. Как раз наоборот, Ф. И. Щербатский и в еще большей степени О. О. Розенберг стремились освободиться от влияния европоцентризма при философском изучении буддизма и дать такую презентацию буддийской мысли, чтобы люди западной культуры восприняли ее как столь же достойное и великое наследие человечества, как и философия Запада.

Для подхода Ф. И. Щербатского, в отличие от господствовавшего в классической буддологии текстологического подхода, был характерен перенос центра внимания на логико-эпистемологическое наследие. Философские идеи буддизма были им обнаружены и проанализированы с компаративистских позиций – с использованием учений Канта, Гегеля, Бергсона в качестве ключа к интерпретации. В результате буддийская философия предстала, по словам В. К. Шохина – автора монографии «Ф. И. Щербатский и его компаративистская философия» [Шохин, 1998], «своего рода философской предшественницей Канта, Гегеля, Брэдли, Бергсона, Рассела и других классиков западной мысли, способной вступить в серьезный диалог с самой современной философией и в значительной степени обогатить ее» [Там же, с. 10]. Такой подход делал ее в восприятии западных интеллектуалов «автоматически респектабельной», как выразился исследователь философии Нагарджуны и специалист по сравнительной философии Эндрю П. Так [Tuck, 1990, p. 47]. Открытие Ф. И. Щербатским «буддийского кантианства» подвигло ряд западных логиков (Д. Инголс, Ф. Сталь и др.), а также индийских историков философии на дальнейшие компаративистские изыскания. Ф. И. Щербатский для его индийских последователей (Р. Санкритьяна, Д. Шастри) – это «гуру, открывший самим индийцам буддийскую философию» [Шохин, 1998, с. 9].

Ф. И. Щербатской продемонстрировал на примере логико-эпистемологических параллелей плодотворность сравнительного метода при философском изучении буддизма и положил начало традиции интерпретирующего философского перевода-реконструкции, когда западная философская терминология используется в качестве метаязыка интерпретации. Именно его интерпретация философии буддизма, особенно учения Нагарджуны, основанная на сравнительном методе, имела, пожалуй, самое большое влияние на западные философские исследования буддизма. Речь идет о предложенной Ф. И. Щербатским «кантианской» интерпретации буддийской философии применительно к йогачаре. Он дал трактовку ее философского воззрения в духе оппозиции феноменального и ноуменального. Этот подход Ф. И. Щербатского к йогачаре известен историк индийской философии Т. Мурти распространил на мадхьямику [Murti, 1955]. «Кантианская» интерпретация мадхьямики стала одним из основных направлений освоения Западом философии Нагарджуны.

В последние десятилетия в результате более глубокого знакомства западных буддологов с письменным наследием и живой традицией тибетского буддизма они все лучше понимают неудовлетворительность позиции философской буддологии в системе современной философской науки в целом и ее историко-философской отрасли, когда буддийская философия продолжает оставаться на периферии философского *мэйнстрима*, в основном как объект изучения, а не как равноправный участник мирового философского дискурса, а сравнительная философия сохраняет евроцентристский инструментарий и евроцентристские теоретико-методологические предпосылки. На фоне этого общего состояния сравнительной философии, уязвимого для многосторонней критики, и появилась тенденция кросскультурного изучения буддийской философии.

Кросскультурные исследования как научный метод – это разработанный в антропологии и смежных гуманитарных науках подход, ориентированный на изучение социального поведения и культурных различий на основе полевых данных разных этнокультурных общностей, выполняемый, в отличие от сравнительных исследований, с использованием широкой выборки. Этот метод получил в особенности широкое применение в культурной антропологии и психологии. В последние десятилетия сторонники развития метафилософии и

глобальной философии на основе «западно-восточного синтеза», который, по их мнению, в условиях «бесконечного кросскультурного диалога-полилога» необходимо осуществлять на основе равноправного диалога Запада и Востока, продвигают методологию кросскультурных исследований и идею формирования «кросскультурной рациональности» также применительно к философии [Колесников, 2004; Фахрутдинова, 2011].

Идею применения кросс-культурного метода в исследовании буддийской философии одним из первых выдвинул известный тибетолог и буддолог, профессор Джей Л. Гарфилд, являющийся также специалистом в области философии сознания, когнитивных наук, эпистемологии, метафизики, философии языка, этики и герменевтики. Это было сделано им в контексте критики философского евроцентризма и аргументов о необходимости диверсификации в философии: он предложил применить кросскультурный метод в философии в целях сравнительного изучения буддизма и западной философской традиции как *равноправных сторон*, и эта попытка преодоления евроцентристских издержек в философском изучении буддизма представляет особый интерес, тем более что идейным партнером Гарфилда в развитии этого философского подхода выступает авторитетный тибетский профессор, досточтимый геше Нгаванг Самтен, много лет возглавляющий Центральный университет высшей тибетологии (CUTS, Сарнатх, Индия) и являющийся одним из наиболее квалифицированных специалистов в области буддийской философии, хорошо знакомым также с западной философской традицией.

Главной причиной того, что Джей Гарфилд называет свой метафилософский подход к изучению буддийской философии – мадхьямики (Нагарджуна) и читтаматры (Асанга, Васубандху) – в контексте сравнения с философскими идеями ряда западных мыслителей (Пиррон, Секст Эмпирик, Юм, Беркли, Кант, Витгенштейн, Шопенгауэр) не сравнительной философией, а кросскультурной философией, является то, что «в последнее время сравнительная философия пользуется заслуженно плохой репутацией» [Garfield, 2002, p. 152]. При этом он ссылается, в частности, на мнение таких авторитетных авторов современности как А. Кляйн, А. Такк, Дж. Ларсон и Э. Дойч [Klein, 1995; Tuck, 1990; Larson and Deutsch, 1989]. Слишком часто, по его мнению, компаративистика действует «как рычаг ориентализма в

самом уничижительном смысле этого термина<sup>78</sup>, как присвоение знаний западных ученых о не-западных традициях с последующим бесправием их не-западных коллег». «Более того, – продолжает Гарфилд, – сравнительная философия часто привносит такие герменевтические и философские методы в изучение не-западных текстов, которые преуспевают в искажении или просто упускают из виду значимость этих текстов или их утверждений и аргументов в контексте их родной культуры» [Garfield, 2002, p. 152]. И, конечно же, сравнительная философия, как правило, использует западные «интерпретирующие линзы» и стандарты для сравнения. И это также служит причиной того, почему Гарфилд называет свой метафилософский подход не сравнительной, а кросскультурной философией.

Таким образом, идея кросскультурной философии применительно к изучению буддизма кроется, прежде всего, в стремлении философов-буддологов создать теоретико-методологические предпосылки для того, чтобы философский Запад смог понять буддийскую философию без предвзятости, неизбежной при использовании западного «объектива». Предвзятость Запада, или «европейскость»<sup>79</sup>, в отношении буддизма обусловлена помимо традиционного чувства интеллектуального превосходства над остальным миром тем, что буддизм видится большинству западных людей не в своей универсальной форме как мировая философия, имеющая всеобщее значение, а, скорее, как национальная или региональная религия и духовная традиция. Буддийских философов по-прежнему не слышит большинство западных мыслителей. И это – такого же порядка феномен, как тот, когда мы, россияне, говорим, что «на Западе нас не слышат» [Павлов-Пинус, 2015, с. 145]. Почему нас не слышат? По мнению К.А. Павлова-Пинуса, чтобы быть услышанным Западом и, следовательно, войти в контекст философской «мировости», нам «нужно предъявить логическую форму своей культуры, своего понимания принципов общежития, своего образа мыслей» [Павлов-

---

<sup>78</sup> Очевидно, имеется в виду тот смысл ориентализма, который был подвергнут критике Э. Саидом, а именно, ориентализм как выражение системы интеллектуального превосходства Запада над Востоком [Саид, 2006].

<sup>79</sup> Термины «европейскость» и «мировость» как культурные концепты использует К. А. Павлов-Пинус [Павлов-Пинус, 2015].

Пинус, 2015, с. 146]. С этой точки зрения, вероятно, то, что именно исследование логико-эпистемологического наследия буддизма вызывает к себе на Западе наибольший интерес, отвечает этой общей закономерности включения «незападного», «не-европейского» интеллектуального материала в «европейский», «западный» и, следовательно, «мировой» философский контекст и в кросскультурные сети философии. Логико-эпистемологическая составляющая буддийской философской традиции служит, если исходить из этого представления, в наибольшей степени целям ее трансляции – перевода, адаптации и распространения, а также философской интерпретации в чужеродной социокультурной среде. Однако на примере исторического распространения буддизма в Китае мы можем видеть, что отнюдь не логика и эпистемология буддизма явились основным направлением освоения буддизма. Первоначально главным фактором трансляции буддизма в Китае служило кажущееся его сходство с традиционными китайскими представлениями – даосскими и в меньшей степени – конфуцианскими. Что касается Европы и в целом Запада, то, хотя логика и эпистемология буддизма здесь в наибольшей степени вызывают интерес со стороны философов, нельзя утверждать, что благодаря освоению этой составляющей буддизма западными философами удастся освоить по-настоящему содержание буддийской философии. Сравнительная философия, в рамках которой ведутся логико-эпистемологические исследования буддизма, ныне подвергается разносторонней критике. Поэтому понятно, что со стороны западных исследователей буддизма идет поиск более адекватных методов изучения его философии в кросскультурном контексте.

Большинство компаративистских работ в соответствии с классическим историко-философским подходом к изучению буддийской философии исходит из предположения, что собственно философское содержание буддизма посвящено рассмотрению тех же проблем, что и западная философия, и что оно может быть вычленено из буддийского полиморфизма как нечто относительно самостоятельное. Исследователи, как правило, акцентируют внимание на сравнении буддизма с западными философскими учениями, главным образом, в аспекте эпистемологии и логики и реже – в аспекте онтологии. В отличие от них, Джей Гарфилд утверждает: «Этические проблемы занимают центральное место в буддийской философии, и это

представляло бы трудность, вело бы к ошибочному прочтению и даже извращению буддийской метафизики и эпистемологии, если изучать их без внимания к этической стороне традиции» [Ibid].

Что же в наибольшей степени характерно для кросскультурной интерпретации буддийской философии, которую предлагает Гарфилд? Это, на мой взгляд, акцентирование сходства буддийской философией со скептическим направлением мысли в западной философии, усматриваемого в терапевтической функции сравниваемых традиций. По мнению Гарфилда, мадхьямака и европейские скептические идеи, начиная с античного скептицизма, представленного Секстом Эмпириком, выполняли одинаковую функцию терапии ума. С указания этого сходства начинается его эссе «Epochānd bhūta» в книге «Empty Words». Заметим, что это очень ценное наблюдение. Оно подводит к пониманию, что так же, как скептицизм Секста Эмпирика (II в.) не был «нигилистической атакой на нашу когнитивную жизнь, а, скорее, как он подчеркивал это посредством медицинских метафор, был формой философской терапии, призванной излечить нас от когнитивных и эмоциональных недугов, порожденных экстремальными метафизическими, моральными или эпистемологическими позициями» [Garfield, 2002, p. 3], нагарджуновский скептицизм вовсе не был уничтожением онтологии, как иногда это трактуют, а тоже имел терапевтическое предназначение. Поэтому, подчеркивая эту общую важную оздоровительную роль скептицизма в философии, Гарфилд говорит, что уместно будет не оказывать «философское сопротивление» скептицизму, пытаясь доказать возможность того, что, якобы, скептицизм отрицает, а «внимательно отнестись к скептическим аргументам» [Ibid., p. 4]. Ибо скептицизм, представленный Секстом, позднее в западной философии также Юмом (1711–1776), Кантом (1724–1804), Витгенштейном (1889–1951), а в буддийской философии – мадхьямиками, – это, в отличие от нигилизма, есть умеренная онтологическая позиция, способствующая когнитивному и эмоциональному оздоровлению, и поэтому ее аргументы необходимо принимать всерьез, – считает Гарфилд. Так, проводя параллели между буддийскими и западными скептиками, он утверждает, что «скептическая философия – это кросс-культурный феномен» [Ibid., p. 5].

Думается, это плодотворная идея. Но если искать теоретико-методологическое сходство между буддизмом и западной традицией философского скепсиса, то, скорее, следует обратиться к аналитической философии и теории языковых игр Витгенштейна и к феноменологии Гуссерля (1859–1938), чем к Сексту Эмпирику. Витгенштейн и Гуссерль, как и буддийские мыслители, заострили внимание на проблеме соотношения реальности и концептов (мысли и языка). Для них постановка и решение этой проблемы имели, как и для мадхьямиков, нравственное и духовное значение. Правда, если для буддийских философов деконструкция метафизики служила способом освобождения сознания от власти негативных факторов и ментальных завес, препятствующих полноценному его функционированию, то для Витгенштейна и Гуссерля «спуск к основаниям опыта», «назад к вещам» как они есть, без концептуальных измышлений и без «естественной установки», связанной с верой в реальность воспринимаемых явлений, имел, главным образом, смысл *реабилитации жизненного мира*.

На «терапевтическое» сходство метода Витгенштейна и дзэн, а также японской школы Сото обратил внимание Руперт Рид, специалист по Витгенштейну из университета Новой Англии [Read, 2009]. Однако Рид заблуждается, полагая, что эта терапевтическая цель в обоих случаях – для Витгенштейна и буддийской философии – состоит в том, чтобы научить людей постижению того, что они постоянно вводятся в заблуждение определенной сетью слов. Ибо буддизму, за исключением некоторых дзэнских интерпретаций, не свойственно сводить омрачающие факторы лишь к языку. Как объясняется в индо-тибетской традиции махаяны, есть разные виды неведения (санскр. авидья; тиб. ma-rig-pa), из которых буддийские философы считают главными два вида неведения. Во-первых, это неведение относительно закона кармы, из-за которого существа создают негативную карму, которая ввергает их в дурные уделы низших миров сансары – мира, существующего под контролем ментальных клеш – омрачений (тиб. nuon-mongs) . Во-вторых, это неведение относительно природы «Я» и феноменов, именно этот вид неведения служит корнем сансары. Неведение, служащее корнем сансары, пролегает глубже уровня языка и состоит в продолжающейся из безначалья времен привычке считать внешние объекты и

собственное «Я» чем-то существующим со своей стороны, независимо от сознания и языка, и имеющим некую внутреннюю природу, или сущность. Более того, как это было объяснено махаянскими философами древней Индии (Нагарджуна, Бхававивека, Буддапалита, Чандракирти, Шантидева и др.), средневекового Тибета (Дже Цонкапа, Кхедруб Дже, Джамьян Шепа и др.) и позднее монгольскими (Чанкья Ролпей Дордже, Нгаванг Пелден и др.) и бурятскими (Агван-Нима и др.) философами, омраченное неведение, являющееся корнем сансары, – это очень активная *клеша*, заставляющая ум цепляться за эти онтологические стереотипы, являющиеся ложными и прямо противоположными истинному положению вещей [см.: Кенчог Чжигме Ванпо, 2005; Нагарджуна, 2008; Śāntideva, 2007; Сутра сердца, 2006; Тинлей, 2013; Тинлей, 1999; Чандракирти, 2004; Candrakīrti, 2007; Hopkins, 2003; Huntington & Geshe Namgyal Wangchen, 1992; ‘Jam-dbyangs-bzhad-pa, 1962; dKon mchog ‘jigs med dbang po, 1986; Nāgārjuna, 1995; Ngag dbang nyi ma, 2003; Tsong Khapa, 2006].

Хотя буддистов, с одной стороны, и Витгенштейна и Гуссерля – с другой, объединяет то, что те и другие подвергли критике традиционную<sup>80</sup> метафизику и отбросили характерные для нее реалистические предпосылки, тем не менее, имеются принципиальные различия в терапевтической функции буддизма и западных философий, ориентированных на деконструкцию онтологии, да и в самом способе онтологической критики реалистических философских теорий, хотя и существуют определенные основания для их сближения в плоскости постановки проблемы соотношения реальности и концептов.

Мы усматриваем близость витгенштейновского критицизма буддийскому философскому критицизму, наиболее зрелой формой которой считается мадхьямака Нагарджуны, по линии так называемой проблемы «личного языка» (the private language problem) и «эгоцентрического затруднения» (egocentric predicament), которая была заострена в современной критической философии благодаря ее постановке Витгенштейном в §§ 244–271 «Философских исследований» [Витгенштейн, 1994; Saunders & Hense, 1976]. Суть этой проблемы

---

<sup>80</sup> На Западе и Востоке, несмотря на все различия в философской культуре, преобладал одинаковый, в сущности, реалистический подход, основанный на субстанциалистских принципах мировидения.

заключается в том, что есть целая серия онтологических вопросов относительно существования внешнего мира, происхождения и природы сознания, «я» и др., которые обозначают проблематичность того, «как выйти за пределы», «как достоверно перейти от данных своих собственных переживаний к существованию внешнего мира». По мнению Р. Турмана, эти проблемы современной западной критической мысли очень похожи на предмет дискуссий между брахманистами и буддистами, а также и в среде самих буддистов относительно *атмана*, *бессамостности* и т. д. [Thurman, 1980, p. 321]. Сходство между воззрениями прасангики (Чандракирти (р. ок. 600 г.) и зрелого Витгенштейна американский буддолог видит в критичности Витгенштейна по отношению к абсолютистской, эгоцентристской, объективистской онтологии, в том, как он с юмором подчеркивает склонность людей к реификации вещей посредством конструирования реальности за нашими концептами, субстанций за существительными, к восприятию наименования как оккультного процесса «крещения объектом». Но онтологический критицизм Витгенштейна не завел его в нигилистический хаос, он сумел не только идентифицировать, но и изолировать ментальную привычку к реификации, создающую целый комплекс проблем, вскрыв эгоцентрическую зависимость от «индивидуального объекта», внутренне обозначенного посредством «личного языка» (*private language*) [Ibid., p. 324].

Признавая определенное и даже довольно большое сходство между критическим методом Витгенштейна и прасангикиковским направлением мадхьямики, мы, в отличие от Р. Турмана, подчеркиваем, что между ними есть существенные различия. Так, если цель Витгенштейна в философии – это «показать мухе выход из мухоловки» (§ 309), а под «мухоловкой» понимается ловушка, созданная для нас нашими «грамматическими фикциями», то для буддийских философов цель производимого ими «опустошения» онтологии – это освобождение сознания от омраченного неведения. Иначе говоря, это уничтожение врожденного паттерна об *истинном существовании* (тиб. *bden-par-yod-pa*) субъектов и объектов – как неких сущностей, имеющих собственную природу, независимую от концептов и языка. Поскольку именно омраченное неведение (тиб. *nyon-mongs-pa'i-ma-*

rig-pa)<sup>81</sup> порождает, с точки зрения буддизма, все множество ментальных загрязнений и нечистую карму, создающую шесть миров сансары и обрекающих на страдание существ, живущих под контролем ментальной скверны, то его искоренение, достижение третьей из четырех благородных истин – Истины Пресечения ('gog-bden), означает достижение существом статуса свободного бытия, в том числе контроля над собственной смертью и рождением. Если Витгенштейн и его последователи делают упор на задаче устранения метафизических ошибок посредством «лингвистического поворота», и ее решение служит главным образом эпистемологическим целям, служа как бы интеллектуальной терапией для познающего разума, то буддисты терапией разума, предпринимаемой на пути деконструкции субстанциализирующей онтологии и удаления ее негативных эмоциональных и познавательных последствий, достигают своих временных и высших сотериологических целей<sup>82</sup>.

Другую линию кросскультурной близости буддийской и западной философии можно обнаружить при сравнении мадхьямики с феноменологией. С этой точки зрения представляет интерес компаративистская попытка в исполнении М. Битбола [2018]. Она является логическим продолжением предпринимаемого им феноменологического анализа онтологических оснований реальности [Bitbol, 2007]. Битбол следует «Идее феноменологии», где Гуссерль задается вопросом: «...где начинается это конституирование-предметности

---

<sup>81</sup> *Омраченное неведение* – это не только сформировавшиеся под влиянием философской концептуализации, но и «вместорожденные» (тиб. lhan-skyes), инстинктивные, представления об *истинном существовании* окружающих вещей и собственной личности. Согласно буддийской точке зрения, это паттерн мировосприятия, полностью противоположный абсолютному способу существования всех вещей – пустоте (тиб. strong-rapuid), или бессамостности (тиб. bdag-med). Эта форма неведения сопровождается активной привязанностью сознания к нему, что служит механизмом циклического воспроизводства сансары – способа существования под властью *клеш* (тиб. puon-mongs-pa) и загрязненной кармы.

<sup>82</sup> Временная цель с точки зрения махаянской практики – это то, что составляет цель шраваков и пратьекабудд – достижение архатства, состояния чистоты сознания от омрачений. Высшая цель – реализация трех тел Будды ради блага всех живых существ.

(Gegenständlichkeit-konstituieren) и где оно заканчивается?» [Гуссерль, 2008, с. 172], а также традиции «радикально медитирующих философов», которые, как пишет Гуссерль в «Картезианских медитациях», не имеют «ни науки, которая обладала бы для нас значимостью, ни мира, который был бы для нас существующим» [Гуссерль, 2010, с. 32]. Этот фундаментальный критицизм – не только эпистемологический, но, главным образом, онтологический, и сближает феноменологию и буддийскую философию. Если большинство феноменологов-компаративистов ищут сходства с йогачарой, то Битбол видит их в философии Нагарджуны. Однако, поскольку в дальневосточной традиции буддизма и на Западе Нагарджуне, как правило, приписывают уничтожение онтологии, то под влиянием этой интерпретации Нагарджуны Битбол считает, что буддийская практика сходна с методом феноменологии в отказе от поисков трансценденции любого вида, в смотреии «внутри» в смысле осознания источника любой объективации [Битбол, 2018]. Это верно лишь отчасти. Действительно, буддийские философы не допускают существования трансцендентной реальности. Пустота, или *таковость* – абсолютная природа реальности (тиб. de-bzhin-nyid), не находится по ту сторону эмпирического бытия, ибо абсолютная (тиб. don-dam-bden-pa) и относительная истина (тиб. kun-rdzob-bden-pa) в буддийской философии рассматриваются в их онтологическом единстве. Буддийская медитативная практика, или, точнее говоря, Путь (тиб. lam) в терминологии буддийских *сиддхант*<sup>83</sup>, представляет собой неразрывное единство двух аспектов (тиб. thabs-shes-zung-'bral): реализации *глубинной* линии Дхармы – пустоты как абсолютной истины и *обширной* линии – зависимого возникновения как относительной истины. В функциональном отношении эти две истины предстают как *мудрость* (тиб. shes-rab) и *метод* (тиб. thabs). Они практикуются в союзе. *Путь* и есть союз метода и мудрости и как таковой он является абсолютной бодхичиттой (тиб. don-dam-pa'i byang-chub-sems).

---

<sup>83</sup> *Сиддханта* (тиб. grub-mtha') – это жанр буддийских систематизирующих трактатов историко-философского, или доксографического, содержания.

Таким образом, в буддизме *Путь*<sup>84</sup> как процесс оздоровления сознания – это нечто гораздо более масштабное и сложное по содержанию и структуре, нежели феноменологическое «осознавание источника объективаций». Буддийская работа с сознанием призвана довести ментальный поток до «созревания» (тиб. *smin*) и затем произвести полное «опустошение» онтологии с целью освобождения (тиб. *grol*) сознания от реифицирующего мыслетворчества (тиб. *nam-rtog*) и производных от него негативных эмоций и ментальных факторов, препятствующих всеведению – полной реализации потенциала сознания. Терапевтический эффект буддийской медитации связан с подготовкой сначала к концептуальному<sup>85</sup>, а затем – к прямому<sup>86</sup> постижению пустоты и устранению посредством длительной концентрации на пустоте препятствующих свободе ментальных факторов, называемых *клешными загрязнениями* (тиб. *nyon-sgrib*), а также познавательных завес (тиб. *shes-sgrib*), мешающих достижению всеведения и полному раскрытию потенциала сознания. Задача буддийского практика – не просто узнать природу сознания, но и использовать тончайший уровень сознания, именуемый в ваджраяне *ясным светом* (тиб. *'od-gsal*), для медитации на пустоту и создания качественно новой личности посредством *йоги божества* (тиб. *lha'i-mal-'byor*) – специальных медитативных визуализаций, основанных на понимании пустоты и использовании творческой энергии сознания.

Близость феноменологического и буддийского методов исследования сознания имеет место, но буддийская медитация как методология и практика работы с сознанием во многих отношениях сложнее, чем феноменологическая редукция. Мы могли бы привести более подробные выкладки, подтверждающие, что буддийская философия выполняет гораздо более значительную и эффективную терапев-

---

<sup>84</sup> Путь подразделяется на пять путей: Путь Накопления, Путь Подготовки, Путь Видения, Путь Медитации и Путь-более-не-учения. Истина Пути как четвертая благородная истина (тиб. *lam-gyi-bden-pa*) – это прямое постижение пустоты на основе предварительно реализованной шаматхи, и она достигается на этапе Пути Видения.

<sup>85</sup> Достижение концептуального познания пустоты означает достижение второго из пяти путей – Пути Подготовки (тиб. *sbyor-lam*).

<sup>86</sup> Прямое постижение пустоты означает достижение Пути Видения (тиб. *mthon-lam*).

тическую функцию, нежели античный (Секст Эмпирик), новоевропейский (Юм) или современный философский скептицизм и критицизм (Витгенштейн, Гуссерль), характерный для западной традиции.

Хотя и буддисты, и европейские философы, осознав, что все вещи существуют не так, как они воспринимаются, подвергли критике реифицирующие философские установки и отвергли метафизические системы, основанные на субстанциалистской онтологии, тем не менее, они различаются по мотивации и целеполаганию, по способу осознания того, почему они этим занимаются. Если европейцы стремятся к «терапии» интеллектуально-логической мысли – ее излечению от болезни реификационизма, сохраняя в качестве ведущего мотива познавательный интерес как таковой, то иначе обстоит с буддистами. Они осознают порочность реифицирующего мышления не только в логико-эпистемологической плоскости, но прежде всего в онтологическом и практическом планах, объясняя коренную причину, механизм воспроизводства и порочную природу жизненного мира, рожденного силою зависимого возникновения по причине главной ментальной болезни – привычки полагать, что воспринимаемые объекты и собственное «я» познающего субъекта имеют *истинное существование* (тиб. bden-par yod-pa), т. е. существуют объективно в силу собственной природы, независимо от мышления и языка. Из-за цепляния за идею *самости* – внутренней природы, сущности, свойств вещей и «я» – как *истинно существующей* возникают все проблемы и страдания, тогда как все, что мы считаем существующим, не является *истинно существующим* даже на относительном уровне, и, постигнув это, мы обретаем силу освободиться от этого дурного способа существования, который мы считаем своей реальностью, – объяснил Нагарджуна в своих трактатах о пустоте.

В действительности концепт *истинного существования* разделяли до революционных перестроек в современной философии науки все люди<sup>87</sup>, независимо от принадлежности миру Запада или Востока, исключая мадхьямиков. Сомнение в правомерности реификации, приписания статуса *истинного существования* объектам чувственного восприятия, а также признания семантических фактов за понятиями и терминами языка побудило западных философов пересмотреть

---

<sup>87</sup> Речь не идет об особых людях, которые в буддийской традиции называются арьями, архатами или буддами.

классическую теорию истины и искать ее новые определения. Классическая, или корреспондентская, теория истины, до сих пор преобладавшая в общественном сознании, восходит к Аристотелю и определяется как адекватное отражение объективной реальности в сознании. Но благодаря кантовскому критицизму начались дискуссии о правомерности использования в науке прежнего понятия истины и даже вообще самого этого понятия. В XX в. получил распространение так называемый фаллибилизм, учение о погрешности человеческого познания: с точки зрения данного подхода научные теории являются не истинными, а лишь правдоподобными. При этом заметим, что если господствовавший прежде реализм натуралистического типа акцентировал внимание на объекте, то теперь внимание стало больше смещаться на средства познания и критерии научности. В русле этих процессов логико-эпистемологического характера Витгенштейн инициировал демаркацию между научными утверждениями и «метафизическими» утверждениями, признаваемыми им «бессмысленной чепухой», предложив критерий полной логической сводимости высказывания (или системы высказываний) к сингулярным высказываниям наблюдения или выводимости из них. Этот критерий стал известен как критерий верифицируемости, и он был направлен против исключения из сферы истины всего, что не к ней не относится.

Вместе с тем в философии науки начинают все глубже осознавать, что эмпирическая реальность – это далеко не первичная реальность сама по себе. В естествознании обнаруживают, что «факт нагружен теорией». В философии науки XX в. был установлен проблемный характер предметной реальности, с которой имеет дело наука. Под влиянием революционных открытий XX в. ученые были вынуждены пересматривать прежние онтологические схемы – прежний способ субстанциализации действительности с характерными для него теоретическими ожиданиями и инструментальными процедурами эмпирического наблюдения. В свете этого в умах теоретиков науки все более стало крепнуть понимание: представление о том, что «существует на самом деле», никогда не может быть признано окончательной истиной. Была установлена принципиальная относительность онтологических схем, лежащих в основе научных моделей реальности, и была признана принципиальная *относительность истины*. Логика и эпистемология научного знания приходят к отказу от претензий на полноту истины: подтверждается правомерность

скептицизма, выраженного Кантом. Реальность становится все более неопределенной по мере углубления знаний о ней. И в этом современная философия науки, особенно в сфере квантовой физики, сближается с буддийской философией.

До этого момента, пока в физике не обнаружилось, что по мере все более углубленного исследования реальности и все большего увеличения степени точности приборов мир начинает выглядеть все более и более «размытым» – вплоть до того, что пространство и время начинают «исчезать», и физики не знают, как описывать то, что осталось, ученые и философы сохраняли прежнюю иллюзию, что научное знание является истиной в смысле отображения реальности. Теперь оказалось, что наше познание не имеет к реальности прямого отношения, по крайней мере, знание не является отражением реальности. Известно знаменитое высказывание Эйнштейна: «Если теоремы математики прилагаются к отражению реального мира, они не точны; они точны до тех пор, пока они не ссылаются на действительность» [1966, с. 83]. Этому новому соотношению научного знания и реальности соответствует критерий фальсифицируемости, сформулированный К. Поппером [1983, с. 239]. Его смысл состоял в признании того, что для всякой научной теории, которая претендует быть знанием о реальности, должна иметься принципиальная возможность ее опровержения в ходе систематической проверки. Тем самым К. Поппер признавал *принципиальную относительность научного знания как знания об истинном существовании объектов*. Неопровержимость представляет собой, с точки зрения К. Поппера, не достоинство теории, а ее порок: критерием научного статуса теории является ее фальсифицируемость, опровержимость, или проверяемость [Там же, с. 245].

Это была идея принципиальной условности, или конвенциональности, научного познания. В соответствии с нею даже критерий демаркации научного знания от ненаучного сам является конвенцией определенного рода. Таким образом, кантовский критицизм был доведен К. Поппером до осознания конвенционального характера научного познания и относительности истины. В ранний период он даже избегал употребления понятия «истина». Благодаря ему научное сообщество усвоило также идею недостижимости абсолютной истины и невозможности универсального критерия истины [Там же, с. 385].

Позже он стал использовать термины «истинно» и «ложно», но не как эмпирические понятия, подразумевающие соответствие знания действительности, а как всего лишь логические понятия.

Предложенный Поппером тезис фальсифицируемости научных теорий резонирует, по словам Его Святейшества Далай-ламы, с главными методологическими принципами тибетской буддийской философской традиции. Он отмечает, что этот принцип известен в буддийской логике как ‘принцип охвата негации’ [His Holiness, 2006, p. 37]. Этот принцип констатирует, что имеется фундаментальное различие между тем, что «не найдено» и тем, что «не найдено в качестве сущего». «Невидение вещи – это не то же самое, что видение его несуществования» [Ibid.]. Скажем, если скорпиона не видно на листе бумаги, то можно с достоверностью утверждать, что его нет на листе бумаги. Если же на листе бумаги не видно кислоты, то еще нет оснований для утверждения, что на листе бумаги отсутствует кислота. Кроме того, Чже Цонкапа доказал, что есть различие между тем, что отрицается обоснованно и тем, что не утверждается обоснованно, так же как между тем, что не может противостоять критическому анализу, и тем, что подрывается таким анализом» [Ibid.]. В то же время, как поясняет Его Святейшество Далай-лама, если принять предложенный Поппером критерий фальсифицируемости, то вне сферы науки остаются многие важные вещи, относящиеся к нашему человеческому бытию, такие как этика и духовность.

Следует заметить, что общая перестройка западной теории истины все же не отрицает идею существования *реальности* вне и независимо от сознания и языка, т. е. старую субстанциалистскую идею *истинного существования* вещей. Скептическому сомнению подвергается лишь возможность полного познания реальности, как она есть. То есть признается недостижимость абсолютной истины. Поэтому, несмотря на кажущуюся близость, с одной стороны, современной западной философии и особенно философии науки и, с другой стороны, буддийской философии, все же в отношении понимания реальности, истины, абсолютной и относительной истины между ними имеются глубокие различия<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> Подробнее о буддийской концепции двух истин см.: [Тинлей, 2013; Урбанаева, 2018].

Идея развития диалогического метода применительно к изучению буддизма была высказана еще О. О. Розенбергом в его книге «Проблемы буддийской философии» [1918]. Не столько знание сходства, сколько знание и понимание инаковости (*чужести* по А. М. Пятигорскому) является эвристически ценным с точки зрения изучения буддизма людьми западной мыслительной формации. Это хорошо понимал Розенберг. Поэтому для него было важно реконструировать внутреннюю систему буддийской философии и органическое целое буддизма. А поскольку он был человеком западной философской культуры, *европейцем*, который стремился изучить буддийскую философию изнутри как *буддист*, то его метод был, скорее, не сравнительным, а диалогическим – *диалогической герменевтикой*.

Вообще говоря, идея развития сравнительной философии в качестве диалога между типологически разными философскими культурами высказывалась рядом современных авторов [Raju, 1983, 1985, 1997; Allen, 1997; Clarke, 1997; Gregor, 1984; Matilal, 1991; Parkes, 1987; Rorty, 1989; Krauz, 1989; Hall & Ames, 1995 и др.].

Известный профессор сравнительной теологии Раймундо Паниккар (1918–2010)<sup>89</sup> ввел понятие об *импаративном* – в противоположность *компаративному* – методе и *импаративной* герменевтике в сравнительном религиоведении [Panikkar, 1988]. Это метод, называемый им также «диалогическим диалогом», был разработан в сравнительной теологии, но имеет эвристическую ценность также для философской компаративистики. Он заключается в том, чтобы традицию или систему мысли представить открытой, так, чтобы ее теории или доктрины вступили в прямую конфронтацию или диалогическое взаимодействие с теориями и доктринами другой традиции или системы по вопросам, которые могут быть для них общими, пусть даже отдаленно, и учиться друг у друга, «не пытаюсь победить или убедить другую сторону, но вести совместный поиск, исходя из разных точек зрения» [Panikkar, 1988, p. 181]. Эта предложенная Паниккаром методология *импаративной* герменевтики очень близка тому философскому методу изучения буддизма,

---

<sup>89</sup> Раймундо Паниккар или Рэймонд Паниккар – испано-романский католический священник и пропагандист межрелигиозного диалога, как ученый, специализировался на сравнительном религиоведении.

который был обоснован российским буддологом О. О. Розенбергом в его «Проблемах буддийской философии», а также к идеям о диалогизме как «прокладывании пути», высказанным М. Хайдеггером в статье «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» [Хайдеггер, 1993, с. 273–302]. Думается, то, что предложили независимо друг от друга великий буддолог Розенберг, великий философ Хайдеггер, и великий теолог Паниккар как путь взаимопонимания западной и восточной философии – это весьма перспективная методологическая установка. Эту методологию можно назвать *диалогической герменевтикой*. Применительно к сравнительному изучению буддийской философии это наиболее эффективный кросскультурный метод.

Но если участники кросскультурного диалога не владеют в равной степени обеими философскими традициями – западной и буддийской, то кросскультурная философия ничем не будет отличаться от прежней евроцентристской сравнительной философии, в адрес которой направляется много критики, или превратится в форму апологетики и доказательства легитимности буддийской философии со стороны ее этнических представителей. То и другое, по большому счету, имеет мало смысла.

### Литература

Битбол М. От феноменологического эпохе к медитации / М. Битбол; пер. с англ. и подг. к печати В.Г. Лысенко // Вопросы философии. – 2018. № 1. – С. 143–150.

Витгенштейн Л. Философские работы Часть I. / Л. Витгенштейн; пер. с нем., составл., вступ. статья, примеч. М. С. Козловой. – М.: Гнозис, 1994. – 614 с.

Кенчог Чжигме Ванпо. Драгоценное ожерелье. Краткое изложение концепций буддийских и небуддийских философских школ / Кенчог Чжигме Ванпо; пер. с тиб. А. М. Донца. – Улан-Удэ: изд-во Ринпоче Багша, 2005. – 70 с.

Колесников А. С. Кросскультурное взаимодействие в современном мире и диалог / А. С. Колесников // Россия – Запад – Восток: компаративные проблемы современной философии. 2004. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/kolesnikov/krosskulturnoe-vzaimodeystvie-v-sovremennom-mire-i-dialog>

Гуссерль Э. Идея феноменологии: пять лекций / Э. Гуссерль; пер. с нем. Н. А. Артеменко; вступ. ст. и коммент. И. И. Мавринского. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008. – 224 с.

Гуссерль Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль; пер. с нем. В. И. Молчанова. – М.: Академический проект, 2010. – 229 с.

Нагарджуна. Избранные места из разных Сутр / Нагарджуна; пер. с тиб., предисл. и коммент. А.М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 158 с.

Павлов-Пинус К. А. Кросс-культурная жизнь философии и ее национальная самобытность / К. А. Павлов-Пинус // Философский журнал. – 2015. – Т. 8. № 4. – С. 135–149.

Поппер К. Логика и рост научного знания: Избранные работы / К. Поппер; пер. с англ. Л.В. Блишниковой, В.Н. Брюшинкина, Э.Л. Напельбаума, А.Л. Никифорова. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.

Раджу П. Т. Понятие человека. Исследование в сравнительной философии / П. Т. Раджу; пер. М. Я. Корнеева // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. – СПб., 2001. – С. 286–297.

Розенберг О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. – М.: Наука, 1991. – 295 с.

Сутра сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости [bcom ldan 'das ma shes rab kyī pha rol tu phyin pa'i snying bo]: текст и коммент. на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлея / пер. с тиб. и сост. коммент. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: РИО «Зеленая Тара», 2006. – 184 с.

Тинлей Г. Д. Воззрения четырех буддийских философских школ. – Новосибирск: Дзе Цонкапа, 2013. – 502 с.

Тинлей Г.Д. Ум и пустота. – М.: Московский буддийский центр Ламы Цонкапы, 1999. – 236 с.

Урбанаева И. С. Буддизм, национализм и тибетский вопрос / И. С. Урбанаева // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 1: Тибетология и буддология на стыке науки и религии / отв. ред. выпуска С.Л. Кузьмин, Т.Л. Шаумян. – М.: ИВ РАН, 2017. – С. 37–63.

Урбанаева И. С. Буддийская философия и практика. Ч. II: Махаяна и «мгновенный» путь просветления. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН (в печ.)

Цонкапа. Три основных аспекта пути (Lam gyi gtso bo rnam gsum gyi rtsa ba bzhugs so) / Цонкапа // Геше Джампа Тинлей. Три основы пути. – Улан-Удэ, 2008. – С. 4–6.

Чандракирти. Введение в мадхьямику / Пер. с тиб., предисл., коммент, глоссарий и указатели Донца А. М. СПб.: Евразия, 2004. – 464 с.

Шантидева. *Bodhicaryāvatāra: Вступление в практику Бодхисаттв* (Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so) / Śāntideva; пер. с тиб., примеч. и вступ. ст. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 327 с.

Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия / В. К. Шохин. – ИФРАН, 1998. – 248 с.

Фахрутдинова Э. Р. Кросскультурный диалог в глобальном мире: Философско-компаративистский анализ / Э. Р. Фахрутдинова // Известия Саратовского университета. – 2011. Т. 11. Серия «Философия. Психология. Педагогика». Вып. 3. – С. 16-19.

Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; составл., пер. с нем. вст. статья и коммент. В. В. Библихина. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

Эйнштейн А. Геометрия и опыт / А. Эйнштейн; пер. с нем. // Собрание научных трудов / Т. 2. – М.: Наука, 1966. – С. 83–93.

Allen Douglas (ed). (1997). *Culture and Self: Philosophical and Religious Perspectives, East and West*. – Boulder, CO: Westview Press.

Bitbol Michel (2007) 'Ontology, Matter and Emergence', *Phenomenology and the Cognitive Science*, 6, pp. 293-307.

Candrakīrti (1989). *The Entry into the Middle Way* // Huntington, Jr. C. W. with Geshe Namgyal Wangchen. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. – University of Hawai'i Press, 1989.

Clarke J. J. (1997). *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. – London: Routledge.

Garfield Jay L. (2002) *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*. – Oxford University Press

Gregor P. (1984). *Asien und Europa – Philosophien im Vergleich*. – Frankfurt am Main; Berlin; München.

Hall David and Roger Ames (1995). *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*. – Albany New York: State University of New York Press.

His Holiness the Dalai Lama (2006). *The Universe in a single atom: How Science and Spirituality Can Serve Our World*. – Little Brown.

Hopkins J. (2003) *Maps of the profound* (Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality). – New York: Snow Lion Publications.

Huntington C.W. Jr. and Wangchen Geshe Namgyal (1992). *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. – Hawaii: University of Hawaii Press; Delhi: Motil Banarsidass Publishers.

'Jam-dbyangs-bzhad-pa (Jamyan Shepa) (1962). *Grub-mtha'i mam-bzhad rang-gzhan grubmtha'* kun dang zab-don mchog-tu gsal-ba kun-bzang zhing-gi nyi-ma lung-rigs rgya-mtsho skye dgu'i re-ba kun skong. – Musoorie: Dalama (Ha тиб.).

dKon mchog 'jigs med dbang po (Kenchog Jigme Bangpo) (1986). *Grub pa-'i mtha-'i mam par bzhad pa rin po che-'i phreng ba*. – Dharamsala: Tibetan Cultural Printing Press. (Ha тиб.)

Klein A. (1995). *Path to the Middle: The Oral Scholarship of Kensur Yeshe Thupden*. – Albany: State University of New York Press.

Krauz M. (ed.). (1989). *Relativism: Interpretation and Confrontation*. – Notre Dame: Notre Dame University Press.

Larson G. J. and E. Deutsch (eds.) (1989). *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. – Delhi: Motilal Banarsidass.

Matilal Bimal (1991). “Pluralism, Relativism, and Interaction between Cultures” // *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives* / ed. by Eliot Deutsch. – Honolulu: University of Hawaii Press. – P. 141–161.

Murti T. R. V. (1955). *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Mādhyamika System*. – Routledge.

Nāgārjuna (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamaka-kārikā* / Translation and Commentary by Jay L. Garfield. – New York; Oxford: Oxford University Press.

Ngag dbang nyi ma (Ngawang Nyima) (2003). Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul gsal bar bshad pa blo gсар rig pa'i sgo 'byed ces bya ba las bye mdo gnyis skabs bzhugs so («Ясное объяснение воззрений четырех буддийских философских систем: “Введение в науку для новичков”») // Nges pa don gyi mkhas grub chenpo dpal ldan 'bras spungs bkra shis sgo mang gi gdan rabs don gnyis pa rje btsun ngag dbang nyi ma'i gsung 'bum bzhugs so. – Mungod: Drepung Gomang library. (На тиб.)

Panikkar Raimundo (1988). “The Invisible Harms New York” // *Toward a Universal Theology of Religion* / edited by Leonard Swidler. – Maryknoll, New York: Orbis Books.

Parkes Graham (ed.). (1987). *Heidegger and Asian Thought*. – Honolulu: University of Hawaii Press.

Raju P. T. (1983). “The Western and the Indian philosophical traditions” // *Indian Philosophy: Past and Future*. – Delhi. – P. 61–100.

Raju R. T. (1985). *Structural Depths in Indian Thought*. – Albany New York, New York: State University of New York Press.

Raju P. T. (1997). *Introduction to Comparative Philosophy*: Reprint ed. – Delhi: Motilal Banarsidass.

Read R. (2009). “Wittgenstein and Zen Buddhism: One Practise, No Dogma” // D'Amato M., Garfield J. and Tillemans T. *Pointing at the Moon*. – Oxford: OUP. – P. 13–23.

Rorty R. (1989). “Interpreting across boundaries: New essays in comparative philosophy” // *Philosophy East & West*. – Vol. 39. – No. 3. – P. 332–337.

Saunders J. T. and Henze D. F. (1976) *The Private Language Problem: A Philosophical Dialogue*. – New York. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: //http://www.jstor.org/stable/2183960?origin=crossref.

Thurman R. A. F.(1980) “Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem” // *Philosophy East & West*. – Vol. 30. – No. 3. – P. 321–337.

Tsong Khapa (2006). *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā* / trans. by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. Oxford: Oxford University Press.

Tuck A. (1990). *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship*. – New York: Oxford University Press.

**КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КРОССКУЛЬТУРНОЙ  
ФИЛОСОФСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ МАДХЬЯМИКИ И  
ЙОГАЧАРЫ В РАМКАХ ПОДХОДА ДЖЕЯ ГАРФИЛДА<sup>90</sup>**

*Урбанаева Ирина Сафроновна*

доктор философских наук, главный научный сотрудник  
отдел философии, культурологии и религиоведения  
Института монголоведения, буддологии и тибетологии  
Сибирского отделения Российской академии наук, г. Улан-Удэ  
E-mail: urbanaeva.imbt.ru

В статье дается критический анализ кросскультурного подхода Джея Гарфилда к исследованию философии мадхьямики и йогачары в сравнении с философским скептицизмом в западной традиции (Пиррон, Секст Эмпирик, Юм, Витгенштейн); выдвигается ряд возражений против отождествления «эпохе» и «шуньяты», йогачары и классического идеализма Запада

*Ключевые слова:* Васубандху, Нагарджуна, Чандракирти, Цонкапа, трансцендентальный идеализм, читтаматра, четыре благородные истины, истинное существование, кросс-культурная философия

**A CRITICAL ANALYSIS OF CROSS-CULTURAL PHILOSOPHICAL IDENTIFICATION OF MĀDHYAMIKA AND YOGĀCĀRA WITHIN JAY GARFIELD'S APPROACH**

*Urbanaeva Irina S.*

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow  
Department of philosophy, culture, and religion studies,  
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch  
of the Russian Academy of Science,  
Ulan-Ude, Russia

The article analyzes Jay Garfield's cross-cultural approach to the study of Madhyamika and Yogācāra philosophy in comparison with philosophical skepticism in the Western tradition (Pyrron, Sextus Empiric, Hume, and Wittgenstein) and puts forward a number of objections against the identification of “epochē” as “śūnyatā” and Yogācāra as classical idealism.

*Key words:* Vasubandhu, Nāgārjuna, Chandrakīrti, Tsong Khapa, transcendental idealism, Cittamātra, Four Noble Truths, true existence, cross-cultural philosophy.

---

<sup>90</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)»

Подход Джея Гарфилда к сравнительному изучению буддийской философии представлен в эксплицитной форме в его четырнадцати эссе теоретико-методологического содержания, собранных и опубликованных в 2002 г. в виде книги «Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation» [Garfield, 2002]. В предисловии к этой книге Гарфилд как раз объясняет, почему ее содержание является «исследованием кросскультурной философии, а не «упражнением» в сравнительной философии» [Ibid., p. viii]:

«Моя основная цель заключается не в том, чтобы сопоставить тексты различных традиций, обнаружить сходства и различия, как это делает [сравнительная] философия, привлекая множество текстов, множество точек зрения и множество герменевтических традиций, а в том, чтобы сделать ресурсы других традиций и ученых доступными для других и создать новые диалоги» [Ibid.]

Таким образом, цель кросскультурного подхода Гарфилда к буддийской философии продиктована, главным образом, методологическими соображениями, и некоторые из эссе (гл. 8, 11, 13) посвящены специально методологической проблематике. Другие эссе призваны продемонстрировать его метод на практике.

В первой части названной книги Гарфилда представлены эссе, в которых дается кросскультурный анализ воззрений мадхьямики, во второй части – эссе, посвященные йогачаре, в третьей – эссе, относящиеся к этике и герменевтике. По его собственному замечанию, большая часть данной книги может быть прочитана в связи с его исследованием нагарджуновской философии, изложенным в книге «Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika [Nāgārjuna, 1995], и в контексте критики и вопросов, последовавших в качестве реакции на эту работу. Изложенные в «Empty Words» идеи являются также дальнейшим развитием его подхода к пониманию мадхьямаки – теории срединности Нагарджуны (II в.).

Проводя параллели между скептическими философскими идеями буддизма и западной философии, он утверждает, что «скептическая философия – это кросс-культурный феномен» [Garfield, 2002, p. 5]. Он считает поразительно похожей на западную скептическую традицию линию прасангики в мадхьямике (Чандракирти, VII в.), ибо, по его мнению, прасангики, как и Секст Эмпирик, акцентируют внимание на

терапевтической природе философии. Здесь следует уточнить, что в действительности не только мадхьямика, но и все остальные философские школы буддизма развивали философские воззрения для того, чтобы обосновать и объяснить систему очищения сознания от *клеш* (тиб. *nyon-mongs*) – загрязненных ментальных факторов, корнем которых является так называемое омраченное неведение (тиб. *nyon-mongs-ba'i ma-rig-pa*), и, реализуя эту систему ментальных упражнений, достичь нирваны (тиб. *mya-ngan-las-'das*)<sup>91</sup>. Обе формы сотериологического целеполагания, хинаянская и махаянская, достигаются, в сущности, путем полного оздоровления сознания.

Буддийские философы всех школ занимались философией именно с терапевтической целью и, более того, – в терапии сознания они видели способ достижения сотериологических целей. Во всех четырех философских школах буддизма онтологические и эпистемологические доктрины развиваются именно как теоретическая основа систематической ментальной практики, которая начинается с соблюдения определенных нравственных предписаний. Почему? Дело в том, что при презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах<sup>92</sup> в аспекте их функций, т. е. с точки зрения практического осуществления, первая истина *арьев*<sup>93</sup> гласит: «Распознайте истину арьев о страдании!». В устной тибетской традиции<sup>94</sup> объясняется смысл этой формулировки первой истины: она предписывает распознать страдание в его полном объеме. Во-первых, это распознавание *страдания страдания* (тиб. *sdug-bsngal-gi sdug-bsngal*),

---

<sup>91</sup> Так называемая *пребывающая нирвана* (тиб. *gnas-pa'i-myā-ngan-las-'das*) – это *пресечение омрачений*, являющееся фактором покоя архатов колесниц шраваков и пратьекабудд. *Непребывающая нирвана* (тиб. *mi-gnas-pa'i-myā-ngan-las-'das*) – это состояние Будды.

<sup>92</sup> Подробнее о трех уровнях презентации учения Будды о Четырех Благородных Истинах см.: [Тинлей, 2012; Урбанаева, 2015].

<sup>93</sup> Четыре Благородные Истины (*'phags-pa'i bden-pa bzhi*) – это истины *арьев* – благородных существ, напрямую усматривающих их как факты реальности.

<sup>94</sup> Мы опираемся на устные комментарии к учению о Четырех Благородных Истинах, которые дает досточтимый Геше Джампа Тинлей. В частности, см. на сайте [www.geshe.ru](http://www.geshe.ru) аудиозапись его лекции, прочитанной в Улан-Удэ 21 июня 2018 г.

оно означает распознать свои будущие страдания в дурных уделах низших миров и, устранившись их, соблюдать закон кармы. Из этого первого осознания вытекает необходимость практики нравственности – первой из трех базовых тренингов в буддийской системе практики. Поэтому этическая дисциплина, будь то нравственность на уровне обетов *пратимокши* или на уровне обетов бодхисаттвы и тантрических обетов (*самая*), служит базисом всей практической системы ментального оздоровления. Распознавание второго вида страдания – страдания изменений (тиб. 'gyur-ba'i sdug-bsngal), заключающееся в распознании в качестве страдания того временного счастья, которое доставляют объекты чувств, позволяет заняться упражнениями в медитативной концентрации (тиб. zhi-gnas). Это – вторая базовая практика буддизма. Наконец, распознавание третьего, самого тонкого вида страдания – всепроникающего страдания (тиб. 'du-byed-kyi-sdug-bsngal), на которое мы обречены в силу негативных кармических импульсов, из-за рождения под властью омрачений, подводит к необходимости развития высшей мудрости, которая служит противоядием от омраченного неведения – корня сансары. Это – практика випашьяны (тиб. lhag-mtho), постижения пустоты как абсолютной природы всего сущего.

Скептицизм в отношении того, что не-философы и философы считают *реальным*, или *истинно существующим* (тиб. bden-par-yod-ra), является основным элементом буддийской теоретической традиции, и он восходит к самому Будде. Дело в том, что, когда Будда сам постиг абсолютную природу вещей, это состояние оказалось настолько за пределами всех концептуальных измышлений, догм и предрассудков, порожденных обычным человеческим интеллектом, что Будда, поначалу даже усомнившийся в том, что обычные люди способны понять эту открытую им истину о реальности, впоследствии стал объяснять ее, но на разных уровнях, в виде учений Трех Поворотов Колеса Дхармы. Как это известно из «Гандавьюха-сутры» (тиб. stug-po bkod-pa'i mdo), Будда призывал учеников не принимать его учение лишь из веры в него, а тщательно проверять, подобно ювелиру, проверяющему золото. Я называю этот принцип *герменевтическим критицизмом* [Урбанаева, 2017, с. 56].

Наиболее полный и конечный смысл онтологического воззрения Будды о пустоте как абсолютной природе реальности был выражен в

учениях Второго Поворота Колеса, записанных в сутрах *Праджняпарамиты*, – это было разъяснено спустя несколько веков Нагарджуной в его пяти<sup>95</sup> коренных трактатах мадхьямаки – текстах о пустоте. Школа мадхьямика<sup>96</sup>, в отличие от других философских школ буддизма, доходит в презентации философского воззрения буддизма до экспликации конечного смысла Учения Будды посредством утверждения пустоты всех вещей, как внешних феноменов, так и сознания, от *истинного существования* (тиб. *bden-par-yod-pa*). Под *истинным существованием* понимается признаваемое всеми, кроме мадхьямиков, существование вещей<sup>97</sup> в силу собственной природы, или сущности, независимо от сознания и языка. Это и считается *реальностью*, или *сущим* (тиб. *yod-pa*). С позиций мадхьямиков такого рода реальность не существует, ибо все вещи лишены природы, которая была бы независима от сознания и языка. Это доктрина пустоты всех объектов, и она была преподана Нагарджуной в форме *срединного воззрения* – мадхьямаки, являющейся серединой между крайностью онтологического преувеличения бытия вещей и крайностью нигилистического отрицания их существования. Поэтому, с одной стороны, скептицизм Нагарджуны является наиболее последовательным и логичным в выражении абсолютной истины как бессамости двух видов (бессамости внешних феноменов и бессамости личности), с другой стороны, он не противоречит здравому смыслу и языковым конвенциям, относи-

---

<sup>95</sup> Это «Праджня-нама-муламадхьямака» (*Prajna-nama-mulamadhyamaka*; Toh. 3824), «Юктишаштика» (*Yuktisasthika*; Toh. 3825), «Вайдалья» (*Vaidalya*; Toh. 3826), «Шуньятасаптати» (*Sunyatasaptati*; Toh. 3827). Говорится также о существовании «шести систем рассуждений мадхьямаки» (*yukti; dbu ma rigs tshogs drug*), составленных Нагарджуной. К ним бесспорно причисляются пять названных трактатов, а относительно шестого мнения расходятся: одни буддийские ученые говорят, что это «Виграхавьявартани» (*Vigrahavyavartani*), другие оспаривают это, а Цонкапа причислял к «шести» Ратнавали (*Ratnavali*; Toh. 4158).

<sup>96</sup> «Мадхьямика» (тиб. *dbus-ma-pa*) – название философской школы, тогда как «мадхьямака» – это название срединного воззрения в интерпретации смысла пустоты, философская позиция Нагарджуны.

<sup>97</sup> Йогачарины/читтаматрины отрицают истинное существование внешних вещей, но признают истинное существование сознания.

тельной истине как истине зависимого возникновения всех вещей [Подробнее см.: Урбанаева, 2018].

Что касается мнения Гарфилда, что такая ветвь мадхьямики как прасангика очень близка европейской скептической философии, с той разницей, что «буддийские скептики в силу их культурного и философского контекста более эксплицитно выражали определенные признаки скептического метода, нежели их европейские единомышленники» [Garfield, 2002, p. 5], то, как нам представляется, это не вполне корректное утверждение. Между прасангикой и западными скептиками есть принципиальная разница, и она заключается, главным образом, в том, что прасангика осуществляет полное «опустошение» метафизики, производя радикальную деконструкцию субстанциализирующей онтологии, тогда как западные скептики, несмотря на весь свой скепсис в отношении метафизики, отнюдь не отказываются полностью от субстанциалистских допущений вроде кантовской «вещи-в-себе», которая *истинно существует* в вышеуказанном смысле данного понятия, хотя и не доступна нашему познанию.

С точки зрения кросскультурного подхода Джея Гарфилда к интерпретации буддийской философии Нагарджуна и Чандракирти оказываются как философские скептики в одном ряду с Пирроном, Секстом, Юмом, Витгенштейном, ибо все они, по его мнению, стремятся вылечить «философские недуги, особенно метафизические и эпистемологические, характеризующиеся навязчивым поиском эпистемологически или онтологически примитивных основ знания, смысла, объяснения или морали, которые лежат в основе наших коллективных эпистемических, лингвистических, научных и нравственных практик» [Garfield, 2002, p. 12]. Но при этом ни буддисты, ни западные философы, как считает Гарфилд, не отвергают эти привычные практики, просто все они имеют, как утверждает Гарфилд, одну и ту же цель философских исследований – «понять конвенциональное как *конвенциональное* и как пустое от любой реальности или основы за пределами конвенции» [Ibid.]. Западными представителями философского скептицизма также объединяет с Нагарджуной обнаружение «фундаментальной философской ошибки, заключающейся в том, чтобы давать характеристику вещам», – пишет Гарфилд в эссе «Emptiness and Positionlessness», включенном в ту же книгу «Empty Words» [Ibid., p. 49].

Думается, в этом своем кросскультурном отождествлении философии мадхьямиков с западным философским скептицизмом Гарфилд выступает как исследователь, принадлежащий именно европейской философской традиции. Его подход представляется более глубоким, чем в других западных философских исследованиях буддизма, проникновением в мадхьямаку и полезным с точки зрения обоснования ее высшей легитимности в одном ряду с учениями философских гигантов Запада. Однако с его позиций размывается глубокая специфика мадхьямаки и характерной для нее диалектики относительной и абсолютной истины как двух реверсов одной и той же сути.

Для понимания воззрения Нагарджуны и Чандракирти вовсе недостаточно полагать, как это делает Гарфилд, что цель их философствования заключалась в том, чтобы понять условный характер реальности. Точнее говоря, это не было целью их философии. Подлинной их целью было объяснение сущности проповеданных Буддой Четырех Благородных Истин как *Основы* (тиб. *gzhi*) практической трансформации обычного существа, т. е. *Пути* (тиб. *lam*), ведущего к достижению *Плода* (тиб. 'bras-bu) – просветленного состояния Будды [Кенчог Чжигме Ванпо, 2005; 'Jam-dbyangs-bzhadra, 1962 и др.].

Что касается кросскультурного сопоставления «эпохе» и «шуньяты», предпринятого Джейм Гарфилдом, следует заметить, что *шуньята*, пустота всего сущего=объектов познания, это далеко не то же самое, что и *эпохе*, или заключение в скобки всех метафизических утверждений. Европейский метод *эпохе* как приостановление метафизических суждений означает критицизм в отношении реификации объектов познания и реалистических онтологических утверждений, осуществляемый с логико-эпистемологических позиций, но не предполагает онтологического отрицания *истинного существования* вещей, проявляющихся в качестве объектов нашего познания. Буддийская концепция *шуньяты* (тиб. *stong-pa-pauid*), в отличие от *эпохе*, – это не просто критика реификации и субстанциализации объектов познания и признание неудовлетворительности нашего познания в отношении реальности, а полная демистификация самой реальности как *истинно существующей*.

Однако нельзя не признать правоту Гарфилда в том, что западные скептики, как и мадхьямики, внесли большой вклад в терапию

познающей мысли, установив, что эссенциализм практически встроен в саму грамматику нашего языка и что, следовательно, язык должен быть анализирован с точки зрения того, как он работает и как может использоваться в философской критике. По выражению Гарфилда, «удар головой о стену языка имеет важное значение для достижения ясности о роли языка и концепции в онтологии и в нашем способе существования в мире» [Garfield, 2002, p. 50]. Такого рода исследование, как он считает, «также подтверждает важную близость этого древнеиндийского философского движения к большей части современной, постмодернистской философии языка и эпистемологии, основанной на критической работе Витгенштейна» [Ibid.].

В контексте своей презентации кросскультурной философии Гарфилд дает объяснение пустоты (emptiness): «...в этом философском контексте пустота должна пониматься не как несуществующая или независимая реальность, лежащая за завесой иллюзии, а, скорее, как способ существования конвенциональных явлений и при этом способ, который существует точно так же, как и любое другое условное явление. Пустота – это, короче говоря, не что иное, как тот факт, что конвенциональные зависимые явления являются конвенциональными и зависимыми. Это просто единственный способ, которым что-то может существовать. Вместо того, чтобы утверждать, что, поскольку явления пусты, они не существуют, мадхьямика утверждает, что, поскольку явления существуют, они пусты» [Ibid., p. 51].

Гарфилд подчеркивает, что важно не переходить от утверждения, что все явления пусты, к утверждению, что пустота – это сущность всех вещей, что было бы равнозначно эссенциализации пустоты. А это – ошибка. Ибо, как говорят мадхьямики, пустота тоже пуста. «Мы не хотим превращать бессущностность в сущность, ибо если верно, что все вещи пусты от сущности, то, допустив, что пустота является сущностью, мы пришли бы к тому, что все вещи непусты», – пишет Гарфилд, поясняя мадхьямиковское понимание пустоты [Ibid.].

С позиций такого понимания мадхьямиковской теории пустоты Гарфилд рассматривает и вклад мадхьямиков в философию языка: благодаря Нагарджуне установлено, что все вещи, как и слова, пусты. Применительно к языку это означает, что они не имеют соответствия в виде реально существующих объектов. Язык и концепты конституируют относительную реальность и относительную истину, но сами

пусты от *истинно существующей* сущности, природы, свойств, признаков и т. д. Гарфилд указывает на параллели между мадхьямиками и Витгенштейном и в том, что касается разоблачения несостоятельности эссенциализма, и относительно роли языка в построении онтологии.

Он прав в критической оценке того факта, что западные философы склонны к принятию «кантианской» интерпретации Нагарджуны. Эта традиция началась с Ф. И. Щербатского, была продолжена Мурти и сегодня она остается одной из наиболее распространенных при исследовании мадхьямики. Согласно этому подходу, конвенциональная реальность, о которой говорит Нагарджуна, отождествляется с феноменальным миром, а абсолютная реальность – с ноуменальным миром. Гарфилд совершенно справедливо критикует это представление. В эссе «*Nāgārjuna and the Limits of Thought*», написанном вместе с Грэхэмом Приестом (Graham Priest), он пишет:

«Пустота пустоты означает, что абсолютная реальность не может рассматриваться как кантовская сфера ноуменального. Ибо абсолютная реальность так же пуста, как и конвенциональная реальность. Абсолютная реальность, следовательно, только конвенционально реальна!» [Garfield, 2002, p. 92].

Гарфилд пишет, что «различные реальности являются идентичными», имея в виду, что абсолютное и относительное кажутся разными реальностями, но идентичны, поскольку, как он поясняет, абсолютная реальность лишь условно реальна. В других местах этой же книги встречается идея, что существует только относительная реальность. Иначе говоря, абсолютное (пустота) сводится к относительному (зависимое возникновение). Это вызывает у нас сомнение и возражение. Если абсолютное (в смысле мадхьямики – это пустота от истинного существования) сводить к относительному (в понимании мадхьямиков – это зависимое возникновение), то тогда мадхьямака кажется воззрением, очень похожим на западные скептические и критические направления мысли, которые утверждают в относительности истины. Но, на наш взгляд, такая редукция абсолютного к относительному неправомерна. Как объяснил Дже Цонкапа, в частности, в «Трех основных аспектах Пути» (тиб. lam-gyi-gtso-bo-rnam-gsum-gyi-rtsa-ba-bzhugs-so) [Цонкапа, 2008], обе

истины, абсолютная и относительная, должны пониматься в единстве, и каждая из них поддерживает другую.

Гарфилд, конечно, прав в критике «кантианской» интерпретации мадхьямаки. Она не является релевантной доктрине Нагарджуны. Но он редуцирует всю специфику мадхьямаки, когда находит западных «единомышленников» Нагарджуны и ставит его с ними в один ряд. Мы же утверждаем, что Нагарджуна в своем онтологическом скепсисе гораздо более глубок и радикален, чем те философы, с которыми сближает его Гарфилд. Тем не менее сравнение их способов скептического философского мышления является делом весьма полезным, поскольку способствует более глубокому пониманию каждой стороны. Кстати сказать, Гарфилд специально использует на метафилософском уровне одну философскую традицию в качестве объектива для изучения другой, делая это с целью «совмещения диапазона возможностей и методологии сравнительной философии и межкультурной герменевтики» [Garfield, 2002, p. 152]. Он говорит, что этот кросс-культурный подход по степени абстракции есть «мета-мета-метафизика, если хотите» и демонстрирует его возможности в эссе «Western Idealism through Indian Eyes: A Chittamātra Reading of Berkeley, Kant, and Schopenhauer» [Ibid., p. 152-169]. Рассматривая в этом эссе западный идеализм «индийскими глазами», через объектив философии читтаматры, он подчеркивает, что его подход, в отличие от сравнительной философии, использующей в основном метод чтения-интерпретации фиксированных канонических текстов, представляет собой диалогическую модель интерпретации, которая основана на обсуждении коллегами текстов-в-процессе-чтения, когда происходит активный обмен между учеными с общими интересами и предположительно являющимися в равной степени авторитетными – разговор, который затрагивает вопросы, представляющие взаимный интерес. Цель такого кросскультурного взаимообмена – это сравнение текстов не ради *сравнения*, а для достижения более глубокого понимания к пользе участников со стороны каждой традиции – «может быть, для того чтобы размыть границы между традициями не гегемонистским способом» [Ibid., p. 153]. Более того, цель смещается от текстов и традиций как базовых единиц анализа, в сторону научных взаимодействий.

Таким образом, диалогическая кросскультурная интерпретация в понимании Гарфилда означает отсутствие какой-то конкретной

традиции в качестве привилегированной точки отсчета и готовность участников кросс-культурного разговора воспринимать серьезно – как момент в диалектике, но не как ее конечный пункт – возможность интерпретации своей собственной традиции и текстов с точки зрения другого. Гарфилд не призывает отказаться от сравнительной философии, а предлагает ее использовать для того, чтобы «восстановить равноправие для традиций, которые слишком часто помещались в положение объекта под сравнительными субъективными линзами, и открыть своего рода окно в западную традицию и ее герменевтическую практику по крайней мере для некоторых наших не-западных коллег» [Ibid.]. В этом – смысл использования им сравнительного метода в отношении западной философии с точки зрения индийской традиции. Он предпринимает анализ истории трансцендентального идеализма (Беркли, Кант, Шопенгауэр) через призму учения о *трех природах* читтаматры в изложении Васубандху («Трисвабхаванирдеша») <sup>98</sup> и показывает, что таким путем можно обнаружить «определенную и несколько удивительную прогрессивность в западной традиции, прогрессивность, невидимую без этой линзы, и такую, которая раскрывает этот эпизод в истории нашей традиции как прогрессивное приближение к собственному анализу Васубандху» [Garfield, 2002, p. 154].

Предложенный Гарфилдом кросскультурный подход к пересмотру истории западной философии, безусловно, является огромным шагом вперед в развитии равноправного диалога и углубления взаимопонимания западной и буддийской философии. Его опыт сравнительного исследования трансцендентального идеализма «глазами» Васубандху поистине заслуживает специального изучения, но это выходит за рамки данной статьи. Здесь мы вынуждены ограничиться замечанием, что проф. Гарфилд старается сознательно освободиться от западной философской субъективности и реконструирует историю трансцендентального идеализма с позиций читтаматры. Но когда он утверждает, что читтаматра – это «буддийский идеализм», что это «идеализм в строгом смысле этого слова», и что

---

<sup>98</sup> Перевод текста «Трисвабхаванирдеша» Васубандху вместе с комментарием Гарфилда к нему опубликован в книге «Empty Words» [Gribfield, 2002, p. 128–151].

это совсем иная философская система, отличающаяся от мадхьямики, он, как нам представляется, исходит из того образа читтаматры, который он уже создал на основе своей западной философской субъективности и, исходя из этого своего понимания читтаматры, он реконструирует эволюцию взглядов представителей трансцендентального идеализма, начиная с Беркли, до Канта и далее вплоть до Шопенгауэра.

Действительно, он считает, что йогачара/читтаматра<sup>99</sup> – это классический идеализм, поскольку, как он полагает, полностью подпадает под определение идеализма. Он приводит такую дефиницию:

«Идеализм – это контрастивная онтология: это присвоение разуму и ментальным явлениям статуса фундаментальной реальности, не зависящей от внешних объектов, в то же время за внешними явлениями признается лишь зависимый статус, второсортное существование в качестве объекта, полностью зависимо от ума» [Garfield 2002, p. 155].

Но дело в том, что, когда йогачарины/читтаматрины, в частности, Васубандху в «Вимшатике», утверждают, что весь воспринимаемый нами феноменальный мир «есть лишь сознание», они вовсе не имеют в виду тем самым первичность сознания и вторичность, производность внешних явлений в той коннотации, которая характерна для западных идеалистов. Скорее, в этом вопросе о первичности-вторичности в контексте бытия-сознания-материи они придерживаются «онтологического молчания», если воспользоваться выражением Д. Люстхауса. Для йогачаринов гораздо более важным было то представление, которое объединяет их с мадхьямиками: весь феноменальный мир, представляющийся *истинно существующим* для обычных людей, есть не более, чем иллюзия, порождение омраченного ума, полагающего, что феномены существуют в реальности так, как проявляются в нашем восприятии. Только в отличие от йогачаринов, полагавших, что возможно вести речь о реальности сознания, мадхьямики и за сознанием не признают *истинного существования*. Сознание, как и внешние феномены, пусто от истинного существования и собственной природы. Единственная природа всего – это пустота. Поэтому мы не можем согласиться с

---

<sup>99</sup> С его точки зрения, это взаимозаменяемые термины.

Гарфилдом в том, что йогачара и мадхьямика представляют совершенно разные философские системы.

В кросскультурной интерпретации Гарфилда получается, что йогачара/читтаматра ближе к европейскому трансцендентальному идеализму, нежели к мадхьямике. Это не соответствует настоящему положению дел. Но сама идея кросс-культурной философии, как диалога, разговора в равной степени заинтересованных и компетентных участников, представляется весьма перспективной и заслуживает дальнейшего развития.

### Сокращения

Toh. – *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons* / Ed. Ui, Suzuki, Kanakura, and Tada. – Sendai, Japan: Tohoku University, 1934.

### Литература

Кенчог Чжигме Ванпо. Драгоценное ожерелье. Краткое изложение концепций буддийских и небуддийских философских школ / Кенчог Чжигме Ванпо; пер. с тиб. А. М. Донца. – Улан-Удэ: изд-во Ринпоче Багша, 2005. – 70 с.

Тинлей Геше Джампа. Четыре благородные истины. – Улан-Удэ: Изд-во Дже Цонкапа, 2012. – 532 с.

Урбанаева И. С. Три уровня презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах // Известия Иркутского государственного университета. Т. 13. Сер. Политология. Религиоведение, 2015. – С. 218–226.

Урбанаева И. С. Буддизм, национализм и тибетский вопрос // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 1: Тибетология и буддология на стыке науки и религии / отв. ред. выпуска С.Л. Кузьмин, Т.Л. Шаумян. – М.: ИВ РАН, 2017. – С. 37-63.

Урбанаева И. С. Буддийская философия и практика. Ч. II: Махаяна и «мгновенный» путь просветления. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН (в печ.).

Цонкапа. Три основных аспекта пути (Lam gyi gtso bo rnam gsum gyi rtsa ba bzhugs so) / Цонкапа // Геше Джампа Тинлей. Три основы пути. – Улан-Удэ, 2008. – С. 4–6.

Garfield Jay L. (2002) *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*. – Oxford University Press.

‘Jam-dbyangs-bzhad-pa (Jamyan Shepa) (1962). Grub-mtha’i mam-bzhad rang-gzhan grubmtha’ kun dang zab-don mchog-tu gsal-ba kun-bzang zhing-gi nyi-ma lung-rigs rgya-mtsho skye dgu’i re-ba kun skong. – Musoorie: Dalama (На тиб.).

Nāgārjuna (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamaka-kārikā* / Translation and Commentary by Jay L. Garfield. – New York; Oxford: Oxford University Press.

## **О МГНОВЕННОМ И ПОСТЕПЕННОМ ПУТИ В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ<sup>100</sup>**

*Янгутов Леонид Евграфович*

доктор философских наук, профессор  
отдел философии, культурологии и религиоведения  
Института монголоведения, буддологии и тибетологии  
Сибирского отделения Российской академии наук, г. Улан-Удэ  
E-mail: yanguta@mail.ru

В статье рассматривается сотериология мгновенного и постепенного пути спасения, представленная школами китайского буддизма, показаны их единство и непротиворечивость в контексте философской концепции этих школ, основанных на идеях праджняпарамитских текстов, а также текстов «Лотосовой сутры», «Нирвана-сутры» и «Аватамсака-сутры». Дана классификация школ, отражающая это единство и непротиворечивость.

*Ключевые слова:* нирвана, спасение, мгновенный путь, постепенный путь, классификация, абсолютная истина, условная истина.

## **ON SUDDEN AND GRADUAL PATHS IN THE CHINESE BUDDHISM**

*Yangutov Leonid Evgrafovich*

DSc in Philosophy, Professor  
Department of Philosophy, Cultural and Religious Studies  
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch  
of the Russian Academy of Science, Ulan-Ude, Russia  
E-mail: yanguta@mail.ru

The article examines the soteriology of the instantaneous and gradual path of salvation represented by the schools of Chinese Buddhism, their unity and consistency is shown in the context of the philosophical concept of these schools based on the ideas of Prajnaparamita texts, as well as the texts of the Lotus Sutra, Nirvana Sutra and Avatamsaka Sutra. Classification of schools reflecting this unity and consistency is given.

*Keywords:* nirvana, salvation, instantaneous path, gradual path, classification, absolute truth, conditional truth.

Разработка проблемы сознания адептами школ китайского буд-

---

<sup>100</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)».

дизма отразила, как и онтологическая разработка проблемы истинно сущего, главную идею – идею единства, тождества и гармонии всего сущего. Философия единства, тождества и гармонии явилась теоретическим обоснованием мгновенного пути достижения нирваны, которая зачастую противопоставляется философии постепенного пути, изначально постулированного ранним буддизмом. Однако такое противопоставление не отражает истинного положения вещей.

Идея мгновенного пути была сформулирована в Китае учеником Кумарадживы Дао Шэном в выдвинутом им тезисе о внезапном достижении состояния Будды (дунь у чэн фо, 顿悟成佛). Но нельзя приписывать авторство этой идеи исключительно Дао Шэну, ибо имплицитно она уже присутствует в текстах праджняпарамитских сутр, а также в «Лotosовой сутре», «Нирвана-сутре» и «Аватамсака-сутре». Дао Шэн сформулировал свой знаменитый тезис, познакомившись с содержанием «Нирвана-сутры», которая провозгласила идею наличия природы Будды во всем сущем. Выдвинутый Дао Шэном тезис стал парадигмой формирования сотериологических и философских концепций школ, не имеющих своих аналогов в Индии, – тяньтай (天台), чань (禅) и хуаянь (华严). Эти школы, развиваясь в русле сотериологической идеи мгновенного достижения спасения, в своих философских изысканиях утверждали идею единства, тождества и гармонии, которая, по сути своей, отражала главный сотериологический постулат Махаяны о тождестве нирваны и сансары, который получил дальнейшее развитие в постулате о наличии природы Будды во всем сущем. Концепция мгновенного, целостного постижения истинно сущего, где нет преград (у ай, 无碍) между единым, целостным в феноменальном контексте, истинным бытием и разрозненным, изменчивым иллюзорным бытием, между разрозненными явлениями и вещами иллюзорного бытия, наиболее ярко отражала указанные выше постулаты Махаяны. Между тем, школы китайского буддизма, провозглашая мгновенный путь к нирване, ни в коем случае не отрицали идею постепенного пути. Оба пути рассматривались в единстве. И даже в учении школы чань, где интенсивно разрабатывались конкретные психофизические практики внезапного просветления, не отрицалась правомерность постепенной практики достижения нирваны.

Идея единства постепенного и внезапного пути была заложена в учении о двух истинах, которое пользовалось в школах китайского буддизма огромной популярностью. Понятия индийского буддизма – парамартха-сатья (真谛) и самврити-сатья (世谛) были органически вплетены в контекст идеи единства и гармонии всего сущего. Напомним, что, согласно этой теории, парамартха-сатья – это истина, которая отражает природу вещей в том виде, в каком они существуют на самом деле, и ее нельзя ни выразить словами, ни изобразить в знаках, ни охватить мыслью. Она может быть постигнута непосредственно целиком и полностью, через непосредственное переживание в процессе религиозной практики. Ее постижение ведет к религиозному спасению. В отличие от нее, самврити-сатья – это истина, связанная с мирской жизнью человека, она доступна дискурсивному познанию, поскольку может быть выражена словами и знаками. Ее постижение не ведет непосредственно к религиозному спасению, но приближает к абсолютной истине.

В китайском буддизме особое внимание было уделено единству абсолютной и условной истин и невербальности постижения абсолютной истины. Постигание абсолютной истины отождествлялось с постижением истинно сущего, а постижение истинно сущего, в свою очередь, ассоциировалось с психическим состоянием индивида, обнаружившего свою истинную природу. Субъективная природа человека, таким образом, оказывалась в центре внимания. Только через нее возможно было постижение истинно сущего, но оно не идентифицировалось с данным психическим состоянием индивида. В этой ситуации объявлялась ложной оппозиция субъекта и объекта. Такая оппозиция возникает как следствие омраченности сознания, осознающего себя как личность (Я), наделенную психикой, эмоциями и желаниями, порождающими мир объектов. Познание кажущегося объективным внешнего мира на самом деле есть познание человеческой субъективности, которая является не чем иным, как способом существования истинно сущего. В конечном счете, нет человеческой субъективности, есть только истинно сущее, которое и спасает само себя. По выражению О. О. Розенберга, «то, что спасается, есть не что иное, как истинно-сущее» [1918, с. 260].

Условная истина, в силу своей опосредованности словами и знаками, не может раскрыть абсолютную истину. Вместе с тем она

способствует постижению абсолютной истины. Так, человека, привязанного к словам и мыслям, к стереотипам вербального мышления, она отдаляет от абсолютной истины, но человека, понявшего пустотность категорий рассудка, она может приблизить к ней, однако до конца раскрыть ее не может, поскольку понимание пустотности в категориях рассудка также происходит на уровне рационального мышления. Постепенное избавление от стереотипов рационального мышления приближает к абсолютной истине. Поэтому условная истина – это не застывшая истина, а истина, имеющая тенденцию постоянно стремиться к абсолютной истине или отдаляться от нее.

Цзи Цзан, патриарх школы саньлунь (三论), акцентировал свое внимание именно на этих аспектах условной истины. Новое, что внес Цзи Цзан в теорию двух истин, – это деление теории двух истин на три, а затем и на четыре вида. Эта теория в его сочинении была представлена с методологических позиций самой теории<sup>101</sup>.

Все три вида истин, как их представил Цзи Цзан, тесно связаны между собой. Каждая последующая вытекает из предыдущей. При этом содержание предыдущей становится условной истиной последующей. Так, содержание истины первого вида становится условной истиной второго вида, а содержание истины второго вида – условной истиной третьего вида. Здесь происходит как бы движение по пути диалектического отрицания низшего уровня более высшим. В основе каждого отрицания лежит принцип срединного подхода, не допускающий проявления каких-либо крайностей и односторонностей.

В учении о трех видах теории двух истин Цзи Цзан решает проблему взаимоотношения условной и абсолютной истин. Условная стремится к адекватному выражению абсолютной истины, постоянно приближается к этой цели, но не может достичь ее. Абсолютная истина, постулированная в словесной форме, остается условной. Она может раскрыться лишь через отрицание условной истины, через избавление от вербальных конструкций мышления. Отрицание у Цзи Цзана отнюдь не деструктивно. Каждый вид теории двух истин в учении Цзи Цзана является отрицанием предыдущего, однако отрицается принцип экспликации теории, но не сама теория и тем

---

<sup>101</sup> Подробнее о теории двух истин Цзи Цзана см.: [Янгутов, 1995].

более не абсолютная истина как таковая. Например, когда второй вид отрицает первый, в котором утверждается, что все есть пустота, само суждение о пустотности дхарм не вызывает сомнения, но та форма, в которую облечено оно, допускает наличие двойственности. Поэтому условной истиной становится не сама истина, утверждающая, что все есть пустота, а те вербальные конструкции, при помощи которых она выражается.

Между абсолютной и условной истинами не только нет барьеров, но они и немислимы одна без другой. Цзи Цзан утверждает: «Условное без абсолютного не является условным. Абсолютное без условного не является абсолютным. [Если] без абсолютного нет условного, то и условное не препятствует абсолютному, А [если] без условного нет абсолютного, то и абсолютное не препятствует условному. Условное не препятствует абсолютному, оно приобретает смысл «условного» лишь благодаря наличию абсолютного. Абсолютное не препятствует условному, оно приобретает смысл абсолютного благодаря наличию условного» [1983, с. 390–391].

Отношения между абсолютной и условной истинами тождественны отношениям между истинно сущим и феноменальным бытием. Истинно сущее немислимо вне феноменального бытия так же, как и феноменальное бытие немислимо без истинно сущего. Феноменальное бытие и истинно сущее – это не два разных бытия, это одно бытие. Человек, находящийся в сансаре, одновременно пребывает и в нирване. Истинно сущее в соотношении с абсолютной истиной характеризуется как пустота, не-двойственность, непротиворечивость, целостность, отсутствие дуализма субъекта и объекта, оппозиции рождения и смерти, тождества и различия, постоянства и прерывности, ухода и прихода. Вместе с тем истинно сущему невозможно приписать ни одну из этих словесных характеристик, так как его невозможно описать в категориях рассудка.

Школа тяньтай выдвинула учение о «совершенной гармонии трех истин» (сань ди юань жун, 三諦圓融). Учение о «совершенной гармонии трех истин» явилось важнейшим методологическим принципом в теоретических рекомендациях и практических установках тяньтайских патриархов. Несмотря на то, что здесь говорится о трех истинах, на самом деле речь идет о *парамартха-сатье* и *самврити-сатье*.

Своими истоками учение о «совершенной гармонии трех истин» восходит к традиции школы мадхьямиков. В одной из ее шастр, а именно в «Мадхьямика-шастре», говорилось о том, что все дхармы, рожденные причинностью, суть пустота, условность и срединность. Цитируя эту шастру, Чжи И писал: «[В одной из] гатх “Чжун лунь” говорится: “Рожденные посредством причинности дхармы подвергаются рождению и смертям, [поэтому] я говорю: они – пусты; они имеют рождения и смерти, [поэтому] также называются условными именами; не имеют границ (между пустотой и условностью нет границ. – Л.Я.), [поэтому] также называются смыслом срединного пути”» [Чжи И, 1983, с. 49].

Онтологическое содержание данного высказывания тяньтайские adeпты преломляли через гносеологическую призму теории двух истин и, в соответствии с содержанием гатхи из «Чжун лунь», выдвинули три истины: истину пустоты (*кун ди*, 空諦), что соответствует абсолютной истине, истину условности (*цзя ди*, 假諦) и истину срединности (*чжун ди*, 中諦)<sup>102</sup>.

С точки зрения «совершенной гармонии трех истин» истинно сущее не является чистым бытием, находящимся в отрыве от иллюзорного бытия. Истинный вид сущего – это одновременное сосуществование абсолютного и условного. Иначе говоря, вне иллюзорного (феноменального) нет абсолютного (истинного).

Учение о гармоничном единстве трех истин, не противореча теории двух истин, не корректируя ее содержание, лишь акцентирует свое внимание на единстве абсолютной и условной истин, на гармонии и непротиворечивости их друг другу. Третья – срединная истина – это истина о единстве и гармонии условного и абсолютного. Отражая единство условного и абсолютного, она сама составляет с ними единство, а это уже отражение единства и гармонии мира.

В школе хуаянь не было специальных разработок теории двух истин. Во втором параграфе шестой главы сочинения Фа Цзана «Сто теорий в море идей сутры “Хуаянь-цзин”» дается краткое изложение теории двух истин, где говорится:

«Условная истина – это когда видишь маленькую круглую пылинку, ее иллюзорный вид существует и проявляется перед тобой.

---

<sup>102</sup> Подробно о «совершенно гармонии трех истин» см.: [Янгутов, 1995].

Абсолютная истина – это когда постигаешь, что пылинка не обладает своей сущностью, а ее иллюзорный вид исчерпывается. Существование условного не отличается от вида пустоты – это называется условной истиной; а пустота абсолютного, следуя за проявлением причинности, не отличается от внешнего вида – это называется абсолютной истиной. Пустота опирается на проявляющееся существование, поэтому условная истина устанавливает абсолютную истину. Так как существование устанавливается, включив в себя пустоту, поэтому абсолютная истина устанавливает условную. Так как нет ни абсолютного, ни условного, то возможно и абсолютное, возможно и условное. Есть «два» и нет «два». «Одно» и «два» не препятствуют друг другу» [Фа Цзан, 1905–1912, л. 49].

Главное, на что акцентируется внимание патриархов хуаянь, – это отсутствие препятствий между условной и абсолютной истиной.

Если школа саньлунь в своей теории истин акцентировала внимание на отсутствии бинарной оппозиции, школа тяньтай – на единстве истинного и феноменального, школа хуаянь – на единстве всего феноменального, как высшем отражении единства всего сущего истинного и феноменального, то школа чань в своей теории истины акцентировала внимание на таких характеристиках абсолютной истины, как невыразимость в словах и знаках, неподверженность дискурсивному мышлению. Она, в отличие от хуаянь, саньлунь и даже тяньтай, уделяла наибольшее внимание практическим методам непосредственного достижения спасения в настоящей жизни, а одним из главных препятствий к этому чань-буддисты видели в стереотипах человеческого сознания, обусловленного его привязанностью к словам, знакам и мыслям. В этом направлении они разрабатывали теоретические и практические положения, в которых красной нитью проходит идея возможности постижения истинной сущности (природы Будды, высшей истины) непосредственно, целиком и полностью. По словам Д. Т. Судзуки, основная идея дзэн (чань – Л.Я.) – это «вхождение в непосредственный контакт со своей внутренней природой без всякой помощи извне» [Suzuki, 1970, p. 44].

Проблема вневербального постижения высшей истины – одна из важных тем праджняпарамитской литературы. Уже в начале своего трактата чаньский патриарх Хуй Нэн объявляет о своей

приверженности к праджняпарамитской традиции. *Праджня* в тексте определяется как интуитивная мудрость, *парамита* – как прибытие на другой берег, т. е. к нирване [см.: Хуй Нэн, 1983, с. 16]. Праджняпарамита, таким образом, согласно определению Хуй Нэна – это интуитивная мудрость, приводящая к нирване. Иначе говоря, Праджняпарамита – это мудрость, не опирающаяся на слова, знаки, письма (или на все то, что составляет внешнюю опору) и обуславливающая непосредственное постижение истинной природы своего сознания. Главное внимание чань-буддисты сосредоточивали на интуитивности мудрости, на невозможности выразить ее словами, знаками (不立文字), а также посредством дискурсивного мышления.

С избавлением сознания от привязанностей к словам, знакам и мыслям чань-буддисты непосредственно связывали освобождение сознания от омраченности. Поэтому постижение высшей истины для них было равнозначно освобождению сознания от стереотипов обыденного сознания. Их практика была нацелена на разработку конкретных приемов и методов, которые способствовали бы радикальной перестройке человеческой психики, освобождению ее от стереотипов обыденного сознания, обусловленных чрезмерной вербализацией, чтобы «вернуться к целостному нерасчлененному источнику опыта, который обнаруживается в глубинных слоях психики, не затронутых вербализацией» [Абаев, 1983, с. 80]. Такая установка логически обуславливала некоторое безразличие адептов чань к понятиям и терминам буддизма, характеризующим содержательный аспект сущего, ибо более важными считались приемы и методы реализации состояния своей тождественности истинно сущему [Там же].

Вместе с тем чань-буддисты, пытаясь избавиться от вербальных структур, сами сталкивались с необходимостью использования тех же самых вербальных конструкций. Такой парадокс заставлял их взглянуть на вербальные структуры в несколько иной плоскости. Поэтому в чань-буддизме получило широкое распространение учение о слове. Слово понималось, с одной стороны, как «мертвое», с другой – как «живое». «Мертвым» считалось такое слово, которое, являясь следствием омраченного сознания, искажает истинную реальность. К «мертвому» слову чань-буддисты относили все понятия, составляющие основу дискурсивного знания, в том числе и такие как

«нирвана», «будда», «истинная таковость», «дхармакая» и др. Они считали, что рассуждения об этих понятиях не ведут человека к спасению, поскольку ни одно из них не дает адекватного знания о сущем, а потому они отдаляют понимание его истинной природы и служат помехой для просветления сознания. В то же время чань-буддисты допускали возможность выражения просветленного сознания в слове. В этом случае слово выступало не как понятие с заданным содержанием, несущим в себе определенную информацию, а как «знак просветленного сознания, как «живое» слово, смысл которого невозможно выразить на уровне дискурсивного мышления и которое, по мнению чань-буддистов, поддается только интуитивному пониманию» [Нестеркин, 1984, с. 75].

Однако «живое» слово ни в коем случае нельзя понимать как изобретенные чань-буддистами особые знаки или символы, отражающие качественно новое состояние человека. Сами по себе слова здесь не имеют никакого значения. Все дело в психических структурах человека. Поэтому «живым» словом могут стать те же самые понятия: нирвана, Будда и т. д. В зависимости от того, высказаны они просветленным сознанием или же омраченным, эти понятия будут иметь значения «живого» или «мертвого». Поэтому любое слово в устах того или иного человека отражает либо его омраченное сознание (обремененное повседневным опытом, стереотипами дискурсивного мышления и логических структур, основанных на иллюзорной дихотомии эмпирического бытия), либо его просветленный ум, избавившийся от бремени повседневного опыта. Поэтому исключительное значение придавалось приемам и методам, направленным на разрушение стереотипов обыденного сознания. К ним относятся чаньские диалоги (вэнь да, 问答), парадоксальные загадки (гун-ань, 公案), которые предполагают не логические решения, а неожиданные и ошеломляющие действия. «Живое» слово должно отражать степень устранения из сознания стереотипов, составляющих оковы изначальной природы человека. На вопрос, когда и как проявляет себя «живое» слово, чань-буддисты не дают однозначного ответа. Кстати, согласно логике чань, его и не должно быть [см.: Нестеркин, 1984].

В данном контексте говорится об отрешенности от дискурсивных характеристик истинной таковости. Ведь само утверждение, что

истинная таковость непостижима посредством дискурсивного мышления, а мудрость чиста, порождено дискурсивным мышлением и представляет собой условность, опосредованную «мертвыми» словами. Поэтому понятие «не» (у, 无) согласно Хуй Нэну, — это отрешенность от дискурсивных характеристик истинно сущего и от земных страстей. А отсюда, мысль, отрешенная от дискурсивных характеристик истинно сущего и земных страстей, — это постижение высшей истины, истинно сущего, или изначальной природы истинной таковости. Не-мысль (无想), таким образом, — это постижение высшей истины через отрешенность от дискурсивного знания.

Чань-буддисты, отрицая слова и мысли, на самом деле имели в виду не буквальное их уничтожение, а лишь кардинальную перестройку психических структур индивида, качественно новый подход к функции слова и мысли. Наглядно эта идея проявилась в суждениях Хуй Нэна об отсутствии вида (у сян, 无相). «Отсутствие вида [признаков], — считает он, — это когда, находясь среди признаков, отрешаешься от них» [Хуй Нэн, 1983, с. 16]. Здесь речь также идет не о буквальном отсутствии признака, а об отрешении нашего сознания от этих признаков.

Эти принципы лежали в основе религиозной практики чань-буддистов. Отрицая слова, через слова же выражали они состояние просветленности сознания; отрицая мысль, постигали истинно сущее посредством мысли; находясь среди признаков (видов), утверждали об отсутствии признаков. Эта практика придавала школе своеобразие и оригинальность.

Философия китайского буддизма — это философия, ориентированная на человека. Ее рассуждения о пустоте, природе Будды, истинной таковости, Татхагата-гарбхе и т. д. представляют собой не что иное, как попытку объяснить природу человека в понятиях праджняпарамитской концепции истинно сущего, которое понимается как изначальная, не тронутая внешним опытом, истинная природа человека, а также в контексте высшей истины, тождественной постижению изначальной истинной природы человека. Но если adeпты других школ китайского буддизма разрабатывали свои концепции природы человека, абстрагируясь от самой проблемы человека, то чань-буддисты проблему природы человека непосредственно связывали с его повседневным бытием и определяли

тем самым его жизненную позицию. Очевидно, поэтому учение чань имело огромный успех среди различных слоев населения и оказалось самым жизнестойким из всех школ китайского буддизма.

Теория двух истин, несмотря на ее различные интерпретации в школах китайского буддизма, сохраняла свою главную идею – идею единства условного и абсолютного, а также единства и непротиворечивости различных путей к нирване. Это единство получило свое отражение в классификациях школ буддизма, представленных адептами школ китайского буддизма. В наиболее обоснованном виде эта идея присутствует в классификации патриарха школы тяньтай Чжи И.

Первый период проповеди Будды Чжи И называл хуаяньским – Хуаянь ши (华严时). В это время Будда только что достиг просветления и начал проповедовать истины в том виде, в каком он их узрел. Это были истины, изложенные в «Аватамсака-сутре». Однако никто, кроме бодхисаттв, его не понимал. Поэтому Будда стал упрощать свои проповеди, с тем, чтобы постепенно подвести людей к пониманию глубоких истин.

Второй период – Лу юань ши (鹿苑时), время «Оленьего парка» – характеризуется тем, что Будда упростил свою проповедь так, чтобы его понимали те, кто не имел до этого ни малейшего представления о его истинах. Это была проповедь о четырех благородных истинах, прозвучавшая в Бенаресе, в Оленьем парке. Этот период также называется периодом текстов Агамы (Ахань ши, 阿含时).

Третий период – Фандэн ши (方等时). «Фандэн» имеет значение «правильные и равные». В это время Будда излагал свое учение перед аудиторией, познакомившейся уже с учением хинаяны и овладевающей основами махаяны. Здесь имеется в виду, что принципы срединного пути Будды правильны, живые существа и Будда равны (каждый в потенции – Будда). Фандэн (方等) является также названием всех сутр махаяны (Фосюз да цыдянь, 1984, с. 312).

Четвертый период – Божэ ши (般若时). Это время сутр «Праджняпарамиты». Здесь Будда проповедует махаянское учение, изложенное в сутрах «Праджняпарамиты».

Пятый период – Фахуа непань ши (法华涅槃时). Это время «Саддхарма-пундарика-сутры» («Лотосовая сутра») и «Нирвана-

сутры». Эти сутры считаются более глубокими по сравнению не только с махаянскими сутрами третьего периода, но и по сравнению с сутрами «Праджняпарамиты». В этот период Будда раскрыл сокровенное содержание, или же сокровенный смысл (сюань и, 玄义), своего учения.

Пяти периодам соответствуют восемь учений. Отсюда и название тьянтайской классификации – пять периодов, восемь учений (у ши ба цзяо, 五时八教). Восемь учений, в свою очередь, делятся на две группы, по четыре в каждой.

В первой группе учения классифицируются по методу постижения буддийских истин: дунь цзяо (顿教) – мгновенное (внезапное); цзянь цзяо (渐教) – постепенное; бими цзяо (秘密教) – тайное; бу дин цзяо (不定教) – неопределенное учение.

Вторая группа учений классифицировалась по их содержанию: цзан цзяо (藏教) – учение хинаяны, изложенное в «Трипитаке»; тун цзяо (通教) – общее учение, переходное от хинаяны к махаяне; бе цзяо (别教) единственное, или же особое учение Махаяны; 4) юань цзяо – «круглое учение» (圆教) – высшее учение, излагаемое школой тьянтай.

В классификации Чжи И учения различных буддийских школ предстают как не противоречащие друг другу составные единой мировоззренческой системы, изложенной самим Буддой в различные времена, для различной аудитории. Считалось, что в своих проповедях Будда излагал одни и те же истины, но с разной степенью их близости к абсолютной истине.

Таким образом, индийский буддизм в процессе своего распространения в Китае столкнулся с его богатой философской традицией, которой была характерна терминологическая устойчивость, оказавшая большое влияние на содержание буддийских понятий. Полисемантизм и семантическая тождественность понятий индийского буддизма были созвучными терминам и понятиям китайской философии, отличающимся символическим характером, доходящим порой «до совмещения противоположных значений». В результате был оформлен понятийный аппарат китайского буддизма, в котором термины китайской философии наполнялись сотериологическим содержанием, сохраняя при этом многозначность, полисемантизм,

семантическую тождественность, которые могут быть поняты в контексте их отношения к проблеме истинно сущего. Понятия и категории китайского буддизма, не противореча основным мировоззренческим принципам буддизма, вобрали в себя онтологические особенности китайского мировосприятия, представили буддийское учение в соответствии с традиционным менталитетом китайцев, что обусловило ему успех в стране, не признававшей до него иноземные учения, считая их варварскими и темными. В конечном итоге буддизм в Китае получил существенную трансформацию, сохранив при этом свои базовые, фундаментальные основы в целостном и неизменном виде.

### Литература

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции средневекового Китая. – Новосибирск, 1983.
2. Нестеркин С. П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.
3. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.
4. Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философском учении китайского буддизма. – Новосибирск, 1995.
4. Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: тексты исследования, словарь. – Улан-Удэ, 1998.
5. Цзи Цзан. Ер ди и // Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо сюаньбянь. Т. 2, ч. 1. – Пекин, 1983.
6. Чжи И. Фа хуа сюань и // Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо сюаньбянь. Т. 2, ч. 1. – Пекин, 1983.
7. Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь («Сто врат в море идей сутры “Хуаянь цзин”») // Да жибэнь сюй цзан цзин. П. 8. – Киото, 1905-1912. – Л. 44об.-54.
8. Фосюэ да цыдянь (Большой буддийский словарь / Под ред Дин Фубао. – Пекин, 1984.
9. Suzuki D. T. An introduction to Zen Buddhism. – L., 1970.
10. Хуй Нэн. Лю цзу Тань цзин. Лю цзу тань цзин. Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо сюаньбянь. Т. 2. Ч. 4. – Пекин, 1983.

**Часть II**  
**Проблемы трансляции и трансформации буддизма**  
**в историческом и современном аспектах**

DOI 10.31554/978-5-7925-0530-8-2018-132-148

**РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ**  
**В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ США**

*Аякова Жаргал Аюшиевна*  
кандидат философских наук  
Отдел международных связей  
Бурятской государственной сельскохозяйственной академии.  
E-mail: azhargal@yandex.ru

В настоящее время буддизм в Северной Америке представляет собой значительное явление. Американские буддисты представлены как обширными азиатскими диаспорами, так и новообращенными последователями. Сегодня буддизм в Северной Америке представлен практически всеми школами и направлениями, но наиболее востребованным оказался буддизм Махаяны. Высокая адаптивная способность буддизма Махаяны к новым социокультурным реалиям Америки еще раз показала его жизнестойкость и жизнеспособность в современном глобализирующемся мире. В США авторитет Его Святейшества Далай-ламы XIV продолжает расти.

*Ключевые слова:* Северная Америка, буддизм Махаяны, Его Святейшество Далай-лама XIV, геше Вангъял, медитация, «демократизация» буддизма, сострадание.

**SOCIO-CULTURAL ASPECT OF MAHAYANA BUDDHISM**  
**IN THE USA**

*Zhargal Aiakova*  
CSc in Philosophy  
International Connections Office  
Buryat State Academy of Agriculture, Ulan-Ude, Russia  
E-mail: azhargal@yandex.ru

Nowadays Buddhism in the North America is presented by different traditions, schools and communities. American Buddhists include many Asian Americans, as well as a large number of converts of other ethnicities, and now their children and even grandchildren. Nowadays Mahayana Buddhism is very popular amongst the Americans due to its philosophical heritage and the authority of His Holiness the 14<sup>th</sup> Dalai Lama. Mahayana Buddhism has been adapting to American conditions displaying its spiritual and intellectual potential in the contemporary global world.

*Keywords:* North America, Mahayana Buddhism, the 14<sup>th</sup> Dalai Lama, Geshe Wangyal, meditation, democratization of Buddhism, compassion.

Буддизм Махаяны как феномен культуры Востока, нетрадиционных ценностей и безграничных возможностей духовно-интеллектуального исследования в последние десятилетия вызывает глубокий интерес научных кругов и культурной элиты Америки.

Наряду с появлением буддизма как маргинальной религии китайских и японских иммигрантов на западном побережье США, приехавших в качестве рабочих в период Золотой лихорадки в середине XIX в., несколько американских интеллектуалов-теософов в Нью-Йорке начинают проявлять интерес к буддизму. Самыми известными из них были Елена Петровна Блаватская (русская дворянка, гражданка США) (Helena Blavatsky) и Генри Стил Олкотт (Henry Steel Olcott). Деятельность созданного ими Теософского общества во второй половине XIX в. значительным образом способствовала распространению буддизма Махаяны в США. Надо сказать, что до этого были попытки описания буддийского мировоззрения, например, американскими трансценденталистами и поборниками нравственной философии Р. Эмерсоном, Г. Торо, У. Уитменом. Например, Г. Торо публикует отрывок из «Сутры Лотоса» в американском журнале *Dial*, обозначая проявление интереса американской публики к буддизму. Однако их попытки остались на уровне элитарного представления, из-за чего появился термин «элитарный буддизм». Теософы же начали с того, что выступили против общественного мнения об азиатах «как о невежественных дикарях», а об их религии «как о шутовском наряде, скроенном из локутов суеверий» [Blavatsky, 1989]. В 1880 г. Е. Блаватская и Г. Олкотт обратились в буддизм, приняв Прибежище в Трех Драгоценностях (Будда, Дхарма, Сангха) и взяв пять обетов (панчашила) у буддийского монаха на Цейлоне (Шри Ланка). В основу их исследовательской деятельности легли буддийские тексты и манускрипты, особенно касающиеся учения Махаяны, с использованием специфической терминологии из санскрита, пали, тибетского, китайского и монгольского языков [Richard, 1999, p. 263]. Убедённые в том, что практически все религии произошли от некоего единого источника, они пытались найти в духовной культуре Востока те «зёрна истины», которые позднее были только развиты в

других цивилизациях. Книга Е. Блаватской «Голос безмолвия» (The Voice of the Silence), написанная на основе древнейших тибетских манускриптов, до сих пор вызывает огромный интерес читателей. Спустя сто лет, в 1989 г., было выпущено юбилейное издание, предисловие для которого написал Его Святейшество Далай-лама XIV. В этом предисловии, озаглавленном «Путь Бодхисаттвы», говорится, что книга Блаватской оказывает сильное влияние на людей, которые искренне ищут и стремятся приобщиться к мудрости и состраданию [Blavatsky, 1989]. А «Буддийский катехизис» (Buddhist Catechism) Олкотта выдержал 44 издания (к 1938 г.), был переведён на 20 языков и стал всемирно используемым учебником.

Несмотря на то, что американское общество было не готово понять мировоззрение Востока, Блаватская и Олкотт продолжали продвигать его религиозно-философские ценности и пропагандировать идею о том, что восточная культура понимает «важность вещей незримых, так как чувства крайне ограничены» [Крэнстон, эл. ресурс]. Важнейшим вкладом в распространение буддизма в США явилось их участие во Всемирном Парламенте Религий (The World's Parliament of Religions), крупнейшем межрелигиозном форуме XIX века, состоявшемся в Чикаго в 1893 г. Теософы способствовали тому, чтобы на этом форуме впервые выступили буддисты. Таким образом, это событие обозначило официальное появление буддизма на арене американской общественности. На форуме о буддизме впервые рассказали Анагарика Дхармапала (Цейлон), Киндза Хираи, Соён Сяки и Дзицудзэн Асидзу (Япония). Надо отметить, что личность Дхармапалы имеет исключительное значение в истории буддизма. Он являлся идеологом и организатором возрождения буддизма в Индии. В своих публичных лекциях выступал за активную позицию буддистов, за распространение ценностей буддизма на благо общества, за преобладание разума над слепой верой. На конференции Дхармапала выступил по трём основным темам. Во-первых, он сказал, что буддизм является религией и философией, вполне согласующимися с современной наукой, так как буддийское учение совместимо с доктриной эволюции. Он изложил буддийскую идею о том, что космос есть последовательный процесс развёртывания в соответствии с законами природы. Во-вторых, Дхармапала заявил, что в этике буддизма значительно больше любви и сострадания, чем

где бы то ни было. Третьим пунктом его выступлений было утверждение о том, что буддизм – это религия оптимизма и активности, но ни в коем случае не пессимизма и бездеятельности [Richard, 1999, p. 263]. Дхармапала принял решение посвятить жизнь защите и возрождению буддизма и начал работать в буддийской секции Теософского общества, в рамках которого ему удалось пробудить интерес к восстановлению из руин священных мест буддизма в Индии. Так, он инициировал восстановление буддийского центра и строительство монастырского комплекса в Сарнатхе, где состоялась первая проповедь Будды.

Тогда буддизм с трибуны докладчиков показался слишком аскетичным и загадочным для западной публики. В заключительной речи при закрытии Парламента Дж. Г. Бэрроуз заявил:

«Парламент показал, что христианство по-прежнему остаётся великим движителем человечества, что нет учителя, равного Христу, и нет Спасителя, кроме Христа. Представителям Востока не следует истолковывать ту учтивость, с которой их принимали здесь, за готовность американского народа заменить восточной верой свою собственную» [Крэнстон, эл. ресурс].

Некоторые исследователи оценивают теософию Блаватской и Олкотт как одно из крупных современных религиозно-философских направлений Запада. Японский философ и буддолог Дайсэцу Судзуки считал, что «несомненно, г-жа Блаватская каким-то образом была посвящена в более глубокие положения учения Махаяны...» [Suzuki, 1969, p. 13]. Популярность учения Е. П. Блаватской объясняется тем, что оно предлагало религиозно-философское мировоззрение, приспособленное к менталитету западных людей XIX века, пронизанному рационализмом и позитивизмом, а также зарождающимся идеалом «американской мечты» об индивидуальном процветании, прежде всего материальном.

В то время как осуществлялись первые шаги по исследованию буддизма в США, на побережье Калифорнии активно прибывали азиатские иммигранты, принося с собой буддийскую веру, ее символы и атрибуты. Буддисты иммигрировали в Северную Америку в разные исторические моменты и по целому ряду причин. Первые иммигранты из Китая и Японии начали прибывать в Калифорнию и на Гавайи еще в середине 1800-х годов, в основном в качестве

рабочих-мигрантов для строительства железных дорог, работы в шахтах, на фермах и сахарных плантациях. Однако, только в XX в. начался процесс последовательных волн иммигрантов-беженцев из Китая, Японии, Кореи, Вьетнама, Лаоса, Мьянмы, Шри-Ланки, Камбоджи, Таиланда, Тибета, Непала, переселившихся из-за социально-политических и экономических проблем в их странах. После того, как они прибыли в Америку, многие иммигранты столкнулись с серьезными проблемами, связанными с их адаптацией к новой социальной, культурной и религиозной среде. Большинство из них нашли свое убежище и духовное утешение в своих общинах и возведенных ими небольших буддийских молельных домах, позже буддийских храмах, построенных общими усилиями общины или на средства благотворителей и меценатов. Сегодня буддисты Северной Америки включают американцев, являющихся потомками азиатских иммигрантов (например, китайские и японские американцы, являются пятым, шестым, и даже, седьмым поколением американцев) и иммигрантов, продолжающих прибывать из южно-азиатских стран, а также Монголии и России (Калмыкия и Бурятия). Буддийская иммиграция является постоянным процессом, новые иммигранты прибывают и постепенно вливаются в контекст существующих этнических сообществ и социокультурных реалий Северной Америки.

Первый буддийский храм в Америке был построен в 1853 г. в Сан-Франциско, а к 1900 г. их количество доходило до четырех сотен, большинство из которых представляли собой joss houses или небольшие молельные дома [Prebish, 1999, p. 159–160]. Китайские буддийские храмы и молельные дома в Америке часто характеризуются смешением элементов буддизма, конфуцианства и даосизма и почти всегда включают буддийский образ Гуаньинь, бодхисатвы сострадания.

В 1882 г. в ответ на массовую иммиграцию китайцев в Америку Конгресс США принял особый закон – Акт об исключении китайцев (Chinese Exclusion Act), просуществовавший до 1965 г. Данный закон запретил любую китайскую иммиграцию и натурализацию уже проживающих в США китайцев. Акт об иммиграционной реформе 1965 г. отменил региональные и этнические квоты, чем вызвал очередную волну китайской иммиграции. Согласно данному закону, приоритет отдавался воссоединению семей и стимулированию

притока работников высокой квалификации. К 1990 г. китайское население в США достигло 921000 человек [Seager, 1999].

Другая волна азиатских иммигрантов прибыла из Японии во второй половине 1800-х годов. Обосновавшись преимущественно на Гавайях, они занимались сельскохозяйственными работами. Большинство из них были буддистами, относящимися, прежде всего, к школе буддизма Чистой Земли (Дзёдо Синсю), в основе учения которой лежит махаянский культ Будды Амитабхи – одного из пяти Дхьяни-будд в системе Ваджраяны. Одной из самых известных организаций данного толка является «Буддийские Церкви Америки» (Buddhist Churches of America), начавшая свою деятельность в 1870 г. и во многом определившая стиль и образ японского монашества, а также деятельность современных японских буддийских организаций и центров в США. В настоящее время Буддийские Церкви Америки насчитывают около 60 центров и организаций по всей стране. Японские епископы и служители церкви начали активно заниматься пропагандой учения Дзёдо Синсю, упростив религиозную практику и акцентировав внимание на прозелитическую деятельность. Здесь просматривается влияние евангелических образцов, что послужило поводом для появления такого понятия как «евангелический буддизм», ставшего следствием их тесного взаимодействия с христианскими миссионерами и церквями-комьюнити США. Японские иммигранты не отказывались от помощи христианских церквей, в которой они так нуждались в период социальной и культурной адаптации. К 1900 г. японская иммиграция в США перешагнула численность в 24000 человек [Seager, 1999, p. 53], среди которых многие исповедовали буддизм школы Нитирэн и Дзен.

Корейские иммигранты начали прибывать в США в начале XX в. для работы в сельскохозяйственной сфере страны. Несмотря на то, что большинство прибывших корейцев исповедовали христианство, корейские буддисты начали активно возводить буддийские храмы и проводить регулярные религиозные службы. После корейской войны в начале 1950-х большое количество женщин прибыли в качестве жен и невест американских солдат. В 1988 г. примерно из 150000 корейцев в Лос-Анджелесе только 10–15 % идентифицировали себя как буддистов. Тем не менее, в конце 1980-х годов на территории США функционировали 67 корейских буддийских храмов с активным

членством в 25000 человек [Ibid., p. 168]. Самые популярные корейские буддийские храмы находятся в обширном районе Кореятаун, расположенном в центре Лос-Анджелеса. Большинство храмовых служб концентрируется на воскресной службе, состоящей из чтения текстов, церемоний, чантов (мантр) и наставлений. Службы не рассматриваются как обязательная часть, поэтому храмовая служба посетителей, количество которых варьируется от 50 до 100 человек каждое воскресенье, отражает малое количество всех формальных служб. Полные службы в основном проводятся при проведении особых мероприятий и буддийских праздников, например, Дня рождения Будды. Большинство храмов фокусирует свою деятельность на молебнах и декламировании мантр, нежели на медитации, так как последняя не особо привлекает корейских мирян. Другие предлагают членам общины ряд социально-религиозных услуг, которые традиционно востребованы перед важными событиями, такими как создание семьи, посещение больных в медицинских учреждениях, наставление молодежи. Многие старшие монахи не говорят на английском языке, что не позволяет им активно взаимодействовать с молодым поколением корейцев, выросших в Америке. Сангха часто испытывает финансовые затруднения, поэтому монахи вынуждены работать за пределами храма, что часто не находит одобрения у части мирян. Некоторые из монахов, оказавшись в Америке, оставили свою монашескую деятельность в поисках работы, – явление достаточно распространенное в истории азиатской монашеской иммиграции. Наряду с чувством отчуждения, преследующего буддийских иммигрантов в процессе адаптации к американской жизни, им приходится сталкиваться с критикой и попытками обращения со стороны корейских христиан. Иногда корейским буддистам, занятым в бизнес-сфере, приходится не афишировать на публике свою религиозную принадлежность и не посещать буддийские храмы, так как это может стать препятствием в сотрудничестве с бизнес партнерами или боссами, являющимися корейскими христианами. Старшее поколение корейских буддистов особенно ценит строгую религиозную дисциплину и комфортные условия в буддийских храмах. Часто при храмах работают книжные отделы, предлагающие богатый выбор буддийской литературы на корейском и английском языках. Корейские буддисты считают, что Учение Будды есть не только

источник внутренней трансформации, но и интеллектуальный фундамент их культуры.

Вьетнамские храмы отражают опыт иммигрантов, прибывших в США после войны во Вьетнаме и принятия Закона об Индокитайской миграции и поддержке беженцев в 1975 г. Многим пришлось жить в лагерях беженцев в Гонконге, Лаосе, Малайзии, Таиланде и на Филиппинах до получения всех необходимых документов, которые позволили бы им иммигрировать в США. Многие из них служили в Южной армии Вьетнама и были так или иначе связаны с американскими оккупационными силами; другие мигрировали, чтобы избежать репрессивных мер политики социалистического режима, который в самом начале предполагал притеснение буддистов в стране. В последующие два десятилетия буддизм вьетнамской традиции в Америке распространялся стремительно и к 1995 г. насчитывалось около 160 вьетнамских буддийских монастырей и центров [Cuong Tu Nguyen, 1998, p. 130]. Основной практикой в буддизме вьетнамской традиции является достижение и накопление заслуг. Целью накопления заслуг является перерождение в Чистой Земле Будды Амитабхи. Вьетнамские буддисты концентрируются на ритуалах и проведении особых праздничных церемоний и мероприятий. Таким образом, одним из основных функций храма является отправление служб и проведение ритуалов, а также оказание религиозных услуг населению. Несмотря на то что буддизм вьетнамцев имеет децентрализованную организационную форму, практика остается в основном унифицированной. Можно изучить практически все об общих характеристиках вьетнамской практики буддизма, посетив любой из вьетнамских храмов в США. Храм осуществляет свою важную социальную роль: он является местом, где сохраняются традиционные культурные ценности, куда вьетнамские дети и молодежь приходят не только для изучения Дхармы, но и для изучения традиций и обычаев своих предков. Вьетнамские буддисты поддерживают храмы путем добровольных пожертвований, а в особых случаях настоятель храма может обратиться за поддержкой к мирянам после учения или службы. Во многих храмах, часто в выходные дни, работают вьетнамские волонтеры, родившиеся и выросшие в США, но свободно владеющие родным языком, что позволяет проводить занятия по изучению вьетнамского языка или

переводить учение Дхармы специально для детей. Вьетнамское монашество старается поддерживать тесную связь с подрастающим поколением американских вьетнамцев, выросших и получающих образование в американской культурной и лингвистической среде, большинство из которых уже не владеют родным языком. В свою очередь, существует проблема нехватки образованных монахов, свободно владеющих английским языком, обладающих глубокими знаниями буддийской философии и осведомленных в событиях современной жизни. Стоит отметить, что буддизм во вьетнамской традиции пользуется наименьшей популярностью среди евроамериканцев. Основной причиной этого является недостаток какой-либо строго очерченной интеллектуальной традиции и четкой артикулированной философии. Буддийская практика глубоко укоренена во вьетнамскую культуру и практически не обращается к медитативной практике, что особенно привлекало бы евроамериканцев.

Тибетские буддийские иммигранты США стали примером иной модели миграции. Большинство тибетцев иммигрировали в США после бегства из Тибета в Индию или Непал в результате событий 1959 г., когда Его Святейшество Далай-лама XIV был вынужден покинуть Тибет и отправиться в Индию. Учитывая сложившуюся ситуацию в Тибете, при котором межкультурные и религиозные коммуникации приобрели драматический характер, тибетские буддисты нашли живой отклик и поддержку со стороны индийского правительства. Американская общественность также выразила свою поддержку и инициировала различные социально-культурные проекты по содействию тибетским беженцам. Широко известная кампания за свободный Тибет была развернута многими известными американскими общественными, культурными и научными деятелями в целях привлечения внимания к проблемам Тибета и спасения тибетской цивилизации. После 1955 г. в США начали прибывать первые учителя тибетского буддизма, самым известными из которых был Геше Вангьял, основавший Буддийский образовательный центр около Нью-Йорка. Среди учеников Геше Вангьяла были такие ныне известные профессора и ученые как Роберт Турман (Robert Thurman), Джеффри Хопкинс (Jeffrey Hopkins), Кристофер Джордж (Christopher George), Александр Берзин (Alexander Berzin), Дональд Лопес (Donald S. Lopez), Анна Кляйн (Anne Klein), Даниэль Козорт (Daniel Cozort) и

др. Они изучали тибетский язык, санскрит и обучали английскому языку тибетских лам. С помощью своих американских учеников Геше Вангьял написал свою первую книгу «Двери Освобождения» (Door of Liberation) [Geshe Wangyal, 1995], которая, по мнению Роберта Турмана, до сих пор представляет собой одно из лучших введений в тибетский буддизм для западных читателей. Благодаря усилиям Геше Вангьяла и его американских учеников в 1979 г. состоялся первый визит Его Святейшества Далай-ламы XIV в США, ставший важнейшим событием для буддистов Америки и вызвавший повышенный интерес общественности к духовному лидеру буддистов и буддизму Махаяны в целом. Сегодня приглашения и визиты Его Святейшества в США стали регулярным событием, свидетельствующими об авторитете его как личности и востребованности буддийского учения как для круга его последователей и почитателей, так и для светского круга, интересующегося буддизмом с точки зрения его философии, науки и психологии. Публичные лекции Его Святейшества собирают огромные залы от Нью-Йорка до Сан-Франциско, ведущие университеты США приглашают его для встреч с академическим сообществом и проведения лекций по буддийской философии для студентов. Профессор Дж. Хопкинс говорит:

«Выступления Далай-ламы – яркое свидетельство его мощного интеллекта и способности выразительно и доходчиво излагать свои мысли в сочетании с характерным для него деятельным состраданием. Его речь идет от сердца и исполнена мудрости, почерпнутой из буддийской традиции, которая достигла высочайшего уровня развития в регионе распространения тибетской культуры» [Далай-лама XIV, 1981, эл. ресурс].

Проживающие в США тибетцы гордятся своей буддийской идентичностью и принимают активное участие в церемониях, проводимых их духовным лидером Его Святейшеством Далай-ламой и другими признанными и уважаемыми религиозными деятелями. С 2007 г. Его Святейшество Далай-лама XIV является заслуженным профессором (Presidential Distinguished Professor) университета Эмори (Emory University) в Атланте, штат Джорджия. Университет стал платформой для тесного взаимодействия между современной наукой и тибетской формой буддизма, на основе которой была запущена программа под названием «Научная инициатива Эмори – Тибет».

Целью инициативы является разработка новой дисциплины по научному мировоззрению для буддийских монахов. Президент университета Эмори Джеймс Вагнер сказал по поводу этого сотрудничества: «Присутствие коллеги такой величины, как Далай-лама в нашем сообществе является бесконечным источником вдохновения и ободрения для наших преподавателей, сотрудников и студентов, поскольку мы стремимся реализовать концепцию обучения и сердца и ума на благо всего человечества. Его лекции вносят значительный вклад в достижение стратегических целей университета и объединение крупного научного сообщества для решения актуальных проблем» [The Dalai Lama as Professor, эл ресурс].

Университет тесно сотрудничает с Американской Академией Религии (American Academy of Religion), самой крупной ассоциацией, объединяющей около 10000 общественных и религиозных деятелей, ученых и профессоров со всего мира.

Буддийские общины, отличающиеся по своим этническим, лингвистическим, культурным, экономическим характеристикам, пользуясь социальной помощью от правительства США и Канады, родственников, друзей, церквей и храмов, по-разному поддаются «корректировке» и «американизации». Считая себя верными последователями Учения Будды Шакьямуни, тем не менее, буддийские иммигрантские общины понимают и интерпретируют буддизм по-разному, пропуская его через свой собственный культурный опыт. Существующие различия не могут быть недооценены; говоря о буддизме в китайской, корейской или вьетнамской традициях, важно признать, что каждая из этих традиций была сформирована в той или иной этнической или национальной среде, обусловленной различными культурными, образовательными, социально-экономическими и географическими условиями. Стоит отметить, что не все буддийские иммигранты остаются буддистами. Некоторые обращаются в христианство, например, из-за чувства долга или благодарности за помощь, оказанную служителями американских христианских церквей в период переезда и оформления иммиграционных документов. Другие новообращенные, хотя и были проникнуты буддийскими ценностями, такими как, например, сострадание ко всем живым существам, тем не менее, мало знали о буддизме и его философии.

Азиатским буддистам в США пришлось столкнуться с огромными трудностями при обустройстве своего быта и создании храмов в чужой стране, поначалу часто враждебно настроенном социальном окружении. Буддийское учение о сострадании, терпимости, безграничной любви ко всем живым существам, несомненно, было и остается духовным стержнем и поддержкой для азиатской иммиграции, испытывающей трудности в процессе адаптации и жизнедеятельности в американской среде. Будучи иммигрантами-беженцами, им особенно было тяжело справиться с социальной дезориентацией, последствиями психологических и физических травм, связанными с военно-политическими событиями в их странах. В современных условиях буддизм Махаяны продолжает служить поддержкой для иммигрантских общин в преодолении стрессов и социального дискомфорта и не прекращает быть духовной опорой в поиске смысла жизни в новых условиях.

Сегодня буддизм в США представлен разными школами и направлениями, и, являясь одновременно религией, философией и наукой, воспринят миллионами американцев по всей стране с целью духовного самосовершенствования и поиска путей гармоничного существования и сосуществования с окружающим миром. В настоящее время в США насчитывается от трех до четырех миллионов буддистов [Seager, 1999] (согласно другим данным – от пяти до шести миллионов), из которых подавляющее большинство составляют азиатские американцы и азиатские иммигранты. Евроамериканских (или белых американских) буддистов насчитывается около 800,000 человек [Ibid.]. Деление буддистов на евроамериканцев, американцев азиатского происхождения и азиатских иммигрантов является одной из основных характеристик и отправной точкой для исследования буддизма в Америке. Однако существует мнение, что категория «евроамериканцы» не включает афроамериканских и латиноамериканских буддистов и не учитывает их растущее количество. Между буддистами разных категорий существуют различия в религиозно-философском и культурном планах и в способах выполнения практики буддизма.

На сегодняшний день остается все еще нерешенной проблема определения категории «буддист» в американском обществе. Очевидно, что азиатские американцы и азиатские иммигранты

являются буддистами, практикующими буддизм как религиозную традицию со всеми присущими ей ритуальными практиками и поклонением буддийскому пантеону и монашеству. Его Святейшество Далай-лама XIV, отвечая на вопрос, что отличает буддистов от не буддистов, говорит: «С точки зрения Прибежища, буддистом является тот, кто принимает Будду, его учение (Дхарму) и духовную общину (Сангху) как свое конечное прибежище. С философской точки зрения буддистом является тот, кто признает четыре принципа, подтверждающих, что учение является буддийским» [Далай-лама XIV, эл. ресурс]. Буддийская практика американских буддистов азиатского происхождения и азиатских иммигрантов заключается в посещении буддийских храмов и молельных домов, начитывании мантр, отправлении религиозных обрядов и соблюдении ритуалов. Они отмечают буддийские праздники, справляют важные личные и семейные события согласно буддийским традициям. Для американцев буддизм Махаяны является, прежде всего, философским учением и источником мудрого отношения к жизни. Американские буддисты посещают публичные лекции и учения Его Святейшества Далай-ламы XIV и других буддийских учителей, черпают знания и буддийскую мудрость из книжных и других источников, занимаются медитативными практиками в различных дзен-дхарма-сангха центрах, реализуют социально значимые проекты, составляющие суть социально ангажированного буддизма. Слова Стивена Бэчелора (Stephen Batchelor), автора известной в Америке книги «Буддизм без веры», «Вам не нужно быть религиозным человеком, чтобы практиковать Дхарму» стали чрезвычайно популярными, ознаменовав, таким образом, общую тенденцию процесса американизации буддизма [Batchelor, 1997, p. 18].

Бывший буддийский монах, буддист-агностик, как он себя называет, С. Бэчелор обрел широкую популярность в среде евроамериканских буддистов, проповедуя секулярный буддизм и обучая практикам медитации в университетах США. Под его влиянием многие современные западные учителя и их последователи приняли буддизм не как религиозную веру, а как образ жизни, ведущий к обретению духовной свободы, гармоничного мироощущения и личностного роста.

Сложность категоризации американских буддистов вызывает нескончаемую дискуссию в среде американского научного сообщества. Дж. Нэттьер говорит о необходимости прийти при изучении американского буддизма к однозначному решению вопроса о том, кто может быть включен в категорию «буддист». Вызывает вопрос, достаточно ли просто называть себя буддистом или существуют критерии, такие как вера, ритуальные практики, активное членство в буддийской организации или общине. Хотя эти вопросы возникают при изучении любой религиозной традиции, они особенно остры в случаях с религиями, которые адаптируются и носят относительно немногочисленный характер, а еще меньшее количество людей имеют свой собственный религиозный опыт и знания. Так, в частности, напрашивается вопрос:

«Например, если второкурсник колледжа покупает книги по дзен буддизму Алана Уотса (Alan Watts), читает их, ему нравится то, что он читает, и постепенно он начинает думать о себе, что он буддист – хотя не встречался ни с какими другими формами буддизма за пределами печатных текстов – может ли он быть включен в категорию «буддист» при изучении буддизма в Северной Америке?»

Нэттьер предполагает, что многие исследователи и даже большинство буддистов ответили бы на этот вопрос негативно. Но подход *олиноклюзив* позволяет представить картину большего числа «буддистов», чем можно было бы предположить. Что касается подхода *эксклюзивности*, то связанные с ним критерии веры и ритуальной практики начинают быстро напоминать стандарты ортодоксии, – пишет Нэттьер [Nattier, 1998, p. 184–185].

Томас Твид выносит на обсуждение категорию «симпатизирующие буддизму» (Buddhist sympathizers) или «найтстэнд буддисты» (nightstand Buddhists), для которых издания по буддизму являются настольными книгами. Профессор Твид подчеркивает, что важно учитывать огромное количество американцев, для которых книжные, периодические, видео, аудио-издания по буддизму являются духовно-интеллектуальными источниками и мудрыми руководствами в жизни, и, хотя не занимаются религиозными практиками и не принадлежат ни к каким буддийским организациям, они называют себя «буддистами» [Tweed, 1992, p. 42–43]. Распространение буддийских знаний и ценностей посредством различных информационных и

издательских систем в Америке вылилось в так называемый публичный буддизм или медиа буддизм. По мере дальнейшего развития информационно-телекоммуникационных систем и возможности их использования привели к появлению таких понятий, как *hard Buddhism* и *soft Buddhism* по аналогии жестких и мягких носителей информации, подразумевающих степень вовлеченности индивида в буддийский дискурс. Существует большое количество американских сайтов, посвященных буддизму и представляющих возможность для виртуального учения и практики. Благодаря онлайн буддизму стали популярными такие термины, как кибер буддизм, кибер сангха, кибер храм, кибер алтарь. Американские буддийские сайты обычно информационно насыщены и являются местом соединения традиционных буддийских верований и новых технологий, задача которых – сделать учение Будды доступным. Лекции Его Святейшества Далай-ламы XIV и других буддийских учителей транслируются в интернете в режимах онлайн и офлайн. Стоит отметить, что Его Святейшество свободно говорит на английском языке и рекомендует буддийским монахам заниматься его изучением для международного общения.

Буддизм приобрел широкую популярность в Северной Америке благодаря активному взаимодействию азиатских буддистов и их западных последователей. Это становится очевидным, когда речь идет о разветвленной сети различных буддийских организаций, центров и фондов, призванных к поддержанию и распространению буддийского учения в разных частях Америки. Например, Д. Морреал (D. Morreale) в своей книге «Буддийская Америка: центры, ретриты, практики» попытался охватить практически все американские буддийские храмы, организации и центры, перечисление которых занимает 350 страниц.

Научный интерес к буддизму, начавшийся открытым диалогом на Всемирном Парламенте Религий в Чикаго в 1893 г., продолжает развиваться и в настоящее время. Тогда на форуме впервые выступили буддисты и объявили о том, что буддизм есть философия и вполне согласуется с современной наукой, а сегодня буддийские философы и ученые в сотрудничестве с западными представителями науки активно создают исследовательские институты и лаборатории, академические учреждения для изучения буддийского наследия.

Свобода совести и вероисповедания в Северной Америке позволяет процветать буддизму как религиозной вере миллионам потомков китайцев, японцев, корейцев и вьетнамцев, массово иммигрировавших в США в XIX в. Важной характеристикой распространения и адаптации буддизма Махаяны в Северной Америке являются иммиграция тибетских монахов после трагических событий в Тибете, активизация деятельности тибетских учителей и поддержка тибетских беженцев западными странами. Наибольшее распространение буддизма Махаяны в Америке и на Западе связано с просветительской деятельностью Его Святейшества Далай-ламы XIV и его сотрудничеством с научным и академическим сообществом США.

Миротворческий посыл буддийского учения представляется наиболее актуальным в современное время, что является одним из основных факторов возрастающего интереса к нему в западном мире. Близкое и всестороннее знакомство западной культуры с буддизмом, начавшееся в середине XIX в., переросло в стабильный процесс взаимодействия и взаимопроникновения в разных формах и на разных уровнях. Философское наследие буддизма Махаяны настолько велико и разнообразно, что, кажется, невозможно объять и воспринять все его аспекты. Однако традиция просветления обнаружила, что нет барьера для совершенного постижения природы реальности. Не существует жесткой структуры вещей, не существует абсолютно фиксированного порядка, который заставил бы их вечно следовать одним путем и никогда не позволял бы следовать другим. Такое мировоззрение оказалось настолько притягательным для западной публики, что она начала эксперименты для реализации и подтверждения буддийских ценностей в надежде обрести счастливое состояние ума, не подвластное ни времени, ни пространству.

### Литература

Далай-лама XIV. Гарвардские лекции. 1981. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/lib/dl-harv.htm>. (дата обращения: 27.11.15).

Крэнстон, С.Е.П.Б: Необыкновенная жизнь и влияние Елены Блаватской, основательницы современного теософического движения – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/lib/wl-the02.htm>.

Batchelor, S. *Buddhism without beliefs*. – New York: Riverhead Books, 1997.

Blavatsky, H. *The Voice of the Silence. With the Foreword by the XIVth Dalai Lama*. – Concord Grove Press, 1989.

Cuong Tu Nguyen & A.W. Barber. “Vietnamese Buddhism in North America: Tradition and Acculturation”. In: Charles S. Prebish and Kenneth K. Tanaka (eds). *The Faces of Buddhism in America*. – Berkeley: University of California Press, 1998. – 130 p.

Geshe Wangyal. *The Door of Liberation: Essential Teachings of the Tibetan Buddhist Tradition*. – Boston: Wisdom Publications, 1995. – 301 p.

Nattier, Jan. “Who is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America”. In: Prebish and Tanaka (eds.). *Faces of Buddhism in America*. – 1998. – P. 183–195.

Nattier, Jan. “American Buddhists: who are they?” In: *Current*, No.395 (Sep 1997) – P. 6–10.

Prebish Charles S., Tanaka Kenneth K. *The Faces of Buddhism in America*. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998. vIII, 370 pp.

Prebish, Charles. *Luminous passage: the practice and study of Buddhism in America*. – Berkley, CA: University of California Press, 1999. – 345 p.

Richard P. Taylor. *Blavatsky and Buddhism, Group in Buddhist Studies*. – UC Berkeley, 1999. – 263 p.

Tweed, Thomas. *The American Encounter with Buddhism 1844–1912: Victorian Culture and the Limits of Dissent*. – Bloomington: Indiana University Press, 1992.

Seager, Richard H. *Buddhism in America, Columbia Contemporary American Religion Series*. – New York: Columbia University Press, 1999. – 384 p.

Show, Miranda. *Passionate enlightenment women in tantric Buddhism*. – New Jersey: Princeton University Press, 1994. – 291 p.

Suzuki D. T. *The Field of Zen*. – L.: Buddhist Society, 1969. – 105 p.

The Dalai Lama as Professor. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dalailama.emory.edu/about/professor.html> (дата обращения: 27.11.2016).

Thich Nhat Hanh. *Being Peace*. – Berkeley: Parallax Press, 1987. – 120 p.

Thich Nhat Hanh. *Peace in every step*. – New York: Bantam Books, 1991. – 91 p.

**«АМЕРИКАНИЗАЦИЯ» БУДДИЗМА:  
СОЦИАЛЬНЫЙ АКТИВИЗМ И ФЕМИНИЗМ**

*Аякова Жаргал Аюшиевна*

кандидат философских наук

Отдел международных отношений

Бурятской государственной сельскохозяйственной академии.

E-mail: azhargal@yandex.ru

В статье рассматриваются такие направления и факторы адаптации буддизма к социокультурной среде Северной Америки, как социально ангажированный буддизм и феминизация буддизма; освещается роль вьетнамского буддийского монаха и учителя Тик Нат Хана и Его Святейшества Далай-ламы XIV в развитии социального активизма североамериканских буддистов.

*Ключевые слова:* социально ангажированный буддизм, Тибетский Дом, Турман, академический буддизм, «новый буддизм», феминизм, Миранда Шоу, Карма Лекше Цомо, тантра, бхикшунни

**"AMERICANIZATION" OF BUDDHISM:  
SOCIAL ACTIVISM AND FEMINISM**

*Zhargal A. Aiakova*

CSc in Philosophy

International Relations Office

Buryat State Academy of Agriculture, Ulan-Ude, Russia

E-mail: azhargal@yandex.ru

The article deals with such trends and factors of adaptation of Buddhism to the socio-cultural environment of North America as Engaged Buddhism and feminization of Buddhism; the author highlights the role of the Vietnamese Buddhist monk and teacher Thích Nhất Hạnh and His Holiness the 14<sup>th</sup> Dalai Lama in the development of social activism of North American Buddhists.

*Keywords:* Social Engaged Buddhism, Tibet House, Thurman, academic Buddhism, «new Buddhism», feminism, Miranda Show, Karma Lekshe Tsomo, bhikshuni

Социально ангажированный буддизм (Social Engaged Buddhism), или ангажированный буддизм, является наиболее значительным и динамичным явлением, широко распространившимся в США. Он характеризуется вовлеченностью буддийских центров и организаций, независимо от их школ и принадлежности, в процессы социальной, политической, экономической, экологической деятельности общества.

Возникновение и развитие социально ангажированного буддизма связывают с общественным кризисом в период острых социально-политических проблем, таких как война, голод, нарушение прав и свобод человека, экологические катастрофы. XX век отмечен немалым количеством трагических событий, потрясших азиатские страны, – это ядерная атака на Японию, геноцид в Камбодже, затянувшаяся война в Юго-Восточной Азии, вторжение и оккупация Тибета. В США корни социально ангажированного буддизма в основном лежат во вьетнамском антивоенном движении за мир, в стремлении к сохранению экологического баланса и поиске путей гармонизации общественной и индивидуальной жизни.

Благотворительная социальная деятельность в буддизме не была развита, как, например, в христианстве, а буддийские иерархи до сих пор не были настолько открыто и популярно ангажированы в социальной и политической жизни общества. Проблемы человечества и поиски путей их решения вызвали ответную реакцию в виде социально ангажированного буддизма с его идеалом ненасилия и безграничного сострадания ко всем живым существам. Появление термина «ангажированный буддизм» связывают с именем Тик Нат Хана (Thích Nhất Hạnh)<sup>103</sup>, вьетнамского буддийского монаха и учителя, основавшего международное движение за мир для помощи пострадавшим в период вьетнамской войны. Вот ставшие известными его слова:

«Вместе с моими монашескими братьями и сестрами, я должен был решить, что делать. Должны ли мы продолжать нашу практику в монастыре, или мы должны оставить медитационные залы для того, чтобы помочь людям, которые пострадали от бомбежек? ... мы решили делать и то и другое: выйти на улицы и помогать людям. Мы называем это ангажированным буддизмом» [цит. по: Suzuki, 1969, p. 91].

Он создал Буддийский институт высшего образования и Молодежную школу для социальной службы. По его замыслу, будущие

---

<sup>103</sup> Родился в 1926 г. в Центральном Вьетнаме. В 1960 г. переехал в США, где учился в Принстонском университете, после чего некоторое время читал лекции в Корнельском и Колумбийском университетах. В 1967 г. был выдвинут Мартином Лютером Кингом на получение Нобелевской премии мира, но не получил её. В настоящее время живёт на юге Франции, где возглавляет буддийскую коммуны *Plum Village International Sangha*, занимается преподаванием, пишет книги, посещает с лекциями другие страны.

монахи и монахини должны быть не только образованы в разных сферах жизнедеятельности общества, но и приносить практическую пользу, занимаясь охраной и развитием духовного и физического здоровья населения. Д. Ротберг в своей работе «Отвечая на крики мира: социально ангажированный буддизм в Северной Америке» указывает, что Нат Хан использует французские слова *engagé* и *l'engagement* для выражения трех вьетнамских понятий, означающих знание повседневной жизни, социальную деятельность и социальный активизм.

В 1966 г. во время войны во Вьетнаме Тик Нат Хан создает Орден Взаимобытия (*Order of Interbeing; Tiep Hien Order*) и пишет Четырнадцать заповедей для него, в основе которой лежат Четыре Благородные Истины. На Западе о нем отзываются как о социальном реформаторе, предлагающем свою интерпретацию и реконструкцию традиционных буддийских принципов сострадания, взаимозависимого возникновения и сангхи как ресурсов для социального активизма и изменения общества. Для описания миссии Сангхи, он объясняет значение названия Ордена. *Tiep* содержит два значения, первое из которых означает «быть в соприкосновении», и прежде всего, быть в соприкосновении с самим собой, посредством медитации – размышления над своим телом, чувством и разумом; второе – быть в соприкосновении с учением Будды и Бодхисаттвами. *Hien* переводится как «настоящее время», которое в данном случае подразумевает реализацию Учения Будды в современных условиях общества [Suzuki, 1969, p. 85–86]. Тик Нат Хан указывает, что ангажированный буддизм представлен в современной интерпретации традиционных буддийских ценностей и принципов, применимых к происходящим процессам в мире. Свою философию он выражает в 14 заповедях, проповедуемых им в западном мире:

1. Не занимайтесь идолопоклонством или привязыванием себя к какой-либо доктрине, теории или идеологии, если даже это буддизм. Все мировоззрения являются руководством, а не абсолютной истиной.

2. Не думайте, что, то знание, которым вы обладаете в данный момент, является неизменной и абсолютной истиной. Избегайте узкого мышления и привязанности к настоящему видению.

3. Не навязывайте другим свои взгляды, включая детей, будь то авторитетом, угрозой, деньгами, пропагандой, или даже образовани-

ем. Но, посредством диалога сострадания, помогайте другим отказаться от фанатизма и узкого видения.

4. Не избегайте тех, кто страдают, и не закрывайте глаза на страдания. Не теряйте знание о существовании страдания в этом мире. Найдите путь быть рядом с теми, кто страдает, включая личное участие и общение.

5. Не стремитесь к материальному богатству, в то время как миллионы остаются голодными. Не задавайтесь целью успеха, прибыли, благополучия и чувственных удовольствий в своей жизни. Живите просто и разделяйте свое время, энергию и материальные ресурсы с теми, кто в этом нуждается.

6. Не держите в себе злобу и ненависть. При возникновении злобы и ненависти практикуйте медитацию о сострадании для того, чтобы, глубже понять людей, причиняющих злобу и ненависть. Учитесь смотреть на других глазами сострадания.

7. Не растрчивайте себя на отвлечения и на свое окружение. Изучите практику дыхания для того, чтобы достичь спокойствия и единения ума и тела, практику осознания, развивайте концентрацию и понимание.

8. Не используйте слова, причиняющие разлад или являющиеся причиной раскола сообщества. Прилагайте каждое усилие во избежание и разрешения конфликтов, даже небольших.

9. Не говорите неправдивых слов ради личной выгоды или произведения впечатления на людей. Не прибегайте к словам, причиняющим раскол и ненависть. Не распространяйте новости, о которых вы не совсем осведомлены.

10. Не используйте буддийскую организацию или общину в собственных целях или выгоды, или в целях преобразования ее в политическую партию. Религиозные сообщества, тем не менее, должны четко формулировать свою позицию против давления и несправедливости и стремиться изменить ситуацию без вовлечения в конфликт.

11. Не занимайтесь делом, приносящим вред человечеству и природе. Не инвестируйте в компании, которые лишают других возможности жить. Выбирайте призвание, которое поможет вам реализовать ваш идеал сострадания.

12. Не убивайте. Не позволяйте другим убивать. Находите любые возможные пути для защиты жизни и предотвращения войны.

13. Не обладайте тем, что должно принадлежать другим. Уважайте собственность других, но предупреждайте других от обогащения за счет страдания других людей или других живых существ.

14. Не обращайтесь плохо со своим телом. Учитесь относиться к нему с уважением. Сохраняйте жизненные энергии (сексуальную, дыхательную, духовную) для реализации Пути. Сексуальные отношения не должны происходить без любви и обязательств. Полностью осознавайте свою ответственность за будущие жизни, которые вы приносите в этот мир [Seager, 1994, p. 89–100].

На юге Калифорнии, в живописной местности Оленьего парка, находится буддийский монастырь, или, как его называют, Центр практики в традиции Тик Нат Хана (A Practice Center in the Tradition of Thich Nhat Hanh, Deer Park Monastery, Escondido, CA, USA). Данный центр пользуется огромной популярностью среди американцев, ищущих новые духовные смыслы своего бытия. Тик Нат Хан проводит лекции, практики медитации и ретриты, организует различные образовательные программы не только для взрослых, но и для детей. В Центре широко развита волонтерская деятельность в разных направлениях, например, оказание помощи больным в хосписах, заключенным в тюрьмах, защита животных и природной среды. Он говорит: «Несомненно, что страдание присутствует в жизни американцев и это присутствие является важным. Множество страданий не имеют оснований и бессмысленны, они могут исчезнуть, если посмотреть на реальные страдания других людей. Иногда мы страдаем из-за психологических причин. Мы не можем выйти за пределы своего «я», поэтому мы страдаем. Если мы видим страдания в мире, и мы подвижны этим страданием, мы сможем понять, что помогая другим страдающим существам, наши собственные страдания уходят» [цит. по: Suzuki, 1969, p. 91–92].

Другим ярким примером социальной ангажированности буддизма в Северной Америке служит отношение американской общественности к деятельности Его Святейшества Далай-ламы, в 1989 г. ставшего лауреатом Нобелевской премии мира. Награда была присуждена ему с формулировкой «за неустанную проповедь добросердечия, любви и терпимости в отношениях между отдельными людьми, сообществами и народами». Нобелевский комитет отметил постоянное противодействие Его Святейшества применению насилия в борьбе за освобождение

ние Тибета и его «конструктивные и дальновидные предложения для решения международных конфликтов, вопросов о правах человека и глобальных экологических проблем».

С самого начала Его Святейшество Далай-лама на протяжении многих десятилетий не оставляет попыток разрешить тибетский вопрос без применения насилия и сделать Тибет зоной мира. Американская общественность на страницах популярных изданий *The New York Times* и *Wall Street Journal* широко поддерживает позицию Далай-ламы и призывают китайское руководство начать конструктивные переговоры с Его Святейшеством для решения тибетского вопроса. Наиболее известный Фонд Ричарда Гира (The Gere Foundation) оказывает поддержку деятельности Его Святейшества – организует проведение международной кампании в поддержку независимости Тибета в Вашингтоне, реализует проекты по сохранению тибетских традиций, помогает в строительстве монастырей в Индии для свободного Тибета. Другая организация Тибетский Дом (Tibet House), главой которой является известный американский ученый-буддолог, близкий друг Далай-ламы Р. Турман, представляет в США живое тибетское наследие. Бывший буддийский монах, когда-то принявший обеты от Его Святейшества, он также выступал перед американским сенатом по проблеме Тибета. По инициативе Фонда Ричарда Гира и Тибетского Дома Его Святейшество Далай-лама XIV ежегодно приезжает для выступления с публичными лекциями перед американской аудиторией и общения с научным и академическим сообществом. Его Святейшество и учения, даруемые им, пользуются огромной популярностью в американском обществе, что также свидетельствует об ангажированности буддизма в последние десятилетия в Америке. Он часто говорит, что популярность его в Америке объясняется не тем, что он буддист, а тем, что он считает своим долгом продвижение общечеловеческих ценностей, необходимых для построения счастливого общества.

Еще одним ярким примером ангажированного буддизма в США служит Общество *Буддийское движение за мир*. Движение приобрело международный характер и занимается различными формами социального активизма и инвайронментализма (защита природной среды). У истоков движения стояли буддийский дзен мастер Роберт Эйткен (Robert Aitken) и его супруга Энн Хопкинс Эйткен (Anne Hopkins Aitken), в разное время к ним присоединились американские ученые и

сторонники глубинной экологии Гэри Снайдер (Gary Snyder) и Джоанна Мэйси (Joanna Macy), писатель и учитель буддийской медитации Джек Корнфилд (Jack Kornfield). Основными задачами данного общества являются: распространение буддийского знания о важности защиты всех существ и гармоничного сосуществования в духе законов взаимозависимости и взаимодействия, упрочение мира, решение проблем природной окружающей среды, развитие феминизма и социальной справедливости с буддийской позиции, поддержка буддийского образования и практики учения на основе сближения опыта и ресурсов традиционного буддизма и западных научных достижений.

Сегодня социально ангажированный буддизм подразумевает достижение индивидуальной и общественной гармонизации посредством духовного и физического самосовершенствования личности через различные медитативные практики. Его Святейшество Далай-лама говорит: «Ангажированный буддизм подразумевает не только использование буддизма для решения социальных и политических проблем, протестуя против бомб или социальной несправедливости. Прежде всего, мы должны практиковать буддизм в нашей повседневной жизни. Если мы практикуем буддизм во время ужина, в свободное время, во время засыпания, думаю, буддизм войдет (будет ангажирован) в вашу ежедневную жизнь. Тогда это будет иметь огромный эффект на социальный климат в обществе» [The Dalai Lama as Professor, эл. ресурс, с. 53–54].

В американских университетах исследуют возможности развития доброты и дружелюбия у студентов посредством практики медитации, полагая, что современное образование без развития этих качеств неполноценно. Учитывая высокий уровень стрессовых факторов и условий в жизни современных американцев, неудивительно, что медитация стала наиболее популярной формой практики буддизма в американском обществе. В США существует большое количество медитационных центров, распространившихся в последние десятилетия по всей Америке. Людей привлекает возможность духовного и физического самосовершенствования, повышения стрессоустойчивости, преодоления психологической травмы, избавления от болей, управления временем, вниманием и настроением для эффективной работы, развития сострадания и доброты для улучшения взаимоотношений в семье, коллективе, обществе. Медитация как практика буд-

дизма является одним из способов достижения внутреннего комфорта и социально-психологического благополучия во взаимодействии с внешним миром, что является основой для позитивной деятельности и оздоровления общества. Отсутствие религиозной составляющей и ритуальности, «бытовая» направленность практики делает ее доступной для широкой массы американского населения. Западные учителя проповедуют буддийские принципы в простой, доступной и понятной форме для человека, не являющегося буддистом. Популярными буддийскими изданиями являются *Shambhala Sun* и *Tricycle*, издающие различные объявления, приглашающими на различные курсы медитативной практики и тренинги духовного роста и самосовершенствования. Большинство учителей или инструкторов Дхармы, собирающих людей для совместной практики медитации, концентрации ума и осознанности, являются евроамериканцами. Медитационные центры доступны как в городах, так и на лоне природы, в горной местности и лесных массивах, оснащены всем необходимым для комфортного самочувствия индивида. Обычно такие центры являются успешными бизнес-проектами, приносящими высокий доход.

Большинство ученых и философов едины во мнении, что в современное время образование имеет исключительное значение. Его Святейшество Далай-лама в своих лекциях подчеркивает, что современное образование слишком сосредоточено на материализме, а сфера внутренних ценностей оставлена на откуп религиям. Однако сегодня, по его мнению, нам просто необходимо уделять внимание светской этике, на которую опираются все религиозные традиции.

Социально ангажированный буддизм характеризуется развитием академического буддизма. Академический буддизм развивается в четырех направлениях: исследования, обучение, публикации, социальное применение. Первые буддийские образовательные программы появились в Университетах Висконсин, а сегодня они применяются во многих университетах по всей Америке. Буддизм преподается на факультетах религии, философии, антропологии. Он стал компонентом таких областей знаний как образование, наука, история, социология, экономика, археология, политические науки, медицина, бизнес-школа, юриспруденция, компьютерные технологии.

Современные американцы огромное количество информации о буддизме черпают из сферы культуры и искусства. Буддийское искус-

ство стало невероятно популярным среди американцев, ищущих удовлетворение эстетических потребностей. Уникальные предметы буддийского искусства, в основном, из частных коллекций, представлены в крупных музеях Вашингтона (Freer Gallery of Art), Нью-Йорка (The Metropolitan Museum of Art, Rubin Museum of Art), Бостона (Museum of Fine Arts). Огромный вклад в распространение буддийского искусства в Америке внес Николай Рерих. Первая персональная выставка Н. Рериха состоялась в Нью-Йорке в 1920 г., после чего прошло трехлетнее выставочное турне по 30 городам США, имевшее огромный успех. Музей Николая Рериха, расположенный в центре Нью-Йорка рядом с Колумбийским университетом, в 1924–1935 годах являлся центральным американским рериховским учреждением. Сегодня в музее Рериха хранятся картины великого художника, написанные им в Сиккиме, Ладаке, Монголии, Кулу.

Многие американские деятели искусства и культуры, представители шоу-бизнеса и киноиндустрии, известные персоны, так называемые *селебрити*, лояльно относятся к буддизму, а некоторые из них открыто говорят о приверженности к буддийскому учению. Они не только являются его строгими последователями, но и вносят ощутимый вклад в распространение и популяризацию буддизма: организуют публичные лекции Его Святейшества Далай-ламы, проводят благотворительные акции, оказывают посильную помощь в развитии и деятельности буддийских центров, поддерживают различные проекты, касающиеся буддийского образования, культуры и искусства. Наиболее известные американские буддисты – Роберт Турман и его дети: Ума Турман (знаменитая голливудская актриса), Ганден, Денчен, Мипан (у всех тибетские имена); Ричард Гир, Тина Тернер, Киану Ривз, Орландо Блум, Стивен Сигал, Кортни Лав, Стив Джобс (основатель *Apple*). Голливуд создал такие киношедевры о буддизме, как «Кундун» (Мартин Скорсезе), «Маленький Будда» (Бернардо Бертолуччи).

Несмотря на свою широкую социальную направленность, ангажированный буддизм строго следует Учению Будды. Традиционные буддисты реализуют Учение Будды, опираясь на религиозную практику, тогда как «симпатизирующие» буддизму американцы обращаются к Учению как возможности поиска путей духовного и физического комфорта, индивидуальной свободы и социальной значимости в

обществе. Занимаясь полезной деятельностью, участвуя в ретритах или дискуссиях, социально ангажированные буддисты используют основы буддийского учения как аналитический метод, помогающий глубже понять социальные проблемы. Применение Четырех Благородных Истин, закона взаимозависимого происхождения (*pratītyasamutpāda*) помогает увидеть пути, где невежество вместе с основной структурой человеческого опыта ведут к привязанности, безграничному страданию и непрекращающемуся перерождению, как в индивидуальном, так и в социальном контексте.

Симпатизирующий буддизму, основатель Facebook Марк Цукерберг принял решение в течение своей жизни отдать 99 % своей доли на благотворительность и общественную деятельность. По словам основателя одной из крупнейших социальных сетей, эти деньги должны пойти на развитие человеческого потенциала и создание равных возможностей для детей во всем мире. Свое видение настоящего и будущего он описывает в письме к своей дочери:

«Как и все родители, мы хотим, чтобы ты росла в лучшем мире. Газеты постоянно кричат о том, как все ужасно, но на самом деле мир действительно меняется. Здоровье людей улучшается. Бедность сокращается. Знания растут. Люди объединяются. Технологический процесс помогает сделать жизнь легче и лучше. Но в настоящий момент мы делаем недостаточно для решения тех проблем, с которыми в будущем столкнется твое поколение. Это:

1. Болезни. Сегодня люди больше всего умирают от болезней сердца, рака, инсульта, нейродегенеративных и инфекционных заболеваний. И мы можем добиться более быстрого прогресса в их лечении.

2. Неравенство и разобщенность. Можем ли мы уничтожить нищету и голод? Можем ли обеспечить каждого человека на земле врачебной помощью? Можем ли сделать так, чтобы среди людей царил добро и понимание? Можем ли добиться мира между разными народами? Да, наше поколение может всего этого достичь, нужно лишь сильно захотеть и приложить усилия.

3. Стандартное обучение. Наше поколение выросло в классах, где все зубрили одно и то же. Я хочу, чтобы ваше поколение ставило перед собой цели в зависимости от того, кем вы хотите стать. Студенты смогут получать индивидуальное образование, даже если

рядом нет хорошей школы – по интернету. Мы уже начали развивать такую систему образования, и первые результаты многообещающие.

4. Дети, которые растут в ужасных условиях. Технологии сами по себе не решат наших проблем – лучший мир начинается с построения здорового общества. Это означает, что каждый ребенок на земле – независимо от цвета кожи и достатка – должен учиться и расти счастливым. Твоя мама – доктор и учитель, и для нее этот вопрос важнее всего.

Мы с твоей мамой решили посвятить нашу жизнь решению проблем, которые остро встанут перед тобой и твоими сверстниками. Я буду руководить Фейсбуком еще многие, многие годы, но все эти вопросы слишком важны, чтобы откладывать их до старости. О них нужно думать уже сейчас»<sup>104</sup>.

Нам видится, что данное письмо является примером проявления всеобъемлющего сострадания и заботы не только к ближнему, но и ко всему человечеству, воплощения шести буддийских парамит (щедрости, нравственности, терпения, усердия, медитации, мудрости), любви и доброты не только по отношению к нынешнему поколению, но и будущему.

Одним из важных факторов, оказывающих влияние на социально ангажированный буддизм Махаяны в США, является феминизация монашеского движения или *наннери* (*nun* с англ. – монахиня) и его активная деятельность. Сегодня социально ангажированный буддизм в Америке невозможно представить без роли американского женского монашества, которую она играет в деятельности продвижения буддийских ценностей и знаний в американском обществе. Их отличает активная деятельность по решению проблем полного посвящения буддийских монахинь в тибетской традиции и доступа к буддийскому образованию наравне с монахами. Его Святейшество, признавая равные права женщин и мужчин, призывает тщательно изучить буддийские тексты и исторические документы для решения данной проблемы.

История США известна своим относительно недавним происхождением, поэтому ее практики еще не успели глубоко внедриться и

---

<sup>104</sup> Письмо Марка Цукерберга своей новорожденной дочери. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.factroom.ru/life/mark-zuckerbergs-lettert> (дата обращения: 05.05.2017).

сформироваться в традиции. Здесь американский буддизм представляет собой уникальную возможность для соединения женского опыта и вариативных форм поддержания и развития женского участия и лидерства. С. Боучер, обращая внимание на активную роль американских женщин буддисток в жизни общества, говорит о «новом буддизме», предполагающем, прежде всего, гендерное равенство. Она пишет: «Американский буддизм должен быть вырван из сети все еще сильного и сопротивляющегося сексизма и узкой имитации его азиатских форм для создания *нового буддизма*, который будет отражать, главным образом, североамериканскую традицию и многочисленные плоды опыта, анализа и активной деятельности американских женщин в этом столетии» [Boucher, 1993, p. 5].

Согласно С. Боучер, *новый буддизм* проявляет себя как духовный путь, доступный одинаково как для мужчин, так и для женщин. Он обусловлен возрастающей активностью женщин в монашеской среде, науке, образовании, политике и вовлечением их в процесс глубокого осмысления и поиска новых возможностей для социального и духовного развития.

В странах азиатского региона буддизм преимущественно носит маскулинный характер, то есть высшая иерархия и лидеры различных буддийских течений традиционно представлены мужчинами. Патриархальная структура буддийских монастырей и университетов не позволяет женщинам в полной мере участвовать в учении и служении Дхарме, тем самым принижая роль монахинь в буддийском обществе.

Наши данные относятся в основном к тибетской Махаяне в Америке, появившейся в середине 50-х–60-х годов прошлого столетия, когда первые тибетские высшие ламы начали приезжать на Запад с учениями, а также с целью организации буддийских духовных центров. В исследовании М. Шоу подчеркивается, что часто американки, занятые серьезными поисками женского начала в духовности, обращались в буддизм, так как «тантрические тексты вызывают ощущение опоры на женщину как на источник духовной силы. Они выражают почтение и уважение к женщине» [Show, 1994, p. 35; Gross, 1993]. Сказанное подтверждают слова Его Святейшества: «...в высшей йога-тантре уделяется особое внимание правам женщин. Одним из коренных тантрических обетов высшей йога-тантры

является обет не унижать и не оскорблять женщин. В действительности, идеальный практик высшей йога-тантры должен относиться к женщине совершенно особым образом. Если вы практикуете материнские тантры, то в них подчеркивается: при отсутствии иных оговорок, всякий раз, когда вы встречаете женщину, вы должны совершить перед ней простирание и выразить почтение. Если невозможно сделать это физически, то, по крайней мере, выразите почтение мысленно» [Новые вопросы к Далай-ламе, эл. ресурс].

Однако, в своем исследовании Шоу обращает внимание на то, как женщины действовали, а не как с ними обращались, рассматривает, как женщины относились к событиям, а не как относились к женщинам, то есть это взгляд на женщин как активных творцов истории и собственного опыта, а не пассивных наблюдателей. Автор отмечает, что важно вернуть в исторические хроники выдающихся женщин, оценка роли которых может быть произведена в соответствии с критериями условных историографических моделей, но необходимо также провести переоценку истории с учетом биографии и интересов женщин. Для этого историки должны оценивать события и движения с точки зрения участия в них женщин. По мнению Шоу, тантрические тексты выражают глубокое и почтительное метафизическое понимание воплощения женского начала. В тантре описываются духовно независимые и сильные женщины, вызывающие почтение, уважение и доверие. Они достигают высоких реализаций, благодаря глубокому проникновению в тантрические учения и посвящению себя сложным практиктическим воплощениям. В тантрических текстах не содержится никаких высказываний о духовной неполноценности женщин или их религиозной несостоятельности [Show, 1994, p. 35]. Его Святейшество относится с глубоким уважением к женщинам и дает некоторые комментарии по поводу встречающихся в текстах описаний женских изъянов, поясняя: «К примеру, в «Драгоценном венце» Нагарджуны и «Вступлении на путь деяний бодхисаттвы» Шантидевы описываются недостатки женского тела; однако это написано не с целью как-то принизить женщин. В те времена подавляющее большинство людей, принявших монашеские обеты, были мужчинами; поэтому подобные медитации об изъянах женского тела использовали главным образом для того, чтобы помочь мужчинам преодолеть влечение к женскому полу» [Новые вопросы к Далай-ламе, эл. ресурс].

М. Шоу показала, что основные вехи в развитии мужчины отмечены в тантрическом учении этапами его отношений с женщиной. Надлежащее уважительное отношение к женщине было необходимым условием его нравственного совершенствования и духовного прозрения. Идентификация с женским йидамом в разных воплощениях (умиротворяющая, усиливающая, подавляющая или гневная форма) давала женщине прочную основу для уверенности в своей женской сущности, которая приходит с пробуждением и развитием внутренних качеств человека. Присутствие йидамов женского рода свободно от стыда и страха, дает женщинам силы бесстрашно говорить правду, подвергать себя моральному и физическому риску, и, когда надо, действовать убедительно и напористо. Женское чувство свободы от мужской власти в тантрическом движении усиливается, благодаря тому, что женщины в данном случае не зависят от согласия или несогласия мужчин на их продвижение в духовном совершенствовании и религиозном учении. Здесь учителем или гуру может быть как мужчина, так и женщина. Одной из важных заслуг М. Шоу состоит в том, что она открыла многие до тех пор не переведенные буддийские тексты, которые прежние ученые не исследовали или игнорировали, исходя из ведущей роли мужчин.

С. Боучер и М. Шоу продемонстрировали, что прежние ученые рассматривали буддизм, исходя из специфически западного патриархального подхода к взаимоотношению полов, основанного на ведущей роли мужчин. При таком подходе мужчины – активные субъекты, а женщины – пассивные жертвы; мужчины оцениваются по интеллектуальным и духовным критериям, а женщины исключительно по биологическим и эмоциональным. Р. Гросс определяет патриархат как тип сознания, образ мышления, метод сбора данных и определения места женщины в установленном мужчинами порядке вещей, когда женский вопрос рассматривается с мужской точки зрения и при этом мужчины воспринимаются как норма для человечества, а женщин обсуждают, анализируют, классифицируют и оценивают [Gross, 1992, p. 119]. Ученые единодушно отмечают, что буддийские институты как светские, так и монашеские, также пронизаны мужским доминантом или даже господством. Истина в том, что Дхарма – учение ни мужское и ни женское. Западные женщины-буддистки уже много сделали, чтобы буддизм мог

преодолеть свою патриархальность до такой степени, что женщины *тулку* (перевоплощения известных высших лам) теперь получают такое же образование, как и мужчины, и, следовательно, могут сами стать учителями. В американских университетах женщины *тулку* получают светское образование и академические степени, разрабатывают свои учебные программы и открывают курсы для слушателей. Западный буддийский феменизм отмечен стремлением женщин к получению равного доступа к буддийскому образованию, получению степени *гешема*<sup>105</sup> и возможности общественного признания их заслуг на благо общества. Поскольку феминизм в своей сущности предполагает социальную и политическую деятельность (в целях преобразования общества из патриархальной в эгалитарную структуру, достижения мировоззренческого сдвига в обществе), западные феминистки-буддистки призывают к участию в общественной деятельности, реализации социально значимых проектов и решению актуальных проблем. Они считают, что буддийская практика должна отойти от пассивного состояния, сосредоточенного исключительно на индивидуальном самосовершенствовании и просвещении, и принять во внимание общественные проблемы. Рита Гросс, например, призывает претворить стремление к освобождению всего сущего от страданий, буквально выраженное в Махаяне, в реальные социальные действия во имя идеи борьбы за благо всего сущего и добиваться реализации моральных норм в политике, экономике, в социальной сфере [Gross, 1992, p. 122–134].

Совершенно очевидно, что североамериканские буддистки уже начали движение в этом направлении, пытаясь различить аспекты буддийской практики, которые правдиво отражают сущность буддизма Махаяны от элементов культурных наслоений, свойственных азиатским странам. Они стремятся открыть или найти новые грани видения, практики или представления буддизма Махаяны, которые могли бы стать духовным путем, гармонирующим с укладом и образом жизни современных североамериканских женщин.

Вообще говоря, евроамериканцы, считающие себя буддистами, не уделяют особого внимания ритуальному аспекту буддизма. Они

---

<sup>105</sup> Ученая степень по буддийской философии, присуждаемая в тибетских монастырях, аналогична по статусу академической степени доктора наук и званию профессора.

относятся к нему как к «примитивной» религиозности, не соответствующей их духовным потребностям, хотя и соглашаются с тем, что, на самом деле, она не является буквально примитивной, а это есть исторический духовный опыт людей, передаваемый из поколения в поколение. Что же есть современная буддийская практика в повседневной жизни современной американки? Обобщенное представление об этом дает Ролли Фантон в интервью, взятом нами: «Каждое утро, принимая душ и готовясь к предстоящему дню, я анализирую обеты и задумываюсь о том, как я собираюсь прожить согласно им сегодняшний день. Самое тяжелое испытание в моей работе это то, как использовать соответствующим образом речь, – не лгать, не грубить, не быть лицемерной, так как в современном мире сложно быть честным и открытым. Быть настоящим буддистом в контексте данных обетов очень сложно. Но мои коллеги становятся толерантными к моему выбранному пути. Я не заказываю вино на ланч, воздерживаюсь от мясоедения. Иногда бывает со мной не просто, я не воплощаю высокие этические стандарты. Для меня это все еще испытание. Мы создаем наш собственный духовный путь, принимаем наше собственное решение, и мы не извиняемся за них. Я не извиняюсь за то, что у меня нет глубокой связи с буддизмом, но, тем не менее, я считаю себя буддисткой»<sup>106</sup>.

Эти слова лишний раз подтверждают стремление американок к новым духовным изысканиям, они принимают универсальные ценности буддийского учения, но в то же время отвергают религиозные практики буддизма. Западный индивидуализм не позволяет полностью отдаться практике почитания и поклонения гуру и йидамам, зарождения бодхичитты и развития *каруны*. Но встречается и другая крайность: не заботясь о нравственном совершенствовании, в погоне за мистическими свершениями западные миряне начинают заниматься религиозными ритуалами, не создав духовного фундамента для этого. Мы находим весьма правдивыми слова Ламы Тхубтен Сопа, когда он называет большинство западных буддистов-мирян «любопытствующими обывателями», которые очень поверхностно или на грани притворства практикуют Дхарму, часто это происходит

---

<sup>106</sup>Интервью с Ролли Фантон, Сан Диего, Калифорния, США, 2014 г. (Из полевых материалов автора).

лишь на словах и с чувством собственного превосходства, а на самом деле они боятся посвятить свою жизнь серьезной практике [Сопа Лама, 2012, с. 118]. Однако именно на Западе все чаще встречаются женщины, которые не только серьезно занимаются буддийской практикой, но и принимают обеты и монашеские посвящения. Количество западных буддийских монахинь только возрастает, что стало возможным говорить о движении женского монашества в Северной Америке.

Сегодня американское женское монашество активно выходит на международные арены и организывает и выступает на различных научных конференциях и симпозиумах. Ярким тому примером является Международная буддийская организация под названием Сакьядита (*Sakyadhita*), в переводе означающем *Дочери Будды*. Основателем организации и в течение долгих лет ее бессменным лидером была досточтимая Карма Лекше Цомо (Karma Lekshe Tsomo), профессор и монахиня. (Мирское имя – Патрисия Джин Зенн). Ее приход в буддизм является наиболее распространенным примером жизненного пути, приведшего западных женщин к буддизму и решению о полном монашеском посвящении. Родившись в богатой и знатной семье, она получила хорошее образование в Университете Беркли, из стен которых вышли многие знаменитые ученые, писатели, поэты. Именно в этом университете было сосредоточено большое количество битников 60-х, мучительно искавших иной духовный путь, иной смысл жизни. Будучи студенткой Патрисия Джин увлеклась восточной культурой, особенно дзен. Ее научная деятельность началась с получения академической специальности в области Восточных языков в Калифорнийском Университете (University of California) в 1969 г. Позже она получила две магистерские степени по буддийской философии и азиатским религиям в Университете Гавайи (University of Hawaii). Поездка в Индию и знакомство с буддийскими учителями убедили её выбрать монашеский путь и получить полное посвящение. В 1977 г. Лекше Цомо приняла обеты монахини-послушницы, а пять лет спустя получила полное посвящение в Корею и Тайване [Keown, 2013, p. 768]. В 1993 г. она поступила на *PhD* программу и отправилась обучаться в Дхарамсалу, в Институт буддийской диалектики и Библиотеку тибетских рукописей и архивных материалов. Она свободно говорит на тибетском и японском, изучала китайский, хинди, санскрит, пали для

проведения своих исследований в области гендерных аспектов буддизма. Сегодня Лекше Цомо сочетает образ жизни полностью посвященной монахини *бхикшунни* с научной и академической деятельностью, являясь профессором кафедры теологии и религии Университета Сан Диего (University of San Diego), Калифорния, США. Профессор Цомо написала ряд работ по проблемам женского монашества и адаптации буддийских традиций на Западе, разработала множество образовательных программ для монахинь отдаленных районов Гималаев Индии, является создателем и руководителем Фонда Джамьянг (Jamyang Foundation) для поддержки и развития буддийского образования для монахинь.

Известный американский ученый Ричард Сигер считает, что Карма Лекше Цомо внесла весомый вклад в развитие международного женского монашеского движения, продвигая идеи гендерного равенства, прав человека и социальной справедливости [Seager, 1999, p. 255–256]. По версии международной организации *Women Deliver* Карма Лекше Цомо стала одной из ста ярких личностей, признанных за вклад в улучшение положения женщин в мире.

Очень ярким и значимым международным событием в буддийском мире стало проведение конференции, организованной международной организацией буддийских женщин Сакьядита под патронажем Его Святейшества Далай-ламы XIV в 1987 г. в Бодхгайе (Индия). Его Святейшество произнес речь на церемонии открытия, в котором выразил свою поддержку стремления женщин к изучению и практике Дхармы. На этой конференции впервые монахини и мирянки различных буддийских традиций и разных стран имели возможность собраться вместе и обменяться мнениями о монашеской и мирской жизни, поставили своей целью поддержку и содействие женщинам в получении доступа к буддийскому образованию и полному посвящению (*бхикшунни*)<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup> Будда установил женский монашеский орден *бхикшунни* (санскр.)/*бхикхуни* (пали) вслед за мужским монашеским орденом *бхикшу/бхикху*. Традиция *бхикшунни* прервалась в Тхераваде и тибетском буддизме, сохранившись к сегодняшнему дню в качестве непрерывной линии только в дальневосточной Махаяне. Сегодня полное посвящение *бхикшунни* монахини получают в Китае, Южной Корее, Шри-Ланке, Тайване, Вьетнаме, а с недавнего времени и в США.

Организация Сакьядита имеет целью поддерживать женщин, независимо от их положения и посвящения, помогая им в образовании и продвижении идей, значимых для улучшения положения женщин в мире, а также способствуя научным исследованиям по феминизму и буддизму. Согласно данным американских исследователей, сегодня в мире насчитываются десятки тысяч *бхикшуни*, многие из которых живут и проповедуют учение в Европе и Северной Америке. Американское общество широко поддерживает их и способствует установлению и развитию женских монастырей и центров, количество которых неуклонно растет. Буддийские женщины-мирянки активно проявляют себя в социальной жизни, отвечая современным требованиям общества. Они занимаются различными видами деятельности и социально значимыми проектами, оказывают помощь уязвимым слоям населения и развивают благотворительность. Например, благотворительная организация в США «Альянс бхикшуни» осуществляет сбор средств в поддержку *бхикшуни* по всему миру, особенно тех, в чьих странах не представляется возможным получить полное монашеское посвящение. Для поощрения деятельности буддийских женщин и признания их вклада было учреждено ежегодное присуждение премий «Выдающиеся женщины в буддизме», которое проводится с 2002 г. в международный женский день в Бангкоке.

Одним из значительных событий для буддийского женского движения стала Первая международная конференции по тибетскому буддизму, состоявшаяся в Цюрихе в 2005 г., на которой Его Святейшество Далай-лама XIV озвучил мысль, что западные *бхикшуни* могут принести весомый вклад в восстановление линии *бхикшуни*-посвящения в тибетской традиции. В начале 1980-х Его Святейшество сделал запрос в Департамент религии и культуры Центральной тибетской администрации (Дхарамсала, Индия) с целью исследования подлинности существующих линий *бхикшуни* в китайской, вьетнамской и корейской традициях. Он попросил объединиться ведущих иерархов традиции Тхеравада для решения вопроса о том, как возродить полное посвящение для буддийских монахинь. Он также поддержал установление и развитие буддийских *наннери* (женские монастыри) и Дхарма-центров в Индии, которые широко способствовали бы повышению уровня образования тибетских монахинь. Некоторые из монахинь успешно прошли традиционное 19-летнее обучение в рамках

программы *геше*. Однако до недавних пор они не могли получить степень *гешема*. Одной из причин являлось то, что они не завершили дисциплину *Виная*, так как считается, что монахиням с неполными обетами – *гецулма* не позволено полностью изучать все правила и наставления *Виная*. Чтобы завершить дисциплину *Виная*, они должны получить полное посвящение, но *бхикхиуни*-посвящение (*упасампада*) не доступно в тибетской традиции буддизма. Его Святейшество Далай-лама возлагает большие надежды на западных буддийских монахинь и ученых в деле исследования вопросов, связанных с посвящением женщин. В Цюрихе Его Святейшество сказал: «Я думаю, что время пришло. С нашей стороны, в тибетской традиции, мы уже начали серьезную исследовательскую работу по вопросу *бхикхиуни*. Мы подготовили перевод *Бхикхиуни Пратимкоша Сутра* с китайского на тибетский язык наряду с другими материалами. Теперь нужно подумать о том, кто действительно выполнит эту работу. Я бы предпочел, чтобы эту работу выполнили не тибетские монахини, а западные буддийские монахини. Думается, если западные монахини будут делать эту работу, это будет гораздо эффективнее. Например, сомнительно, можем ли мы, тибетцы, получить визу в Шри-Ланку, Бирму, Таиланд. Но легче это сделать иностранцам. Возможно, должен быть создан специальный орган, ответственный за выполнение этой задачи. Западные монахини могут отправляться в разные места для дальнейших исследований, параллельно обсуждая вопросы со старшими *бхикшу*. В основе своей буддизму необходимо равенство и важным моментом является восстановление *бхикхиуни* обета» [Новые вопросы к Далай-ламе, эл. ресурс].

Его Святейшество Далай-лама внес первое крупное пожертвование в сумме 50000 евро для исследования вопросов, связанных с традицией *бхикхиуни*. После выступления Его Святейшества был создан Комитет по вопросам *бхикхиуни*-посвящения в тибетской буддийской традиции [Там же].

Еще одним примером евроамериканского женского монашеского движения является буддийская община *Аббатство Сравасти* (*Sravasti Abbey*). Гендерное равенство и социальная активность в области образования и практики являются основными задачами общины. В аббатстве регулярно проводятся публичные учения, учителя-монахини распространяют Учение Будды и за пределами аббатства, выез-

жая в другие штаты и страны. Здесь издаются книги по буддизму, аудио-, видеозаписи с лекциями и дискуссиями не только своих, но и приглашенных учителей из Индии и Тибета. Американцы-миряне имеют возможность некоторое время пожить в аббатстве и пройти курс обучения медитации, ритуальным практикам, участвовать в ретритах, службах, дискуссиях и межрелигиозных диалогах. Простота условий и образ жизни в общине соответствуют буддийским представлениям, включая вегетарианство. Миссия аббатства выражается в стремлении воплотить буддийские ценности ненасилия, осознанности, сострадания, взаимозависимости, уважения к природе и служения всем живым существам, питая уникальные таланты и способности каждого индивида, оказавшегося в традиционной монашеской среде, адаптированной к современной американской культуре. Сохранение чистоты Учения Будды является одной из основной задач общины, поэтому проводится непрерывная работа по буддийскому образованию монашества. Сама лидер Аббатства Сравасти монахиня Тубтен Чодрон (Thubten Chodron) строго следует монашеским обетам и ведет соответствующий образ жизни. Она говорит: «Поскольку буддизм приходит на Запад, важно сохранить монашеский образ жизни как путь практики, который приносит непосредственную пользу людям, а в итоге и всему обществу. Для тех, кто для практики выбирает строгую этическую дисциплину и простоту жизни, монашество будет являться наилучшим выбором» [Chodron, 1996, p. 232–233].

Духовный путь Тубтен Чодрон от мирянки до полностью посвященной монахини *бхикшуни* также отражает типичный пример становления евроамериканской монахини. Тубтен Чодрон родилась и выросла в Лос-Анджелесе. После посещения курсов медитации тибетских учителей решила уехать в Непал для продолжения обучения и практики буддизма в тибетской традиции. Обучение и практика проходили под руководством Его Святейшества Далай-ламы и других тибетских мастеров. Позже она получила посвящение буддийской монахини в Дхарамсале (Индия), а полное посвящение *бхикшуни* получила спустя почти десять лет на Тайване. Является автором множества книг, самые известные из которых: «Открытое сердце, ясное сознание», «Как освободить наше сознание: Тара Освободительница», «Буддизм для начинающих» и др.

Роль западных женщин в буддизме сегодня весьма заметна. Когда Его Святейшество спросили, может ли одна из реинкарнаций Далай-ламы быть женщиной, он ответил, что сегодня пришло время больше внимания уделять состраданию, и здесь ведущая роль принадлежит женщинам, поскольку они вообще по природе более заботливы и сострадательны. Женщины также очень хорошо работают в сфере образования. Важно помнить, что целью реинкарнации является служение Дхарме. Таким образом, Далай-лама в какой-то момент может переродиться в женском теле, если это поможет более эффективно выполнять основную задачу. Его Святейшество сказал, что в Тибете были случаи реинкарнации выдающихся буддийских мастеров в женском теле [Далай-лама, 2010].

В VI в. до н.э. в Индии Будда установил общину монахинь *бхикиуни* спустя пять лет после установления общины монахов *бхикишу*. Известно, что Будда сначала отказал своей приемной матери Махапраджапати, когда она попросила его даровать ей монашеские обеты. Но Махапраджапати и пятьсот последовательниц обрили головы, облачились в шафрановые одежды и следовали за ним, отрекшись от дома. После того как ближайший ученик Будды Ананда вступился за них и убедил даровать им обеты, женщины получили право быть полностью посвященными монахинями-*бхикиуни*.

Продвижение к *бхикиуни*-посвящению проходит в четыре этапа. Мирянка может соблюдать пять обетов *упасика* (пали и санскр.: *upāsikā*; тиб. *dge-snyen-ma*). Следующий этап связан с принятием монашеского образа жизни, включающим ношение монашеской одежды и соблюдение определенных обетов, включая целибат, – этот этап называется *прабаджа* (санскр.: *pravrajya*) или по-тибетски – *рабджун* (тиб. *gab-byung*). После этого они могут стать *шраманера* (санскр.: *śrāmaṇera*) или по-тибетски – *гецулма* (тиб. *dge-tshul-ma*). Данный этап существует для того, чтобы монахиня-послушница подготовилась и научилась соблюдать обеты и принимать на себя ответственность за благополучие и продолжение монашеской общины. Завершающим этапом является принятие полных обетов *бхикиуни* (тиб. *dge-slong-ma*), т. е. полнопосвященной монахини.

Церемонии посвящения *бхикиуни* имеют свои особенности согласно исторической традиции и коду Виная. В отличие от *бхикишу*, *бхикиуни* принимают обеты один раз в своей жизни, т. е. «вернув

обеты» однажды, они не могут стать буддийскими монахинями. Линия *бхикшунни*-посвящения имеет большое значение, так как монахиня получает полное посвящение от монахини, уже получившей её, таким образом, обеспечивается чистота линии передачи, восходящей к самому Будде. Женщины получают *бхикшунни*-посвящение от общины, состоящей, по крайней мере, из десяти *бхикшунни*, затем, на отдельной церемонии в тот же день от общины не менее чем из десяти *бхикшу*. В тех местах, где не существует большой общины монахов, община из пяти монахов может дать посвящение.

Традиция *бхикшунни* существовала в древней Индии и в III в. до н.э. она распространилась в Шри-Ланку. Из Шри-Ланки она проникла в Китай в IV в. до н.э. Из-за войн и политических проблем, традиция вымерла и в Индии и в Шри-Ланке в XI в. н.э., но она продолжала распространяться в Китае, Корее и Вьетнаме. *Бхикшунни*-традиция не была установлена в Тибете по причине невозможности распространения данной традиции из-за трудностей пересечения Гималайских гор.

Из восемнадцати ранних школ Виная в наше время сохранились: Тхеравада в странах Юго-Восточной Азии и Шри-Ланке; Дхармагуптака на Тайване, в Китае, Корее и Вьетнаме; Муласравастивада в Тибете, Непале, Индии (Гималаи), Бутане, Монголии. В Тхераваде *бхикшунни* соблюдают 311 обетов, в Дхармагуптаке – 348 обетов, в Муласравастиваде – 364 обета<sup>108</sup>. В последнее время практически все современные школы Винаи распространились на Западе. Существуют различия в перечислении монашеских обетов, но, по большому счету, эти различия не являются принципиальными. В течение многих столетий школы в разных странах выработали свой собственный путь интерпретации и соблюдения обетов в зависимости от культуры, климата и социального положения в каждой из них.

Благодаря современным возможностям коммуникации и транспорта, разные буддийские школы находятся в более тесном контакте друг с другом, чем в прошлом. Женщины, взявшие восемь или десять обетов в тех странах, где сангхи *бхикшунни* в данное время не существует, но желающие получить полное посвящение, могут это сделать в дру-

---

<sup>108</sup> A Summary Report of the 2007 International Congress on the Women's Role in the Sangha: Bhikshuni Vinaya and Ordination Lineages/[http:// www.berzinarchives.com](http://www.berzinarchives.com).

гой стране, где она существует. Так, в 1997 г. восемь женщин из Шри-Ланки получили полное посвящение *бхикшунни* от корейской сангхи в Индии, а в 1998 г. уже двадцать женщин из Шри-Ланки получили полное посвящение в Бодхгае от китайских *бхикшунни* и *бхикшу*. С начала 1980-х западные женщины, обученные в тибетской традиции, стали ездить в Гонконг, Тайвань, Корею, а в последние годы – в США и Францию, получить ординацию *бхикшунни*.

Буддийские монахини также ищут поддержки монахов *бхикшу* в деле возрождения традиции полного женского монашества. Наличие в буддизме женских ийдамов и их глубокое почитание вселяют внутреннюю уверенность в продвижении по духовному пути и развитии благих качеств. Наиболее почитаемым верующими женским божеством в буддизме Махаяны считается Зеленая Тара, являющаяся символом Освободительницы и Спасительницы от многих бед. Изображения Зеленой Тары встречаются как в буддийских храмах, как и в домах верующих. О ее женской сущности и духовной силе Его Святейшество Далай-лама говорит: «Богиня Тара, на мой взгляд, – одна из самых влиятельных феминисток. Видя, как много вокруг Бодхисаттв-мужчин, как много Бодхисаттв-мужчин следует по духовному пути, как много Бодхисаттв-мужчин уже достигли Просветления, она решила не только породить Бодхичитту, будучи в женском теле, но также оставаться в женском теле на протяжении всего пути и сохранить его по достижении полного Просветления» [Новые вопросы к Далай-ламе].

В декабре 2016 г. после многих лет дебатов и тщательных исследований происходит важнейшее событие: 20 буддийских монахинь в тибетской традиции получили дипломы ученой степени *гешема*. Это стало возможным благодаря ведущей роли Его Святейшества Далай-ламы, считающего крайне важным предоставить монахиням возможность учиться и поощрять их к получению ученых степеней. Отныне монахини, проходящие усиленный 19-летний курс изучения буддийской философии, смогут наравне с монахами участвовать в строгом экзамене на докторскую степень.

Феминизация буддийского движения, активно развивающаяся в американской среде, показала масштабы и степень вовлеченности женщин-буддисток в разных концах света для решения общих проблем полного посвящения (*бхикшунни*) и буддийского образования

(гешема). Особый вклад в достижение значимых результатов принадлежит американским ученым монахиням. Исследователи феминизации буддийского движения демонстрируют гендерное равенство и социальную активность женщин-буддисток, пытаясь различить аспекты буддийской практики, которые правдиво отражают сущность буддизма, от элементов культуры и стереотипов мышления, свойственных азиатским странам. Они стремятся уверенно идти по пути аутентичного буддийского учения, его практики или представления, принимая во внимание современную действительность и особенности жизнедеятельности североамериканцев. Можно сказать, что буддизм Махаяны в Америке продолжает сохранять свои мировоззренческие принципы, однако он приобрел более широкую социальную и культурную значимость.

Социально ангажированный буддизм в Северной Америке реализует свой социальный и культурный потенциал, показывая себя значительным и динамичным явлением, широко распространившимся в американском обществе. Он вовлечен практически во все сферы социокультурного пространства Америки, адаптируясь к процессам глобализации и пытаясь дать ответы на его современные вызовы. Сегодня наиболее известные всему миру буддисты – Его Святейшество Далай-лама XIV и вьетнамский учитель Тик Нат Хан показывают нам, что активизм социально ангажированного буддизма в независимости от любых процессов, происходящих в обществе, исходит, прежде всего, из традиционного буддизма, созданного более двух с половиной тысяч тому назад Гаутамой Буддой. Он развивается на его духовной основе, системе ценностей и практики. Социально ангажированный буддизм, занимаясь решением практических проблем в мире и принимая форму глобального буддийского движения, остается верным традиционным буддийским принципам ненасилия, сострадания и кармической ответственности.

### Литература

Далай-лама «Когнитивная наука, осознанность и сознание». Торонто, 2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dalailama.ru/news/285-toronto-day-one.html>.

Новые вопросы к Далай-ламе. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://savetibet.ru>.

Сопа Лама. Золотое солнце махаянской тренировки ума, исполняющее желания. – ФМПТ, 2012. – 302 с.

Batchelor, S. Buddhism without beliefs. Riverhead Books. – New York, 1997. – 18 p.

Boucher, Sandy. Turning the Wheel: American Women Creating the New Buddhism. Updated and expanded edition. – Boston: Beacon Press, 1993. – 408 p.

Burgan M. Buddhist Faith in America / Melton J. G., ed. – New York: Infobase Publishing, 2009. – 112 p.

Chodron, Thubten «You Are Becoming a What? Living as a Western Buddhist Nun» In *Buddhist Women on the Edge: Contemporary Perspectives from the West-ern Frontier* / ed. Marianne Dresser, Berkley. – North Atlantic Book, 1996. – P. 232-233.

Gross, Rita. Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism. – Albany: State University of New York Press, 1993.

Frängsmyr Tore, Irwin Abrams Peace, 1981-1990. – World Scientific, 1997. – 233 p.

Keown Damien, Prebish Charles S. Encyclopedia of Buddhism / Keown D., ed., Prebish C., ed.. London: Routledge, 2013.

Lachs, Stuart. "A Slice of Zen in America." *New Ch'an Forum* 10, 1994.

Nattier, Jan. Who is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America, in: Prebish and Tanaka (eds.). *Faces of Buddhism in America*. – 1998. – P. 183–195.

Nattier, Jan. American Buddhists: who are they? In "Current", No.395 (Sep 1997), Pp. 6-10.

Prebish Charles S., Tanaka Kenneth K. The Faces of Buddhism in America. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998. VIII. – 370 p.

Seager, Richard H. Buddhism in America, Columbia Contemporary American Religion Series. – New York: Columbia University Press, 1999.

Seager, Richard H. Buddhism in America, Columbia Contemporary American Religion Series. – New York: Columbia University Press, 1999. – 384 p.

Show, Miranda. Passionate enlightenment women in tantric Buddhism. – New Jersey: Princeton University Press, 1994. – 35 p.

Suzuki D. T. The Field of Zen. – L.: Buddhist Society, 1969. – 105 p.

The Dalai Lama as Professor. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dalailama.emory.edu/about/professor.html> (дата обращения: 27.11.2016).

Tsedron, Jampa. Generation to generation: transmitting the bhiksuni lineage in the Tibetan tradition // *Buddhist women in a global multicultural community*. Ed. by Karma Lekshe Tsomo. 2008. – 205 p.

## **ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В КИТАЕ В ПЕРИОД РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА<sup>109</sup>**

*Орбодоева Марина Валерьевна*

кандидат исторических наук,  
отдел философии, культурологи и религиоведения,  
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии  
Сибирского отделения Российской академии наук, г. Улан-Удэ  
E-mail: orbodoevamv@yandex.ru

В данной статье рассматриваются философско-религиозные течения, которые существовали в период распространения буддизма в Китае, дается анализ таких течений как фэнлю, цинтань, сюаньсюэ.

*Ключевые слова:* буддизм, фэн лю, цин тань, сюань сюэ, становление, взаимовлияние.

## **PHILOSOPHICAL-RELIGIOUS TRENDS IN CHINA DURING THE SPREAD OF BUDDHISM**

*Orbodoeva Marina V.*

CSc in History  
Department of Philosophy, Cultural and Religious Studies  
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch  
of the Russian Academy of Science, Ulan-Ude, Russia  
E-mail: orbodoevamv@yandex.ru

This article examines the philosophical and religious trends that existed during the period of Buddhism in China. Also in the article there is an analysis of such trends as Feng Liu, Qing Tan, Xuan Xue.

*Keywords:* Buddhism, Feng Liu, Qing Tang, Xuan Xue, formation, mutual influence.

Становление и распространение буддизма в Китае происходило в непростой для страны период, последовавший после крушения империи Хань (206 до н. э. – 220 н. э.), обусловивший повсеместный хаос, разруху и нестабильность. Такое положение в стране отразилось и на идеологической ситуации, для которой были характерны идеи

---

<sup>109</sup> Статья подготовлена в рамках гранта РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)».

отрешенности от социальных, политических реалий и экономических неурядиц. Менялись стереотипы древних классических учений конфуцианства и даосизма.

Обстановка нестабильности, постоянных внутренних войн и набегов способствовала росту популярности отшельничества, бегства от суетности повседневной жизни, большую популярность приобретала медитация. В аристократической и интеллектуальной среде получает распространение особый стиль жизни «ветра и потока» (фэн лю, 风流), характеризующийся демонстративной отрешенностью от политических дел и повседневных забот, нарочитым равнодушием к богатству и почестям. Как пишет Т. Г. Степугина, «название 风流 фэн лю «ветер и поток» символизирует непостоянство, изменчивость и гибкость природных стихий. Человек уподобляется им, раскрывая свою собственную природу, следуя естественности (自然 цзыжань) и недеянию (无为 у-вэй). Представителей этого течения называли мин-ши 名士, что можно перевести как «славные мужи», «знаменитые мужи», «знаменитости»» [История Востока, 2002, с. 81].

Их философия ярко выражена в следующих словах:

«Жизнь – это плывущее бревно: она появляется на мгновение и внезапно исчезает. Заботы и дела мира беспорядочны и запутаны. Забудем о них. Даже на болотах голодный фазан не мечтает о парках. Как могу я служить, утомляя свое тело и печалю свое сердце? Высоко ценят тело, а пустое имя презирают. Нет ни славы, не бесчестия. Самое важное – следовать своей воле и без раскаяния освободить свое сердце» [цит. Елисеефф, 2007, с.52].

В этих словах видно глубокое разочарование в официальной культуре, в тех установках, которые предписывались официальным конфуцианством. Представители «фэн лю» считали что, жизнь одна и надо прожить её в своё удовольствие. Это были попытки поиска альтернативы конфуцианству с его идеалом служения государству и обществу.

Выражение своей природы «славными мужами» мин-ши (名士) заключалось в эксцентричном поведении, стремлении к чувственным удовольствиям, неприятии общепринятых ценностей. И в то же время они стремились к духовному совершенствованию, были умны и образованны, стремились к познанию себя и мира. Они обладали

утонченным вкусом, чутко реагировали на все происходящее вокруг и ценили красоту. Их утонченные разговоры получили название «чистых бесед» (цин тань, 清谈).

«Славные мужи» следовали своим желаниям, говорили и делали то, что подсказывало им сердце, даже если со стороны это казалось неразумным. Они охотно выражали свои чувства, открыто говорили о дружбе, любви или неприязни к кому-либо, хотя в последнем случае старались выбирать наиболее изысканные и утонченные слова, отдавая дань старой китайской традиции остроумной насмешки и тонкого намека [Анашина, эл. ресурс].

С другой стороны, были и такие, кто вслед за Чжуан-цзы считали, что «совершенномудрый не имеет эмоций» и изменения и превращения вещей не трогают его. Один из авторов того времени, Лю Ицин, рассказывая в своей книге «Новое изложение рассказов, в свете ходящих» о Се Ане (320–385), занимавшем пост первого министра при династии Цзинь (265–420) пишет:

«В 393 г. армия северной лже-династии Цинь начала широкомасштабное наступление на Цзинь. Ее вел сам император, который хвалился, что она так многочисленна, что «стоит моим воинам бросить свой хлыст в Янцзы, и они запрудят реку». Люди Цзинь были встревожены. Се Ань спокойно приказал своему племяннику Се Сюню повести армию в наступление. В битве на реке Фэй Се Сюнь одержал победу, остатки армии Цинь бежали. Когда к Се Аню прибыл гонец, он играл с другом в шахматы. Он открыл письмо, прочитал его и, как ни в чем не бывало, продолжил играть. Когда друг спросил о новостях, Се Ань тихо и сдержанно ответил: “Наша армия полностью разгромила врага” (гл. 6)» [Лю Ицин «Новое изложение рассказов, в свете ходящих». Цит. по: Анашина, эл. ресурс].

Многие из них называли свои творения «совершенными», как, например, родоначальник пейзажной живописи Гу Кайчжи, и «уникальными», как основоположник теории стихосложения Шэнь Юэ. «Безмерно гордился собой Се Линъюнь, не отличался ложной скромностью и поэт Бао Чжао». Другие же, напротив, предавались самоуничтожению, не пытаясь скрыть собственные пороки: «Я не читаю классических книг, по натуре небрежен и ленив, медлителен в движениях», – говорит о себе Цзи Кан [о Цзи Кане см. Там же].

Отказавшись от активной социальной и политической деятельности, «мудрецы» уделяли все свое внимание саморазвитию. Во время таких дружеских встреч они старались достичь состояния такой внутренней свободы, при которой теряют значение правила ритуала и социальные догмы. Веселясь и напиваясь допьяна, поэты испытывали творческое вдохновение и начинали с большей легкостью предаваться философским изысканиям.

«Славные мужи» стирали границы между собой и миром природы. Они стремились к уходу от мирской суеты и отшельничеству, жизни в окружении природы, пусть и не всегда это удавалось реализовать в жизни. Теме вина посвящены стихи знаменитого поэта Тао Юаньмина (陶渊明, 365–427), о котором современники говорили, что «в стихах его вино льется, с вином у него стих поется». Он написал замечательное стихотворение «За вином» (досл. «Пить вино» 饮酒), вот отрывок из него в переводе Л. Эйдлина:

«Все мы смертны. Ужели тебя не прельщает вино?  
Вспомни, друг мой, о предках – их нету на свете давно»  
[Классическая поэзия, 1972].

В этих строках выражена мысль о скоротечности жизни и о том, почему бы не насладиться вином, пока ты жив. В стихотворениях того времени часто проскальзывают мотивы любования своим домом, родным краем, Вот, например, отрывок из Се Тяо под названием «То, что было в меня на душе в свободное от дел время», в переводе Л. Бадылкина:

«На свете, говорят, десятки тысяч гор,  
Но холмиком одним не налюбуюсь я.  
Здесь, у крыльца, есть все, что радует мой взор,  
И не влечет меня в далекие края».  
[Там же, с. 464–496].

Мин-ши часто навещали даосских отшельников, но далеко не все из них хотели ими становиться. Сама идея одиночества, разлуки с друзьями была неприемлема для них.

В западной синологии фэн лю часто рассматривали как альтернативу конфуцианству. Конфуцианские ценности, такие как «сыновняя почтительность» и «отцовская любовь», преданность государю,

любовь к музыке присутствовали в жизни «славных мужей». Однако они более открыто, чем было принято, выражали свои чувства, не стесняясь их.

Философским обоснованием фэн лю стало направление сюань-сюэ (玄学, «Учение о сокровенном»). Идеалом становится человек, «обладающий разумом и духом, вырывающийся за пределы разграничения вещей и живущий в согласии с самим собой, а не с другими». Философы Сян Сю (227–272 гг.) и Го Сян (252–312 гг.) в комментариях к «Чжуан-цзы» писали, что каждая отдельная вещь является результатом взаимодействия и взаимопроникновения различных вещей в ходе непрерывного процесса космических превращений. И если сложившийся порядок вещей будет насильственно кем-то нарушен, то человек (или любое другое существо или вещь) может не родиться на свет или проживет меньше отпущенного ему срока.

*Недеяние*, с их точки зрения, вовсе не означает «ничего неделание», это спонтанное и естественное действие – «без сучка и задоринки»: не делать ничего лишнего – не «пририсовывать змее ноги» и не «тянуть всходы, чтобы помочь им вырасти». Проблема человека заключается в том, что он начинает приспособлять вещи к своим нуждам и диктовать им свою волю, вместо того, чтобы дать им быть такими, какие они есть. «Так, люди заставляют быстрых лошадей скакать медленнее, а медленных – быстрее. Не нужно бросать поводья и позволить делать все, что хочется. Следует действовать в соответствии с природой – использовать быстрого коня там, где нужна быстрая езда, а медленного – для езды неторопливой» [цит. по: Анашина, эл. ресурс].

Художников и поэтов III–VI веков определенно нельзя обвинить в чрезмерной деятельности: их излюбленным занятием было собираться в тенистых садах, декламировать стихи и вести философские «чистые беседы» (цинтань, 清谈). В. В. Малявин пишет об этом времени так: «Несмотря на обстановку смутного времени, а может быть, как раз благодаря ей, то был период замечательных достижений в области духовной культуры. Ярким, неповторимым колоритом отличается интеллектуальная жизнь того времени: увлечение вопросами метафизики, для обсуждения которых устраивались свободные

ученые дискуссии, так называемые «Чистые беседы» (кит. цин тань) [Малявин, 1987, с.8].

«Чистые беседы» (цинтань) – это течение философской и общественной мысли, объединявшее философов, поэтов, писателей и других представителей интеллигенции. «Чистым беседам» было свойственно обсуждение как даосских, так и конфуцианских проблем. Обсуждались вопросы внутренней свободы человека в духе даосских идеалов и одновременно вопросы соединения идеалов внутренней свободы с ценностями чиновника-конфуцианца; вопросы метафизики и вопросы этики; вопросы общественные и вопросы политические. Странники цинтань не были единомышленниками, их состав был довольно пестрым. По духовному родству они объединялись в кружки, наиболее известным из которых был кружок «Семи мудрецов из бамбуковой рощи» (кит. Чжулинь ци сянь), объединивший известнейших мыслителей и поэтов. В их число входили Жуань Цзи (210–263), Цзи Кан (223–262), Сян Сю (227–272), Жуань Сянь (III в.), Лю Лин (225–280), Шань Тао (205–283) и Ван Жун (234–305).

«Семь мудрецов из бамбуковой рощи» – это самый известный в Китае того времени философский кружок. Как сказано выше, в него входили известные философы и поэты. Они собирались в бамбуковой роще, вели учёные беседы, пили вино и музицировали. «Историки считают их литературными гениями, они положили начало метафизической философии, а также были непревзойдёнными в искусстве каллиграфии» [Судникович, эл. ресурс].

Это был период поисков новых идей, нового отношения к традиционной философии. Из когорты мыслителей «Чистых бесед» вышли философы школы сюань сюэ – учения о сокровенном, оказавшем огромное влияние на становление праджняпарамитских традиций в Китае [Малявин, 1974].

В Китае существовал культ древности, т. е. чем старше и древнее то или иное учение, тем оно «правильнее». По словам Л. Е. Янгутова, именно культ древности «обусловил одну из самых характерных особенностей китайской философии – ее консервативность и традиционность, обеспечивающих высокую степень преемственности: обсуждение одних и тех же проблем, использование одних и тех же категорий на протяжении многих веков» [2007].

Философы Китая смогли передать новые мысли и идеи, выразив их в старой форме. Л. Е. Янгутов продолжает эту мысль: «Такое

отношение к традиционному наследию определило своеобразие развития китайской философии в период Вэй и двух Цзинь, выразившееся в преимуществе комментаторского творчества в литературной деятельности китайских мыслителей. В своих комментариях к древним канонам они имели возможность, не опровергая старые идеи, выдвигать собственные, объясняя их как пояснение глубокого смысла учения древних авторитетов» [Там же].

В комментаторском творчестве философов Вэй и двух Цзинь внимание акцентировалось на онтологических аспектах даосских канонов. Постепенно происходил поворот от космологической проблематики к онтологической. Развитие комментаторской деятельности, направленной на онтологизацию космологических проблем даосизма, привело к формированию в период Вэй и Цзинь школы сюань сюэ.

Л. Е. Янгутов подчеркивает, что учение сюаньсюэ (玄学) оформилось в форме комментариев на классические каноны не только даосизма «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы», но и конфуцианства «Чжоу и» и «Лунь юй». Его формирование явилось реакцией на социально-политическую и философско-мировоззренческую обстановку в Китае после крушения империи Хань и образования на ее месте трех государств.

Другой известный российский синолог Е. А. Торчинов писал, что реакцией учения сюань сюэ на социально-политическую обстановку явился ее новый подход к оказавшемуся в глубоком кризисе официальному конфуцианству за счет внесения в него даосской проблематики, а реакцией на философско-мировоззренческую ситуацию – онтологизация космологических представлений даосизма [Торчинов, 1993, с. 68]. Соглашаясь с ним, Л. Е. Янгутов развивает эту мысль далее, усматривая именно в онтологии близость буддизма традиционным китайским представлениям. Он пишет: «И именно эта онтологическая часть даосской философии стала наиболее привлекательной для буддистов, обнаруживших в ней множество точек соприкосновения с праджняпарамитской концепцией пустоты» [2007].

Основателями школы сюань сюэ являются Ван Би (226–249) и Хэ Янь (190–249). Ван Би, несмотря на свою молодость и короткую жизнь, оставил в философском наследии более глубокий след, чем Хэ Янь. Согласно сведениям из династической истории «Сань го чжи»,

«Хэ Янь был поражен выдающимися способностями и умом молодого Ван Би и при знакомстве воскликнул: “Этот человек сможет говорить и о небе и о человеке!”» [цит. по: Петров, 1936, с. 19]. В китайских исторических хрониках сохранилось мало сведений относительно жизни и творчестве Ван Би. Слишком краткой была его жизнь, не успел он занять высокое положение и звание. Резюмируя эти сведения, А. А. Петров в монографическом исследовании творчества Ван Би сообщает: «Ван Би – второе имя Фу Сы – родился в седьмом году правления под девизом Хуан-чу императора династии Вэй-Вэнь-ди (Цао Пэй – сын Цао Цао) или в 226 г. нашей эры в царстве Вэй (в уезде Шань-ян, на территории нынешней провинции Цзянсу). По свидетельству современников, Ван Би уже в юношеском возрасте обнаружил исключительные способности, большую любознательность и проницательный ум. Особенно он любил рассуждать о принципах даосизма, подвергал их дискутированию в среде своих друзей и выделялся среди них своей начитанностью в классических книгах. В годы правления чжэн-ши при императоре Фэй-ди (240 г. н. э.) Ван Би служил в центральных придворных учреждениях государства Вэй, работая и развиваясь таким образом в окружении придворной феодальной бюрократии, к числу которой нужно отнести и его самого. Круг его знакомых состоял из образованных чиновников-литераторов того времени, среди которых упоминаются Пэй Хуй, Фу Гу, Хэ Янь, Цао Шуан» [Петров, 1936, с.19] .

А. И. Кобзев пишет про деятельность Ван Би: «Стремясь обосновать конфуцианские взгляды на общество и человека с помощью даосской метафизики, а не натурфилософии своих предшественников – конфуцианцев эпохи Хань (III в. до н. э. – III в. н. э.), Ван Би выработал систему категорий, оказавшую в дальнейшем значительное влияние на понятийный аппарат и концепции китайского буддизма и неоконфуцианства» [Духовная культура Китая, 2006] .

Известный китайский буддолог Хун Сюпин пишет в своей статье: «В период Вэй и Цзинь учение сюаньсюэ достигло полного расцвета. С точки зрения теории, сюаньсюэ – это синтез конфуцианства и даосизма, оно явилось теоретическим поиском путей гармоничного развития общества и устройства спокойной жизни в такой особый период, как период династий Вэй и Цзинь. Важной особенностью

этого поиска было разъяснение конфуцианства посредством даосского учения и сообразование с Дао на основе конфуцианства. Можно сказать, что сюаньсюэ – это синтез конфуцианства и даосизма на основе даосской натурфилософии, как базовой конструкции. Философский дух этого учения был близок к даосизму и сформировал конфуцианский идеал общественной жизни. Поэтому синтез сюаньсюэ и буддизма связан с синкретическим триединым учением конфуцианства, буддизма и даосизма. А синтез буддизма с сюаньсюэ был внутренней потребностью развития буддийского учения, это связано с эволюцией китайской культуры мысли» [Хун Сюпин, 2016, с. 68–77].

Резюмируя вышесказанное, необходимо отметить, что возникновение учения сюань сюэ явилось логическим следствием развития философско-мировоззренческой мысли китайцев в эпоху Вэй. В новых исторических условиях возникла необходимость пересмотра конфуцианской и даосской философии, преодоления их противостояния. С другой стороны, на развитие философско-мировоззренческой мысли стало оказывать влияние проникающее в Китай буддийское учение о Праджняпарамите (боже, 般若), которое китайцы воспринимали во многом сходным с даосской философией. В эпоху Вэй наметился синтез трех учений конфуцианства, даосизма и буддизма. И, как отметил Хун Сюпин, этот синтез был основан на «даосской натурфилософии, как базовой конструкции». Поэтому учение сюаньсюэ в основном отражало идеи даосизма. Учение сюаньсюэ во многом облегчило восприятие китайцами буддийской философии. И, как отметил Л. Е. Янгутов, «взаимодействие буддизма с даосизмом, о котором часто говорится в научной литературе, по сути есть взаимодействие сюаньсюэ и праджняпарамиты» [2007, с. 75].

Указанное выше новое видение мира неотделимо от тех кардинальных изменений в идеологии, которые произошли в отмеченный период. Таким образом, сложившиеся течения цинтань, сюаньсюэ, фэньлю и др. стали характерным отражением той ситуации, которая сложилась после падения империи Хань, девальвации прежних социальных и культурных ценностей и формирования новых политических отношений. Эти учения оказались во многом близки по духу проникающему в Китай новому иноземному учению – буддизму, который провозглашал идею иллюзорности внешнего мира и

спасения не в настоящей жизни, а в будущем перерождении, в нирване. Подобное созвучие буддийских идей настроениям рассматриваемой эпохи во многом стало причиной успеха буддизма в Китае.

### Литература

Анашина М. Фэн лю – стиль жизни и мышления. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anashina.com/fengliu/>.

Судникович Ольга. Великая Эпоха (The Epoch Times) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.epochtimes.ru/content/view/79618/34/>.

Елисеефф В. Цивилизация классического Китая / В. Елисеефф. – Екатеринбург, 2007 – 640 с.

История Востока. В 6 т. Т. 2: Восток в средние века / Гл. редкол. : Р. Б. Рыбаков (пред.) и др.; [Отв. ред. Л. Б. Алаев, К. З. Ашрафян]. – М.: Восточная литература, 2002. – 716 с.

Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. – М., «Художественная литература», 1972. – 925 с.

Малявин В. В. К вопросу о взаимодействии буддизма с китайской традицией / В. В. Малявин // Тезисы Всесоюзной буддологической конференции. М., 1987. – с. 9.

Малявин В. В. О понятии Цин Тань / В. В. Малявин // Общество и государство в Китае. М., 1974. – С. 90–97.

Петров А. А. Ван Би (226–249): Из истории китайской философии / А. А. Петров // Труды ИВ АН СССР. Т.13. – М.-Л.: Изд-во АН. 1936. – 136 с.

Торчинов Е. А. Рационализм в раннесредневековой мысли Китая: философия сюань сюэ / Е. А. Торчинов // Рационалистические традиции и современность. Китай. – М., 1993. – С. 66–86.

Хун Сюпин. «Синтез сюаньсюэ и буддизма, Шесть школ и семь направлений и вклад сочинения Сэн Чжао «Чжаолунь»» (玄佛合流、六家七宗与《肇论》的贡献) / Хун Сюпин // Вестник БНЦ, 2016. – № 3. – с. 68-77.

Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае / Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007. – 272 с.

## **КОНЦЕПЦИЯ ОБЩЕСТВА В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ<sup>110</sup>**

*Чебунин Александр Васильевич*

доктор философских наук, доцент кафедры истории и философии  
Восточно-Сибирского государственного института культуры

Улан-Удэ, Российская Федерация

E-mail: chebunin1@mail.ru

Китайский буддизм полностью впитал социальную концепцию раннего буддизма, теоретически оформленную в «Энциклопедии Абхидхармы». Данная концепция имеет вторичный характер по отношению к буддийской антропологии и сотериологии, и служит для полной комплектации буддийского мировоззрения. Выделяя приоритет духовных ценностей, буддизм подчеркивает мирской характер институтов семьи и государства. В Хинаяне данное противоречие решалось за счет оставления всех традиционных социальных связей, а в Махаяне – за счет включения этих связей в процесс совершенствования личности.

*Ключевые слова:* Китайский буддизм, мировоззрение, общество, Хинаяна, Махаяна, семья, государство.

## **THE CONCEPT OF SOCIETY IN CHINESE BUDDHISM**

*Chebunin Alexander Vasilievich*

DSc in Philosophy, Associate Professor of the Department of History and  
Philosophy.

East-Siberian state institute of culture, Ulan-Ude, Russia

E-mail: chebunin1@mail.ru

Chinese Buddhism has completely absorbed the social concept of early Buddhism, theoretically framed in the "Encyclopedia of Abhidharma." This concept has secondary character with respect to Buddhistic anthropology and soteriology, and serves to fully compose the Buddhist worldview. Highlighting the priority of spiritual values, Buddhism emphasizes the mundane nature of the institutions of the family and the state. In Hinayana, this contradiction was solved by abandoning of all traditional social ties, and in Mahayana – by including these relations in the process of personal development.

*Keywords:* Chinese Buddhism, worldview, society, Hinayana, Mahayana, family, state.

---

<sup>110</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)».

Буддизм<sup>111</sup> представляет собой целостную мировоззренческую систему, включающую в себя представления о мире, человеке, а также взаимосвязи мира и человека. В этой системе основополагающей стороной выступает учение о человеке, раскрывающееся в теоретических концепциях о сущности и природе человека, его способностях и возможностях, смысле и цели существования, а также о путях совершенствования. Все остальное в процессе исторического развития буддизма являлось лишь своего рода дополняющим моментом, связывающим воедино учение о человеке с общим мировоззренческим комплексом, где учение о мире было полностью обусловлено антропологическими концепциями. Другими словами, буддийское учение о мире представляет собой надстроечную часть его учения о человеке, являясь наиболее мифологизированной и наименее теоретизированной частью буддизма.

Сказанное в полной мере относится и к буддийскому учению об обществе, являющемуся составной частью учения о мире. В целостной панораме буддийского учения, коей представляется «Энциклопедия Абхидхармы» (Абхидхармакоша) Васубандху, приоритеты буддизма расставлены весьма отчетливо. В девяти разделах этого трактата представлены учения о классах элементов, факторах доминирования в психике, мире, карме, аффектах, пути Благородной личности, чистом знании, йогическом созерцании и уничтожении концепции «Я». Как можно видеть, из девяти разделов только один посвящен учению о мире, а в этом разделе учение об обществе занимает ничтожную часть.

Проблемы социального устройства и обустройства буддизм рассматривал в доминирующем для большинства древних учений политическом аспекте в контексте учения о *чакравартине*, но для буддистов общественно-политические вопросы сами по себе не имели такого большого значения, как проблемы совершенствования и просветления. По словам авторов книги «Буддийский взгляд на мир», в «Учении о мире» излагаются «весьма отвлеченные от реальной исторической практики концепции, призванные лапидарно дать буддийские идеологические ориентиры в области социальной жизни» [Буддийский взгляд, 1994, с. 132]. Другими словами, буддийская социология в

---

<sup>111</sup> Речь идет о буддизме в дальневосточной традиции.

структуре учения имела явно выраженный вторичный характер, и по сравнению с учениями о человеке и совершенствовании оказалась отодвинутой на задний план, где почти полностью отсутствовали теоретические изыскания. Авторы «Классической буддийской философии», опираясь на анализ «Энциклопедии Абхидхармы», пишут: «Генезис социальной структуры, института царской власти и социальной аномии (отклоняющегося антиобщественного поведения) излагается Васубандху в соответствии с канонически закрепленной формой этиологического мифа, однако способ интерпретации канонического сюжета преодолевает стиль мифологического мышления» [Рудой, 1999, с. 387].

Не являясь основополагающим аспектом буддийского учения, буддийская социология не нуждалась в логически аргументированных теоретических доказательствах, поскольку лишь только иллюстративно дополняла главные тезисы, – о сущности и природе человека, смысле и цели его существования, путях совершенствования, – аргументация и доказательства которых составляли основную часть буддийского учения. Поэтому в отличие от многих других аспектов раннего буддизма, которые подверглись переосмыслению и развитию в буддизме Махаяны, теоретическая основа буддийского учения об обществе, его происхождении и функциях осталась общей как для Хиняны, так и для Махаяны.

Вступив на китайскую землю, буддизм встретил там развитые социальные теории, представленные социально ориентированными традиционными философскими учениями конфуцианства, моизма и легизма. И даже социология даосизма, лишенная мифологических напластований, по сравнению с буддийской выглядела более аргументированной и реалистичной. Поэтому в данном аспекте буддизм явно уступал традиционной китайской философии и не мог составить ей конкуренцию. Преимущества буддийского учения были в его антропологии, в которой традиционные китайские учения были не настолько сильны, поскольку основополагающим аспектом их учения были социальные проблемы, а также вопросы социально-политического и морально-нравственного регулирования общественной жизни.

Конфуцианство, пропагандирующее традиционные ценности и опирающееся на них, в качестве высшей социальной ценности провозгласило семью, в основе которой лежал принцип *сыновней почти-*

тельности. Культ семьи, предков и потомков превратился в основополагающий принцип китайской цивилизации. Ценность семьи и традиционных норм, регулирующих семейную жизнь, в соответствии с конфуцианством должны быть высшей ценностью человека. В них заключен и смысл жизни человека. Семейные этические нормы переносились в политическую сферу – государь выступал в роли отца, подданные – в роли благодарных детей. В результате государство превращалось в большую семью, в которой все руководствовались этическими нормами, выраженными в правилах поведения.

Вообще говоря, весь анализ человека в конфуцианстве не выходил за рамки осмысления его чувственной жизни, в дальнейшем соотносившейся с различными этическими категориями. Такая антропология значительно уступала буддийской, где глубоко анализировались сущность и природа человека, истоки его эмоционально-чувственной жизни.

В отличие от конфуцианства, даосизм имел ярко выраженную эмоционально-интуитивную направленность. Теоретически оформившись в процессе противостояния конфуцианству, даосское учение провозгласило высшим социальным принципом *недеяние*, как проявление *Дао*, высшего закона всего сущего. Категория *Дао*, основополагающая в этом учении, от которой оно и получило свое название, выражала естественный путь всего сущего, спонтанность круговорота вещей. Поэтому *недеяние* не означало отсутствие деяний, а соответствие их естественным жизненным процессам, зачастую отождествлявшимися с природными законами.

Соответственно обращение к естественному природному состоянию, первичной эмоционально-чувственной жизни, отрицание рационального уровня как вторичного по отношению к эмоциональному, а также внешних форм проявления социальных отношений характеризовали даосизм в качестве учения, оппозиционного конфуцианству.

Для даосской мысли была характерна фундаментальная оппозиция «естественность» – «цивилизация» со всеми ее социальными импликациями, включая и уравнилельный идеологический комплекс [Торчинов, 1998, с. 176]. Образец естественной жизни даосы видели в глубокой древности: «... в древние времена зверей и птиц было много, а людей мало. В ту пору люди, чтобы уберечься, жили в гнездах. Днем собирали желуди и каштаны, по ночам сидели на деревьях. Тогда лю-

ди не знали одежды. Летом они запасали хворост, а зимой грелись у костра. Поэтому их называли «люди, знающие жизнь».

Спали спокойно,  
Просыпались без тревог.  
Люди знали мать,  
Но не знали отца  
И были добрые соседи оленям.  
Пахали – и кормились,  
Ткали – и одевались,  
И не старались навредить друг другу,  
Таково было торжество высшей Силы (Дэ).

Однако Желтый Владыка не сумел уберечь высшую Силу. ... Потом пришли Яо и Шунь и созвали множество чиновников. Тан низложил своего господина ... И с тех пор сильные всюду притесняют слабых, а большинство угнетает меньшинство» [Чжуан-цзы, 1995, с. 253–254].

Подобное обращение к древности было характерным для всех традиционных китайских социальных учений. Но ориентиры этого обращения, а также понимание проблемы социогенезиса значительно различались в традиционных направлениях китайской мысли. Так, конфуцианство, моизм и легизм воспринимали Желтого Императора в качестве главного цивилизатора китайского народа, выведшего его из дикого состояния в культурное. Легендарные совершенномудрые правители древности Яо, Шунь и Юй рассматривались как социальные реформаторы, приведшие общество к гуманному правлению, и воспринимались в качестве образцов гуманных правителей. Но социальная гармония вследствие несоблюдения и нарушения правителями законов *человечности* была нарушена. Поэтому восстановление (конфуцианство) или установление (моизм и легизм) правильных нравственных, социальных и политических норм (*человечности* и *правил поведения* в конфуцианстве, *всеобщей любви* в моизме, *законов* в легизме) должно привести общество к социальному порядку и гармонии.

В отличие от этого, даосизм видел источник социальных проблем в появлении цивилизации и развитии культуры. Соответственно этому, социальный прогресс ассоциировался с деградацией человеческой природы и нарушением естественных жизненных процессов, выражением чего являлась рационализация жизнедеятельности: «Если устранить мудрых и отбросить знание, то выгода народа увеличится в

сто раз. Если устранить *человечность* (жэнь, 仁) и отбросить *справедливость* (и, 义), то народ вернется к *сыновней почтительности* (сяо, 孝) и *милосердию* (цы, 慈). Если устранить мастерство и отбросить выгоду, то не будет воров и разбойников» [Дао Дэ Цзин, §19].

Учитывая, что *сыновняя почтительность* и *милосердие* (любовь) лежат в основе *человечности* и *справедливости*, то, по мнению даосов, если отбросить данные определения, то люди вернутся к чистым основам взаимоотношений.

Таким образом, китайская традиционная философия и социальная мысль представила весьма разнообразные и обоснованные развитые социальные теории, отражавшие интересы различных общественных слоев и специфику китайской культуры. В этом отношении буддийское учение не могло конкурировать с китайскими традиционными социальными концепциями, и поэтому социально-политическая концепция буддизма осталась за рамками теоретических споров, определяющих общее развитие буддийского учения в Китае. В конечном итоге, социально-политическая концепция раннего буддизма перешла без изменений в китайскую Махаяну, сохранив первоначальную мифологическую форму и содержание. Более того, столкнувшись с социально-политическими реалиями китайской цивилизации, буддийская китайская сангха восприняла многие аспекты традиционной китайской жизни, превратившись в существенный фактор социально-политической жизни Китая. Это повлекло некоторое изменение понимания практической стороны существования сангхи, в частности ее хозяйственной жизни. Однако на теоретическое содержание буддийской социально-политической концепции это оказало минимальное влияние.

Происхождение и развитие социальной жизни в буддизме рассматривается в тесной связи с его антропологическими концепциями и, в первую очередь, с положениями о просветленной и омраченной природе человека, для которой характерна тенденция постепенной деградации. В целом для буддийской социологии и понимания процессов социогенезиса характерно выдвижение на первый план проблемы деградации человеческой природы [Рудой, 1999, с. 387–391]. В этом смысле позиции буддизма и даосизма были тождественны. В то же время вся мировая история, согласно буддийскому учению, имеет циклический характер функционирования, и этот концепт нашел от-

ражение в понятии *кальпа* (цзе, 劫), с которым тесно связана и проблема истории человеческого существования.

Понятие *кальпа* означает неизмеримое количество времени и подразделяется на великую и промежуточную кальпу. *Великая кальпа* (дацзе, 大劫) состоит из четырех *кальп*: *кальпы созидания* (чэнцзе, 成劫), *кальпы пребывания* (чжуцзе, 住劫), *кальпы разрушения* (хуайцзе, 坏劫) и *кальпы пустоты* (кунцзе, 空劫) [Абхидхармакоша, цз. 12, р. 0062b]. Каждая из этих четырех кальп состоит из двадцати промежуточных кальп (чжунцзе, 中劫), что в итоге дает восемьдесят промежуточных кальп, из которых и состоит великая кальпа.

*Кальпа созидания* начинается с появлением ветров, причиной которых выступает совокупная карма живых существ, обитавших в прошлом. Усиливаясь, ветра постепенно создают *круг ветра, круг воды, великую золотую землю, континенты, гору Сумеру*, то есть весь вещественный мир. С возникновением вещественного мира начинают появляться живые существа, первым из которых был бог Брахма. Постепенно все уровни буддийской космологии, от божественной небесной сферы до ада, заполняются живыми существами.

В период *кальпы созидания* появляются и первые люди. Первоначально они напоминали существ *Мира Форм* – тела их были совершенны, они излучали свет и могли летать. Питались они радостью, а срок их жизни был неограничен.

Собственно история социогенезиса начинается в первую промежуточную кальпу *кальпы пребывания*, когда срок жизни людей постепенно уменьшился от неограниченного до десяти лет. Причиной этого послужила склонность людей к чувственным наслаждениям. В то время, когда первые люди еще были совершенны, а продолжительность их жизни была неограниченной, земля источала сладкий аромат. Один из людей, чья природа была склонна к удовольствию от запаха, начал питаться этим ароматом. Другие люди, увидев это, также начали питаться запахом. Постепенно их тела отяжелели и перестали излучать свет. К этому времени относится появление солнца, луны и звезд.

Со временем аромат земли истощился и появился *земляной пирог*. Люди начали питаться им, и полностью его съели. Затем появился *лесной фрукт* (линътэн, 林藤), который также был съеден. Позже по-

явился саморастущий рис, ставший пищей для людей. Но поскольку это была грубая еда, то у людей появились органы выделения и гени- талии, дифференцировавшиеся на мужские и женские, отчего у людей появились половое влечение и грязные мысли.

Тогда у людей еще не было запасов. Однако впоследствии один человек, природа которого была склонна к лени, начал запастись рисом, чтобы потом его съесть. Остальные люди также вслед за ним начали запасать рис, отчего появилось понятие о собственности и «моем». От чувства жадности люди стали делать большие запасы, отчего рис перестал расти сам, поэтому они были вынуждены его выращивать на полях, которые они разделили между собой. Но от жадности люди стали грабить чужие поля, вследствие чего возникло воровство и грабеж.

Таким образом, склонность человека к чувственным наслаждениям постепенно привела к деградации его природы и ухудшению физического состояния. Данная концепция полностью укладывается в русло учения раннего буддизма, направленного против эмоционально-чувственной обусловленности жизнедеятельности, и служит подтверждением данной направленности. Одновременно в этой мифе делается заявление о божественном происхождении людей и их первоначальных божественных свойствах, которые они потеряли из-за чувственных удовольствий. В конечном итоге, согласно буддийскому учению<sup>112</sup>, именно чувственные наслаждения стали причиной деградации человеческой природы.

Согласно этой традиционной интерпретации, развитие политической сферы общества было обусловлено непосредственно деградацией человеческой природы. Для охраны полей был избран добродетельный человек, ставший родоначальником царей. В его пользу был установлен налог в размере одной шестой части урожая. Однако последующие цари стали жадными до богатства и не могли распределять землю поровну. В результате этого бедные и обездоленные люди начали заниматься разбоем. Цари установили наказания, отчего появилась смертная казнь. Один человек во избежание наказания солгал, отчего распространилась ложь.

---

<sup>112</sup> По крайней мере, согласно китайской интерпретации абхидхармистских представлений об эволюции мира и социогенезисе.

Таким образом, в обществе повсеместно распространились социальные проблемы: ложь, воровство и разбой, несправедливость и вредительство. Для решения этих проблем были созданы политические институты – царская власть и органы принуждения, но вместо решения проблем они еще более усугубили положение. Деграция человеческой природы продолжалась. Вследствие этого срок жизни людей сократился постепенно с неограниченного до десяти лет.

Таким образом, вся социально-политическая история человечества разворачивается в первую промежуточную кальпу *кальпы пребывания* и оказывается напрямую связанной с деграцией человеческой природы. Все социальные и политические институты возникали как следствие этой деграции. Причем основное внимание уделялось возникновению именно политических институтов, социальные институты упоминаются лишь вскользь.

Так, о происхождении семьи в «*Абхидхармакоше*» и «*Абхидхармакоша-бхашье*» (комментарий к «*Абхидхармакоше*») ничего не говорится. Но упоминание о дифференциации гениталий на мужские и женские и как следствии этого – появлении взаимного влечения, безумного и несправедливого поведения, а также *бесов страсти* (юйгуй, 欲鬼) характеризует возникновение семьи как результата именно этих чувственных желаний, имеющих явно выраженный негативный контекст. Иначе говоря, институт семьи служит для удовлетворения этих чувственных желаний и является следствием этих желаний.

Поэтому, согласно китайской интерпретации раннего буддизма, необходимым условием достижения освобождения был уход из семьи. Привязанность к жене или детям, отождествляющаяся с любовью, считалась препятствием для просветления. Пример Шакьямуни, покинувшего жену с только что рожденным сыном, говорил китайским буддистам о приоритете буддийского учения, как в психологическом, так и в морально-нравственном аспекте. В психологическом плане буддизм воспринимался как призыв к освобождению от всех чувственных привязанностей, в этическом плане буддизм трактовался как дисциплина воздержания от всего, что усиливало эти привязанности, и, следовательно, считалось злом.

Уход Шакьямуни из семьи и освобождение от всех привязанностей ставит под вопрос этическую сторону буддийского учения: ведь таким поступком он принес страдания своим близким [Лысенко, 1994,

с. 131]. Здесь на первый план выходит аксиология раннего буддизма, где высшей ценностью провозглашалось личное спасение. Данная цель, рассматривавшаяся как универсальная и общая для всех людей, противостояла позиции брахманизма, настаивавшего на том, что каждый должен выполнять свою собственную дхарму, и тем самым обосновывавшего сословное разделение индийского общества и дифференциацию их этических норм. Идея одной и той же цели спасения для каждого человека, независимо от происхождения, обусловленная представлением о единой сущности всех людей, вступала в противоречие с традиционной этикой брахманизма. Но через это противоречие буддийское учение провозглашало общие социальные ценности. Эти общие ценности духовного начала естественным образом противоречили мирским ценностям, которые значительно различались у людей в связи с различием их интересов. Иначе говоря, разнообразие интересов определяло различие социально-этических ценностей, что в свою очередь вело к дифференциации этических норм. Утверждаемый буддизмом приоритет единого для всех людей духовного начала над мирскими ценностями с необходимостью означал ниспровержение этих ценностей – они просто отвергались ради духовного развития и освобождения.

Таким образом, в иерархии ценностей личное духовное развитие было поставлено буддистами выше семейных ценностей. В эпоху, когда родовые нормы еще имели большое значение в общественной жизни, подобные идеи носили революционный характер в плане социальной трансформации. Личность и ее духовный потенциал впервые стали важнее интересов рода и семьи, которые зачастую препятствовали духовному развитию личности. Поэтому в этическом выборе буддизм предпочел духовное развитие, которое подразумевало ликвидацию эмоционально-чувственной обусловленности и освобождение от всех привязанностей. В жертву этому были принесены традиционные семейные отношения, буддийские этические нормы опровергали традиционные семейные нормы, мешающие духовному освобождению. В этом позиция буддизма была сходной с позицией христианства, представленной словами Иисуса Христа: «Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его. Кто любит отца или

мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» [Мф, 10, 35–37].

Подобный подход характеризовал радикальный и идеальный метод духовного совершенствования. В реальности наблюдалась тенденция компромисса, когда семейные этические нормы подводились к духовным этическим нормам, а последние, в свою очередь, несколько смягчались. Впоследствии в китайской традиции Махаяны семейные отношения уже не являлись таким большим препятствием для достижения просветления. Однако в период раннего буддизма противоречия между духовными и семейными ценностями проявлялись настолько остро, что в процессе совершенствования для достижения просветления и нирваны в настоящей жизни требовалось полностью отказаться от семьи.

Появлению сословий-варн в «*Абхидхармакоша-бхашья*» также уделяется мало внимания. Так, родоначальником кшатриев был добродетельный человек, которого выбрали для охраны полей, и который стал *хозяином полей* (тяньчжу, 田主). Как уже говорилось, в его пользу был установлен налог в размере одной шестой части урожая. Первоначально это был уважаемый человек по имени Саммата (Саньмодо, 三末多王), вставший во главе всех прочих князей. Но постепенно природа князей ухудшалась из-за жадности к богатству. В результате этого появились инструменты политической власти, и стала формироваться политическая сфера общества. Иначе говоря, формирование сословия кшатриев шло параллельно с формированием государственной структуры.

Формирование сословия брахманов упоминается вскользь и описывается следующим образом: «В то время (период правления Самматы – А.Ч.) были люди, которым не нравилась (опостылела) жизнь дома (в семье) и которые с радостью в пустом месте совершенствовались и осуществляли обеты. Вследствие этого они получили название *брахманы* (поломэнь, 婆罗门)» [Абхидхармакоша, цз. 12, р0065с].

Таким образом, формирование общества и социально-политических отношений, согласно буддизму, являлось следствием деградации человеческой природы. «Появление сословий и института царской власти выступает ... непосредственным выражением упадка человечества, а не условием социальной гармонии» [Буддийский взгляд, 1994, с. 131]. Другими словами, все социальные институты появились

в результате появления эмоционально-чувственной обусловленности жизнедеятельности людей как средство регуляции этой самой жизнедеятельности. Но их появление не привело к улучшению положения, напротив, они способствовали еще большему ухудшению человеческой природы и, соответственно, деградации человеческого общества.

В отношении происхождения государства буддизм придерживался теории общественного договора. В период формирования буддийской идеологии подобные концепции носили революционный характер, выступая против положений о божественном происхождении царской власти. В конечном итоге, это было направлено против обожествления власти и признания ее абсолютного характера. Согласно буддийскому учению, общество и государство являются частью сансары, выход из которой объявлялся целью и смыслом человеческого существования. Поэтому не только обычные семейные нормы, но и все политические и правовые нормы и законы представлялись частью сансарического бытия, которые не властны над теми, кто ступил на путь освобождения и прошел его.

Хотя социология буддизма не была настолько подробной, чтобы говорить об особых социальных функциях общества, тем не менее, анализируя содержание «социологической» части «Абхидхармакоши», можно сделать однозначный вывод, что основная функция всех социально-политических институтов – это удовлетворение или создание условий для удовлетворения чувственных желаний. Не будь этих чувственных желаний, человечество продолжало бы летать в пространстве и питаться радостью от встречи с себе подобными, будучи свободным от необходимости удовлетворять свои материальные потребности и создавать семью. Однако склонность к чувственным удовольствиям привела к деградации человеческого тела, появлению материальных и низменных духовных потребностей и как следствие этого – к созданию семьи и политических институтов власти. В конечном итоге, все это привело к возрастанию социально-политических проблем и сокращению срока жизни людей до десяти лет.

Далее социальная история человечества в трактовке ранних буддистов приобретает циклический характер. Вторая промежуточная кальпа *кальпы пребывания* характеризуется тем, что срок жизни людей стал постепенно увеличиваться от десяти лет до восьмидесяти четырех тысяч лет. Данное увеличение срока жизни происходит из-за осознания своей греховности и постепенного улучшения челове-

ской природы. В отличие от описания деградации человечества, прогресс человеческой природы в «Абхидхармакоша-бхашья» не описывается, поскольку этот процесс представлял собой обратную тенденцию. Данный процесс улучшения социально-политического положения характеризовал собой прямую зависимость социальных проблем от морально-нравственного состояния общества. Чем загрязненнее природа членов общества, тем больше проблем социально-политического характера испытывает это общество. Данное положение было тождественно даосскому пониманию: чем больше человек отрывается от своей истинной природы, тем более несчастным он становится как в личном, так и в социальном плане.

Улучшение человеческой природы не выходит за рамки политической организации общественной жизни. Поэтому, достигнув срока жизни в восемьдесят четыре тысячи лет, природа человека опять начинает ухудшаться, а срок жизни – сокращаться до десяти лет. Этот процесс увеличения и сокращения срока жизни происходит очень медленно и незаметно: за сто лет срок жизни увеличивается или уменьшается только на один год. Период времени увеличения или сокращения срока жизни называется *малой кальпой* (сяоцзе, 小劫), и, таким образом, *промежуточная кальпа* состоит из *двух малых кальп*. В результате арифметических подсчетов получается, что *малая кальпа* составляет примерно 8 миллионов 400 тысяч лет, *промежуточная кальпа* – 16 миллионов 800 тысяч лет. Циклическая социальная история человеческого существования продолжается 18 *промежуточных кальп*.

В последнюю, двадцатую кальпу, *кальпы пребывания* развертывается эсхатология буддийского учения [Введение, 1999, с. 143–148]. Именно в буддийской эсхатологии красной нитью проходит идея о прямой зависимости деградации общества и ухудшения человеческой природы. Люди, продолжительность жизни которых составляет 10 лет, являли собой полную противоположность первоначальным людям с неограниченной продолжительностью жизни. Теперь же при встрече друг с другом, они стали испытывать не радость, а злобу словно охотник, увидевший диких зверей и птиц. Все, что попадает под руку, они превращали в оружие, и со злым безумием они наносили друг другу вред. «Они одержимы безнравственными влечениями, крайней жадностью, находящей для себя единственный способ удовлетворения в неумном присвоении чужого посредством воровства,

и ложными взглядами» [Введение, 1999, с. 143]. В результате, наступает кармическое воздаяние в виде трех бедствий – бойни, болезни и голода. Начинается засуха, вслед за которой приходит голод, длящийся 7 лет, 7 месяцев и 7 дней. После голода начинаются трудноизлечимые болезни, длящиеся 7 месяцев и 7 дней. И в конце начинается всеобщая бойня, продолжающаяся в течение 7 дней. Васубандху не указывает последовательность этих бедствий, перечисляя их от бойни к голоду, но по логике данные бедствия должны разворачиваться от голода к бойне.

После этого огонь, вода и ветер последовательно разрушают весь вещественный мир в обратном порядке как он создавался – то есть появившееся последним уничтожается первым. Однако те, кто добродетельны, не рождаются в период конца света. Но здесь возникает вопрос: где они перерождаются, если не достигли нирваны? По логике, они либо перерождаются в высших сферах, и тогда они также уничтожаются в стихиях, либо в соответствии со своей кармой перерождаются в одном из миров из трех тысяч великих тысяч миров, и тогда они не прерывают круговорот сансары.

В любом случае, мифологическая форма изложения социальной истории, особенно ее начала и конца, вызывает много логических противоречий. Естественно, что рациональный китайский менталитет не удовлетворяла такая форма подачи философско-религиозного материала. Поэтому в китайской буддийской философии социология оставалась за рамками теоретических диспутов, а все так называемые социально-политические концепции буддисты приводили лишь как примеры для доказательств своих антропологических положений. В первую очередь, это было положение о прямой зависимости морально-нравственного развития членов общества и его социально-политического состояния. Причем эту зависимость буддисты рассматривали только в одном направлении – какова человеческая природа, таково и социально-политическое состояние общества. Поэтому любое реформирование социально-политических институтов не имеет никакого смысла без изменения морально-нравственного климата, которое, в свою очередь, достигается только через совершенствование человеческой природы. Данное положение является основополагающим для всех буддийских социальных концепций.

В результате основное внимание буддийское учение уделяло не социально-политической реформации, а морально-нравственному

развитию и воспитанию личности. Именно через изменение личности и ее совершенствование должно было, по мнению буддистов, произойти совершенствование общественной жизни, а не наоборот.

Поэтому ранний буддизм главный акцент делал на индивидуальное духовное развитие личности. По словам В. П. Андросова, основное место в нем «занимают задачи индивидуализации поведения членов общества, выделения личной судьбы из семейно-гражданских отношений, смещения акцента ответственности за свое настоящее и будущее с родственно-подданнической зависимости на религиозно-экзистенциальную» [2000, с. 58]. Вследствие этого отвергались традиционные социальные отношения как помеха в деле духовного совершенствования, объявлялся приоритет индивидуального спасения: «Покинув темную дхамму, пусть мудрец пестует светлую. Уйдя из дома в бездомность, в одиночестве, казалось бы, малоподходящем для радости, пусть ищет он удовлетворения. Отказавшись от желаний, избавившись от собственности, пусть мудрец очистит от скверны свой ум» [Дхаммапада, 1998, с. 87–88].

Иначе говоря, традиционные социальные связи исключались из процесса совершенствования продвинутых адептов, стремящихся достичь нирваны в настоящей жизни.

В процессе адаптации буддийского учения в Китае и оформления китайской традиции Махаяны наблюдалась тенденция включения социальных отношений в процесс духовного совершенствования личности. Данная тенденция развивала линию на накопление благих заслуг для мирских адептов буддизма, которые постепенно включились в число тех, кто может достичь полное и совершенное просветление в настоящей жизни. В итоге социальные нормы и ценности стали рассматриваться китайскими буддистами в аспекте духовных ценностей и норм, получив определенную тенденцию развития по направлению к тем идеалам, которые провозглашал буддизм, и к тем предписаниям, которые формулировал Нагарджуна в «*Дружественном послании*», адресованном царю:

«Не совершай преступления ради брахмана, монаха, божества,  
Гостя, родителей, сына и даже царицы,  
А также ради приближенных. Ни один из них [в следующей жизни]  
Не разделит с тобой участи существа ада» [цит. по: Андросов, 2000, с. 78].

Другими словами, буддизм провозглашал, что никакие земные ценности не заменят ценности освобождения, высшей духовной цели человеческого существования. И если человек вовлечен в определенные социальные отношения, на первом месте у него должны стоять именно духовные ценности, определяющие достоверные критерии различения добра и зла. Данные критерии служили прочным и обоснованным императивом социальной деятельности, избавляя социальные отношения от несправедливости двойных стандартов. Постепенно эти духовные ценности в социальных отношениях стали рассматриваться как средство совершенствования личности, когда человек посредством социального взаимодействия осуществляет такие высоконравственные поступки как даяние, терпение, сдержанность и прочие, представляющие проявление внутренней чистоты и умиротворения сознания.

Подобные основания для морально-нравственного наполнения традиционных социальных отношений действительно вели к улучшению этих социальных отношений, очищению их от грязи негативных эмоций. В этом контексте буддизм Махаяны оказался созвучен традиционной китайской философской мысли, направленной на социальную гармонизацию. В своей глубинной основе китайский буддизм соединил идеи даосизма, призывавшего освободиться от внешних лицемерных форм социальных отношений, и конфуцианства, призывавшего к морально-нравственному развитию личности. Жизненная сила китайского буддизма проявилась в импульсе, данном им процессам развития общества, так что это способствовало улучшению социальных отношений через морально-нравственное воспитание и духовное развитие личности.

Хотя китайский буддизм и видел в основе гармонизации социальных отношений духовное развитие личности, традиционное понимание семейных отношений и государственной власти помогало дополнить его социальную концепцию и внести свою лепту в теорию и практику социальной трансформации. Поэтому концепции китайского буддизма о семье, государстве и сангхе представляли буддийское понимание направленности социального развития, несмотря на то, что являлись вторичными и производными по отношению к учению о человеке и его совершенствовании.

Таким образом, китайский буддизм сохранил теоретическую основу раннего буддизма о происхождении и функции общества и харак-

терное для него понимание причины появления социально-политических институтов – деградации человеческой природы как следствии усиления эмоционально-чувственной обусловленности жизнедеятельности. Однако если ранний буддизм призывал к разрыву всех традиционных социальных отношений для достижения нирваны, то китайская Махаяна провозгласила включение этих социальных отношений в процесс совершенствования личности, где духовное совершенствование сближалось с морально-нравственным развитием в смысле, совпадающем с традиционными китайскими понятиями. Подобное сближение оказывало благотворное влияние на качество социальных отношений, очищая их от негативного эмоционального содержания, поскольку буддийские духовные ценности были сопряжены с обоснованными критериями оценки добра и зла. Сближение духовных ценностей буддизма и китайских традиционных социальных ценностей определило дальнейшее развитие концепций семейных и политических отношений, дополнявших социальную теорию китайского буддизма и ставших необходимым условием для совершенствования личности в социальной среде.

#### Литература

Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 799 с.

Буддийский взгляд на мир / ред.-сост. Островская Е. П., Рудой В. И. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – 462 с.

Введение в буддизм / ред.-сост. Рудой В. И. – СПб.: Лань, 1999. – 384 с.

Дхаммапада / пер. с пали, введ. и коммент. В. Н. Топорова. – Самара: Агни, 1998. – 240 с.

Рудой В. И., Островская Е. П., Ермакова Т. В. Классическая буддийская философия. – СПб.: Лань, 1999. – 544 с.

Лысенко В. Г. и др. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 383 с.

Торчинов Е. А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. – СПб.: Лань, 1998. – 448 с.

Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. – М.: Мысль, 1995. – 439 с.

阿毗达磨俱舍论 // 大正新修大藏经 № 1558 (30 цз.) (Абхидхармакоша-бхашья // Дачжэн синьсю дацзанцзин № 1558).

## **ОСОБЕННОСТИ ТРАНСЛЯЦИИ БУДДИЗМА В МЕЖДУНАРОДНОМ ЖЕНСКОМ БУДДИЙСКОМ ДВИЖЕНИИ**

*Четырова Любовь Борисовна*

д. филос.н., профессор кафедры философии Самарского  
национального исследовательского  
университет им. С. П. Королева, Самара, Россия.  
E-mail: chetyrova@gmail.com

В статье рассматривается вопрос о международном женском буддийском движении, в основании которого лежит конфликт интересов институтов буддизма и буддийских монахинь, западных, прежде всего. Обсуждается проблема восстановления полного посвящения монахинь в тибетской традиции и связанный с этим вопрос о доступе монахинь к полному буддийскому образованию и получению степени гешема. Дано описание женских буддийских центров, существующих в Монголии и этнических регионах России.

*Ключевые слова:* буддизм, женские буддийские центры, буддийские монахини, западные буддийские монахини, международное женское буддийское движение, равенство монахов и монахинь, гешема, Далай-лама.

## **SPECIFIC OF BUDDHISM TRANSMISSION IN THE INTERNATIONAL WOMEN'S BUDDHIST MOVEMENT**

*Chetyrova Lyubov Borisovna*

DSc in Philosophy, Professor, Department of Philosophy,  
Samara National Research University, Samara, Russia,  
E-mail: chetyrova@gmail.com

This article explores the issue of the International women's Buddhist movement based on the conflict of interests between the Buddhist institutions and Buddhist nuns, especially in comparison with Western ones. It discusses the problem of restoring the full ordination of nuns in the Tibetan tradition and the related issue of nuns' access to full Buddhist education and obtaining a degree of geshema. Also female Buddhist centers existing in Mongolia and ethnic regions of Russia are described.

*Keywords:* Buddhism, Women's Buddhist centers, Buddhist nuns, Western Buddhist nuns, International women's Buddhist movement, equality of monks and nuns, geshema, Dalai Lama

### **Введение**

В интервью Латвийскому радио в 2014 году Его Святейшество Далай-лама XIV сказал, что вопрос о том, может ли следующий

Далай-лама быть женщиной, впервые задала журналистка в Париже лет двадцать назад [Далай-лама о женщинах, 2014, эл. ресурс]. С тех пор, отвечая на подобные вопросы, Его Святейшество не исключает такую возможность:

«Если ситуация сложится так, что Далай-лама будет полезнее, эффективнее в женском теле, то он непременно родится женщиной. В этом нет ничего необычного. В истории Тибета есть много примеров очень влиятельных высоких лам-перерожденцев, которые были женщинами» [там же].

Артикуляции женской тематики в беседах, лекциях и интервью, даваемых Его Святейшеством, предшествовали, несомненно, события, происходившие в пространстве трансмиссии тибетского буддизма в западной культуре. Начиная с середины XX в. тибетский буддизм начинает широко распространяться в Европе и США [American Buddhism, 2010; Buddhism in the modern world, 2003; Уланов, 2014]. Попав в иную культурную среду тибетский буддизм, следуя стратегии полиморфизма, приобрел форму, понятную и приемлемую в культуре западного общества, главными духовными ценностями которого являются права человека, свобода личности, в том числе равенство полов. Так произошла трансляция буддизма в поле гендерных исследований, где тема женщины и ее прав является важнейшей. Несмотря на то, что в западном феминистском дискурсе тема буддизма появилась относительно недавно, есть довольно много работ. Среди переведенных на русский язык книг наиболее известна работа американки Миранды Шо, рассматривающей гендерные установки тантрического буддизма. Она усматривает сходство в установках феминистской теологии и буддизма, аргументируя тем, что первая рассматривает различия между *мужским и женским* как следствие конвенциональных процедур, принятых в обществе, а в буддизме любые социальные явления условны [Шо, 2001, с. 21].

Если обратиться к отечественному дискурсу, то «женская» тема в буддизме разрабатывается немногими отечественными исследователями. А. Лиджиев обращает внимание на то, что изучение буддизма в гендерном аспекте требует дифференцированного подхода, учитывающего доктринальные различия и своеобразие его этнических вариантов [Лиджиев, 2008, с. 139]. Ж. Аякова обратилась к теме женского буддийского монашества, существующего в России и

на Западе [Аякова, 2015, 2018]. А. Гунский обращает внимание на то, что положение женщины в раннем буддизме кардинально отличалось от брахманизма, который видел главный религиозный долг женщины в служении мужу [Гунский, эл. ресурс]. О. Бальжитова ставит эту тему в сравнительном аспекте, рассматривая положение женщин в Индии, Монголии, Бурятии [Бальжитова, 2007]. Т. Бадмацыренов и И. Аюшиева пишут о попытках восстановления линии гелонгма [2017, с. 75–79]. Среди отечественных исследователей следует также назвать Н. Приходько, рассматривающую вопрос о статусе женщины в буддийской традиции [Приходько, 2009, с. 97].

Тема важности роли женщины в тантрическом буддизме ставится последователями ламы Оле Нидала, адаптировавшего традицию Карма Кагью к западной культуре, а также в постсоциалистическом культурном пространстве [Ингерфелд, 2003].

Надо заметить, что вопрос о месте женщины в буддизме был артикулирован задолго до сегодняшнего дня. Николай и Елена Рерихи поставили этот вопрос еще в 20-е годы. Желая адаптировать «Живую этику» Е. Блаватской, они обратились к разработке своего учения, в котором буддийская компонента играла важную роль. Важным положением их учения является тезис о Матери Мира, экспликация которого осуществляется с привлечением положений тибетского буддизма.

Тема женщины в буддизме свою практическую реализацию нашла в международном женском буддийском движении.

Цель статьи состоит в рассмотрении особенностей трансляции буддизма в международном женском движении, в обсуждении вопроса о женском буддийском монашестве, а также изучении проблемы равенства монахов и монахинь в буддизме.

### **Международное женское движение как социальное движение**

Для начала нам следует определиться с тем, отвечает ли рассматриваемое движение критериям социального движения, а если говорить точнее, то нового социального движения. Международное буддийское женское движение, являющееся, на мой взгляд, частью женского движения, дает нам новый материал исследования, выявляет сложившиеся стереотипы в отношении положения и роли женщины в буддизме. Важность изучения темы женского буддийского движения

состоит в том, что благодаря этому актуализируется вопрос о гендере и власти в буддизме.

Что же позволяет нам считать данное движение социальным? Социальные движения, как их определяют в социологии, вызваны противоречиями между индивидом и социальными институтами [Павлова, 2008, с. 113–114; Халий, 2007, с. 11–12]. В случае с международным женским буддийским движением существует довольно сильный конфликт интересов женщин-буддисток и институтов буддизма. Тип того или иного социального движения определяется через тип социального конфликта, лежащего в его основании. Как полагают социологи, ключевые социальные конфликты сегодня имеет скорее социокультурный, чем социоэкономический характер. Участники социальных движений борются не столько за экономические ресурсы, сколько за признание своей идентичности или за право на ее преобразование [Иноземцев, 1998, эл. ресурс, с. 144–145]. В появившейся в 1980-х годах прошлого века парадигме новых социальных движений, последние рассматриваются как ответ на вызовы, возникшие в эпоху позднего модерна и постмодерна (А. Мелуччи, М. Кастельс, А. Турен, Э. Гидденс). В этой парадигме устанавливаются мосты между двумя основными подходами к изучению социальных движений – структуралистским и конструктивистским (cultural or constructionist tradition) [Rethinking, 2004, p. 7] Все эти теории делают акцент на связи между институциональными изменениями, возникновением новых социальных и политических структур, новых конфигураций власти и форм коллективного действия. Э. Гидденс связывает макроуровень движений с уровнем поведения индивидов (микроуровнем), подчеркивая роль процессов самоактуализации и самоидентификации в эпоху позднего модерна [Гидденс, 1999, с. 443].

Исследовательница из Франции Т. К. Клеман и ее российские коллеги, тот конфликт интересов, который лежит в основании движения, характеризуют как противоречие интересов и взглядов участников движения со сложившимся балансом интересов и доминирующими идеями [Клеман, Мирясова, Демидов, 2010, с. 63]. В своем исследовании они используют качественную методологию, так как нацелены на выявление смысла деятельности участника движения, ценностей, которыми они руководствуются [там же, с. 58].

На мой взгляд, международное женское буддийское движение отвечает всем указанным признакам, так как конфликт, лежащий в его основании, является не социоэкономическим, а социокультурным, и разворачивается между интересами индивида и социального института. Данный конфликт вызван прежде всего потребностью в самоидентификации и конструирования идентичности женщинами-буддистками.

Начиная с середины 60-х годов прошлого столетия, западные ученики и ученицы тибетских лам устремились в тибетские монастыри в Индии, где приобрели уникальный опыт столкновения совершенно разных культур. Западные женщины-монахини, получая буддийское учение, вместе с тем столкнулись с нормами традиционной, почти феодальной культуры, в которой это драгоценное учение сохранялось. Одна из них – Мерилин Сенф (Marilyn Senf) описала мир тибето-буддийского монастыря как враждебного к ней, мира, полностью исключаящего женщин. По ее словам, монастырь – это такой же мужской клуб, как армия, только более добрый и мягкий, но с такой же жесткой мужской иерархией [Buddhist women, 1996, p. 77]. Монахиня традиции Ваджраяны, англичанка по происхождению, Тензин Палмо рассказывает о случае, произошедшем на конференции западных учителей Дхармы в Дхарамсале (Индия). Участники должны были делать презентации по определенным темам. Одна из участниц конференции попросила Его Святейшество и окружающих его иерархов представить, что они входят в храм, где видят на алтаре статуи женских божеств, Тару и других, на всех тханках изображены женские божества, а линии передач представляют женщины. Перед монахинями на троне восседает Далай-лама, который всегда перерождается в женском теле, так как это самое благоприятное рождение. Монахи-мужчины теснятся в задних рядах за спинами женщин-монахинь. «Но им не следует беспокоиться, – подчеркивает выступающая с речью женщина, – так как ламы-женщины имеют к мужчинам, как и ко всем живым существам сострадание. Если мужчины будут практиковать усердно, то переродятся в женском теле».

Далай-лама и монахи не сразу поняли, о чем здесь идет речь. Но даже когда уяснили суть и рассмеялись, то выглядели ошарашенными. В своей речи участница конференции отлично продемонстрировала ход мыслей тибетских монахов [Tenzin Palmo, 2002, p. 84].

Конфликт интересов западных монахинь и буддийских институтов возник вследствие того, что эти женщины столкнулись с сексистскими, расистскими и гомофобскими высказывания буддийских учителей и практикующих, которые, по-видимому, даже не осознавали ни их травмирующего эффекта, ни их важности для западных буддисток [Buddhist women, 1996, p. xiv].

С тех пор прошло много лет, и мы слышим теперь из уст Его Святейшества Далай-ламы XIV слова о важной роли женщин в мире и буддизме. Женская тематика присутствует во многих его выступлениях сегодня. Его Святейшество поддерживает развитие буддийского женского монашества и открытие Дхарма-центров для послушниц в Индии.

Наиболее известной организацией, представляющей женское буддийское движение, является Международная ассоциация женщин-буддисток Сакьядита (Sakyadhita: International Association of Buddhist Women). Ассоциация была основана в Бодхгайе (Индия) в 1987 г. и объединила около 2000 членов в 45 странах мира. Организация была создана во время конференции, проходившей под патронажем Его Святейшества Далай-ламы XIV. Впервые монахини и мирянки из разных стран и различных буддийских традиций собрались, чтобы обсудить свои проблемы, касающиеся доступа к буддийскому образованию и получению полного монашеского посвящения. В эту организацию входят как женщины-мирянки, так и буддийские монахини разных традиций. Каждые два года проводятся конференции, на которых участники могут поделиться своим опытом буддийской практики и развивать проекты, направленные на улучшение условий для женщин-буддисток, в особенности из развивающихся стран [Sakyadhita, эл. ресурс].

Наряду с задачами продвижения Учения Будды, развития гармонии, диалога между разными буддийскими традициями у Ассоциации есть специфические, относящиеся к интересам женщин-буддисток. Среди таких задач – деятельность по достижению равенства женщин-буддисток в получении буддийского образования, доступе к институциональным структурам по технике буддийских практик, восстановление посвящения в монашество женщин, равенство монахов и монахинь. Важной задачей, прямо касающейся женщин-буддисток, является развитие исследований и публикаций в области интересов женщин-буддисток [Sakyadhita, эл. ресурс].

Экс-президент Ассоциации Карма Лекше Цомо выступает за создание нового типа солидарности женщин-буддисток, имеющих похожий опыт трудностей и сходные цели. Она считает, что такая солидарность не рождает врагов и не враждебна к другим. Несмотря на схожесть интересов и положения женщины-буддистки дифференцированы внутри этой общности, так как принадлежат к разным культурам, к разным классам, имеют разный уровень дохода, говорят на разных языках, следуют разным традициям буддизма и практикуют по-разному. Именно поэтому важна солидарность [Women practicing, 2008, p. 23].

На сегодняшний день проведено уже пятнадцать конференций, последняя из которых проведена в Гонконге в 2017 г. Ныне Ассоциацию возглавляет Джетсунма Тензин Палмо, ставшая в 1964 году второй западной женщиной-монахиней в тибетской традиции. Свою жизнь единственной монахини среди ста монахов в монастыре она оценила и описала как опыт дискриминации в получении тех знаний, которые необходимы для успешной практики. Монахи считали, что женщины не могут иметь доступа к тайным знаниям, а рождение в женской форме является несчастливим. Тензин Палмо с тех пор поставила своей целью достичь просветления в женской форме, как бы долго не длились перерождения в этой форме [Tenzin Palmo, 2002].

Значимой фигурой в Ассоциации является ее основательница и экс-президент американка Карма Лекше Цомо, успешно совмещающая практики полностью посвященной буддийской монахини с преподавательской и академической деятельностью, будучи профессором департамента теологии и религии университета Сан-Диего (University of San Diego), в Калифорнии [Аякова, 2018, с. 22]. Другая известная женская буддийская организация в США – «Сраваста Аббатство» (Sravasti Abbey), выполняющая просветительские функции. Лидером организации является Тубтен Чодрон (Thubten Chodron) [там же, с. 23].

Помимо вопроса преодоления неравенства между мужчинами и женщинами в буддизме, западные буддистки озабочены также тем, как женщины могли бы участвовать в распространении и трансформации буддизма на Западе. Обсуждению этого вопроса посвящен форум *Buddhist Women on the Edge*. Американские буддистки осуществляют репрезентацию в буддийском дискурсе трех главных проблем,

решаемых в западных социальных и гуманитарных науках – пол, раса, класс. Речь идет о доступности для женщин буддийских институтов и линий; проблеме традиции и власти; семейной жизни и буддийской практики; об отношениях учителя и ученика; психологических проблемах и роли эмоций; кросскультурной адаптации и апроприации; а также о том, как духовные практики обогащают креативность, межличностные отношения и социально-политический активизм [Buddhist women, 1996, p. xv].

Карма Лекше Цомо подняла в обсуждении на форуме вопрос об отношении к Другому у буддисток-американок неазиатского происхождения в Северной Америке: к азиаткам и азиаткам американского происхождения. По ее мнению, отсутствие внимания к этой проблеме является свидетельством скрытого и неосознаваемого этноцентризма [Women practicing Buddhism, 2008, p. 24–25]. Другая участница форума, американская буддистка-корейка указала на наличие барьеров в коммуникациях между «этническими» буддистами и конвертитками – языковых, культурных, а также определяемых различием финансового положения между ними [там же, p. 3]. «Другой» среди буддистов США – это не только конвертит или представитель азиатской буддийской общины в Штатах. Среди самих конвертитов есть те, кто придерживается традиций и обрядов и праздников согласно тибетскому календарю, есть и те, чье внимание фокусируется лишь на медитации.

С. Мрозик предлагает говорить о множестве Других в буддизме Америки [там же, p. 4]. Ссылаясь на «bell hooks», феминистскую исследовательницу, она пишет, что буддийские организации не признаются христианскими фундаменталистами, сталкиваются с трудностями при получении разрешения у местных органов власти на строительство буддийских храмов. Благодаря голливудским фильмам, журналам, маркетинговым кампаниям, а также харизматичности духовного лидера Его Святейшества Далай-ламы XIV, буддизм настолько публичен в американской культуре, что легко забыть о тех трудностях, с которыми сталкиваются практикующие американские буддисты [там же, p. 5].

Цель форума – создать пространство для дискуссии тем, чьи голоса не были слышны в прошлом или были маргинализированы. Особо подчеркивается необходимость расширить расовое и этническое раз-

нообразии «американского буддизма», имеющего «white middle class face» [Buddhist women, 1996, p. xvi]. Когда-то буддизм в США получил именно такую номинацию, которая до сих пор соответствует реалиям. По моим собственным наблюдениям, многотысячные трибуны на лекциях и учениях, даруемых Его Святейшеством Далай-ламой XIV в Вашингтоне, столице США, где около 50 % населения составляют афроамериканцы, были заполнены исключительно white people (белыми).

В Международном женском буддийском движении представлена также основанная в 2007 г. благотворительная организация «Альянс бхикшунь» («Alliance for Bhikkhunis»). Свою миссию организация формулирует как поддержку монахинь Тхеравады, развитие международной общины монахинь через образование, расширение экономических возможностей, предоставление медицинской помощи, а также формирование сбалансированного с гендерной точки зрения подхода к монашеству в Тхераваде [Alliance, электр. ресурс].

#### **О равенстве полов и женском монашестве в буддизме**

Глава, посвященная буддизму в книге «Женщины в религиозных традициях» («Women in religious traditions») начинается с установления контрадикции [Women in religious traditions, 2014, p. 79]. С одной стороны, «Махапаринирвана сутра», в которой Будда по достижении просветления обращается с последним словом к своим ученикам, свидетельствует о том, что он не различает учеников и учениц по исполняемым функциям и целям практики. Будда говорит о том, что не уйдет до тех пор, пока у него не будет учеников: монахов, монахинь, мирян и мирянок. Будда желал иметь учеников, образованных, обученных в Дхарме, практикующих согласно Дхарме, живущих согласно Дхарме, получивших знания от своего учителя и распространяющих его, объясняющих и анализирующих это знание. Он хотел иметь таких учеников, кто был бы способен опровергнуть другие учения и затем преподавать драгоценное Учение.

Может сложиться впечатление, что только буддизм является религией, в которой соблюдается равенство полов [там же, p. 79]. Однако это не совсем так. Другую сторону контрадикции формулирует Бернард Форе (B. Faure), говоря о том, что буддийский дискурс, как и другие клерикальные дискурсы, отличается женоненавистничеством. Но в отличие от последних буддийский дискурс по мере развития

становится одним из наиболее уступчивых и открытых разнообразию и спорам [там же, р. 3].

Как пишет С.-Х. Сыртыпова, в сутрах женщина сравнивается с Марой, демоном-искусителем, препятствующим практике, а также говорится о том, что женщинам запрещается участвовать в собраниях, учениях [2003, с. 121].

Долгое время женщины-буддистки принимали как должное существовавшую в патриархальном буддийском обществе дискриминацию их как буддийских практиков. Начало открытого сопротивления дискриминации женщин-буддисток в Азии было положено Ворамай Кабилсингх (Voramai Kabilsingh, 1908-2003), монахиней из Таиланда. Она принадлежала к среднему классу тайского общества, получила хорошее образование в католической школе, вышла замуж за члена парламента и работала журналисткой. Приняв Восемь заповедей для мирян в 1956 году, она оделась в монашескую одежду, покрасив ее в светло-желтый цвет, в то время как начинающие монахини должны были носить одежду белого цвета. Использование желтого цвета в одежде монахини стало знаком, символизировавшим нежелание мириться с дискриминацией. Это был революционный поступок, которым она заявляла о необходимости равенства между монахинями и монахами.

Незамедлительно последовала резкая реакция со стороны монашеской общины. Глава тайского буддизма указал на то, что в 1928 было принято решение о запрете монашеских посвящений для женщин [Women in religious traditions, 2014, р. 78–79].

Спустя два года, в 1958 году Кабилсингх купила землю и основала первый в Таиланде женский монастырь, в котором была школа для женщин и приют. Тем не менее, ей было отказано в получении полного посвящения в монахини. В 1971 году она получает его на Тайване в традиции Дхармагуптака. Впоследствии она преподавала Учение для тайских женщин на пали, открыв им тем самым дверь к полному участию в буддийской практике [там же, р. 78–79].

Со временем вопрос о равенстве женщин и мужчин в буддизме стал активно разрабатываться исследователями-буддистами. Опираясь на ранние буддийские тексты, выражающие слова самого Будды, либо тексты, написанные женщинами-буддистками, Е. Ноймайер (Eva Neumeier) утверждает, что в раннем буддизме положение женщины

было равным положению мужчины. По ее мнению, женщины выразили свой собственный опыт духовной практики в 73 поэмах – «Тхеригатха», являющимися высокохудожественными поэтическими произведениями. Это неудивительно, так как первые ученицы Будды были благородного происхождения, образованными, принадлежавшими к высшим кастам или к царской семье, как воспитавшая Будду его тетка и мачеха Махапраджапати. Рассматривая поэмы в рамках равенства полов, Е. Ноймайер приходит к выводу, что буддийские монахини-поэтессы рассматривали себя равными мужчинам-монахам.

Она полагает, что позднее монахи выразили в текстах о жизни Будды свое собственное видение женщины как служанки, выполняющей вспомогательную роль в достижении целей мужчин [там же, р. 85–86]. Речь идет о разных дискурсах, в первом случае – феминистский дискурс, в котором рождаются смысловые конструкты, говорящие об изначальном равенстве полов в буддизме. Во втором – традиционно-религиозный дискурс феодального общества, в котором ни о каком равенстве мужчин и женщин не могло быть и речи.

Виная содержит правила для монахов и созданные по их образцу правила для монахинь. Ноймайер, ссылаясь на текстуальные и эпиграфические свидетельства, утверждает, что первые 200 лет разница между правилами для монахов и монахов была несущественной. Общины были независимы, никакой иерархии внутри общины не было – во главе их стояли старейшие члены. Не было также ни местных, ни глобальных организаций, управляющих ими. Эти эгалитаристские и демократически устроенные общины были впоследствии изменены таким образом, что статус монахинь изменился [там же, р. 87].

Причину изменения ситуации Ноймайер видит во вмешательстве политиков в жизнь буддийских общин. Политики, начиная с императора Ашоки (годы правления 262–239 д. н. э.), при котором буддизм стал мировой религией, не только контролировали жизнь буддийских общин, но активно привлекали монахов к исполнению функций судей и советников. Подобная ситуация сложилась во время империи Тан (618–907 гг.) в Китае. Аналогичные процессы происходили в Тибете. Вследствие роста политического влияния монахов, их статуса росло материальное благополучие мужских монастырей, в то время как благополучие женских монастырей зависело лишь от добровольных пожертвований. В сравнении с выросшим, благодаря участию в полити-

ческой и судебной деятельности, статусом монахов статус монахинь снижался<sup>113</sup> [там же, р. 87].

Итак, по мнению Ноймайер, корни неравенства мужчин и женщин в буддизме лежат в плоскости политической: политический статус монахов, исполняющих функции судей и советников, открывал им возможности роста экономического благосостояния монастырей. Вкупе все это вело к снижению статуса женских монастырей и, соответственно, монахинь.

Наиболее животрепещущим в международном женском движении сегодня является вопрос о женском монашестве. Начиная с конца 1980-х годов монахини традиции Тхеравада и школ тибетского буддизма стали бороться за восстановление полного посвящения для монахинь.

Первый Международный конгресс о роли буддийских женщин в сангхе (*First International Congress on Buddhist Women's Role in the Sangha. 18–20 July 2007, Hamburg, Germany*) был посвящен данному вопросу. На конгрессе присутствовало 65 делегатов: *бхикшю* и *бхикшунни*, мастера Винаи, старейшины из традиционных буддийских стран и западные буддологи. Согласно итоговому докладу Конгресса все делегаты единодушно согласились с тем, что посвящение в *бхикшунни*, прерванное в традиции Муласарвастивада, должно быть возобновлено. При этом приводились слова Его Святейшества Далай-ламы XIV, который еще в 1987 году потребовал возобновить полное посвящение монахинь в Тибете [Issues in reinstating bhikshuni ordination, эл. ресурс]. С точки зрения западных монахинь влиятельные фигуры различных буддийских традиций, подвергая обструкции попытки установления равенства в монашеском посвящении женщин и мужчин, ссылаются на буквально трактуемые правила монастырских уставов [Women in religious traditions, 2014, р. 89]. Однако нельзя не согласиться с тем, что Будда, разрешая женщинам монашеское посвяще-

---

<sup>113</sup> Было одно исключение. В Корее монахини с самого начала появления буддизма здесь, с IV в. и до начала XX в. могли получать буддийское образование и контролировать экономические ресурсы. Чань-буддизм в Китае и Корее (сон) был более благосклонен к женщинам, чем традиция Чистой Земли, утверждавшая возможность просветления лишь в мужской форме.

ние, ввел некоторые ограничения, тем самым поставил их в иное положение, чем мужчин-монахов. Попытки изменения этого положения означают не что иное, как посягательство на слова Будды, считают противники равенства монахов и монахинь.

Тем не менее организаторы Конгресса отметили крайнюю важность установления в буддизме равенства между мужчинами и женщинами, в том числе монахинь, и освобождения буддийских женщин. В 1964 году у тибетцев в изгнании был всего один женский монастырь, по иронии судьбы основанный англичанкой, и сотни мужских монастырей [Tenzin Palmo, 2002, p. 78]. Тензин Палмо, вспоминая свою жизнь в монастыре, пишет, что мужчины и женщины жили в небольших домиках. Никаких проблем в общении на уровне повседневных практик между ними не было. Проблемы возникали, когда речь заходила о религиозных практиках. Различие между монахами и монахинями было в том, что в то время как мужчины практиковали или получали учение, женщины работали на кухне. «Мы не даем эти учения женщинам», – говорили они [там же, p. 78].

В связи с этим буддийские исследователи обратились к истории возникновения буддийского женского монашества. Считается, что просьба о монашестве женщин была удовлетворена Буддой лишь на четвертый раз. Впервые с просьбой об этом к Будде обратилась Махараджапати – его тетка и мачеха. Будда трижды отказывал ей и лишь на четвертый раз, когда ходатаем выступил Ананда, ближайший ученик Будды, просьба о женском монашестве была удовлетворена. Надо сказать, что уже после первого обращения, несмотря на отказ, Махараджапати и еще пятьсот женщин обрили свои головы, одели желтые одежды и последовали за Буддой. Будда, вняв ходатайству Ананды, в конце концов согласился с женским монашеством, но при условии соблюдения восьми ограничений<sup>114</sup> [Issues in reinstating bhikshuni ordination, эл. ресурс].

---

<sup>114</sup> 1. Монахиня, даже если она столетие, как посвящена, должна встречать монаха уважительно, встав со своего места, со сложенными ладонями надлежащим образом приветствовать монаха, даже только что принявшего посвящение.

2. Монахини не должны проводить сезон дождей (уединение) в резиденции, где нет монахов.

Существует две версии реализации самого посвящения в монахини. Согласно первой – принятие этих восьми ограничений Махапраджапати и пятистами другими женщинами и стало первым посвящением в монахини. Согласно другой – Будда поручил десяти монахам во главе с Анандой провести процедуру посвящения [там же].

Долгое время ситуация была такова, что монахини тибетского буддизма, успешно закончившие традиционное обучение по программе *геше*, не могли получить степень *гешема*. Одна из причин состояла в том, что им не было разрешено изучение всех правил и наставлений Виная. Для этого они должны были получить полное посвящение, которое в силу разных причин было утрачено в тибетском буддизме [Аякова, 2015, с. 39]. На сегодняшний день в буддизме существуют три монашеские линии: Тхеравада (*gNas-brtan smra-ba*, Skt. *Sthaviravada*) в Шри-Ланке, Бангладеше, Бирме (Мьянма), Таиланде, Лаосе и Камбодже (227 обетов); Дхармагупта (*Chos-sung sde-pa*) на Тайване, Гонконге и других частях Китайской Народной Республики, Корее и Вьетнаме (250 обетов); Муласарвастивада (*gZhi thams-cad yod-par smra-ba*) в Тибете, Непале, Гималайских областях Индии, Бутане, Монголии, Бурятии, Калмыкии и Туве (253 обета). Полностью сохранилась лишь линия монахинь

---

3. Каждые полмесяца монахиня обязана спрашивать монахов относительно даты дня церемонии и приходить для эскорта монахов.

4. После окончания сезона дождей (уединения) монахиня должна быть приглашена в обе общины для обсуждения трех вопросов: что видела, что слышала и что подозревает.

5. Монахиня, нарушившая важное правило, должна согласно дисциплине (*manatta*) понести наказание в течение полумесяца в обеих общинах – мужской и женской.

6. Монахиня до посвящения должна пройти двухлетнее испытание в шести правилах и должна получить посвящение в обеих общинах – мужской и женской. Для монахов подобный испытательный срок не предусматривался и посвящение проводилось только в мужской сангхе.

7. Монах не должен быть оскорбляем или порицаем никаким способом монахиней.

8. Отныне поучение монахов монахинями запрещено, поучение монахами не запрещено [р. 23–24].

традиции Дхармагупта [Issues in reinstating bhikshuni ordination, эл. ресурс].

В чем же отличие мужского и женского посвящения в монашество? В отличие от мужчин, послушницы должны были пройти двухлетний испытательный срок, целью которого является исключение беременности. Полностью посвященные монахини должны были соблюдать 311 обетов в Тхераваде, 348 в Дхармагупта и 364 в Муласарвастиваде. [там же].

На Конгрессе было принято решение о восстановлении традиции монашества в тибетском буддизме. Поддерживая эту идею, Его Святейшество Далай-лама XIV сказал, что восстановление посвящения монахинь в традиции Муласарвастивада-бхикшуни чрезвычайно важно, и должно осуществляться в строгом соответствии с текстами Муласарвастивада-Винаи. При этом необходимо, подчеркнул он, избегать оценочных суждений. А именно, что тибетцы установили эту монашескую традицию неверным способом, так как следовали Винае, находясь под влиянием тантрических практик [там же].

Если западные монахини ставят проблему женщин в буддизме в режиме восприятия западного феминизма, то тибетские монахи и монахини ставят аналогичную проблему, но в ином восприятии. Многие тибетские монахи и монахини, присутствовавшие на съезде в Гамбурге, заявили, что вопрос о восстановлении ордена Муласарвастивада-бхикшуни не имеет ничего общего с вопросами прав человека или прав женщин. Данный вопрос должен быть рассмотрен в контексте Винаи, на ее правовой основе. Монах-тхеравадинец Бхикху Бодхи подчеркнул, что процедура посвящения в *бхикшуни* была разработана для облегчения этого процесса, а не для предотвращения этого [там же].

На Первой международной конференции по тибетскому буддизму, состоявшейся в Цюрихе (2005 г.) Его Святейшество Далай-лама XIV отметил, что западные *бхикшуни* могут внести весомый вклад в восстановление посвящения в женское монашество в тибетской традиции. Несмотря на то, что тибетскими учеными в изгнании подготовлен перевод текста «Бхикшуни Пратимкоша-сутра» с китайского на тибетский язык и другие материалы, Его Святейшество предпочел бы, чтобы работу по восстановлению полного посвящения в монахини взяли на себя западные монахини. Такое предложение

было продиктовано практически политическими мотивами – западным монахиням легче получить визу в Шри Ланку, Бирму, Таиланд, чем тибетцам. После выступления Его Святейшества был создан Комитет по вопросам *бхикишуни*-посвящения в тибетской буддийской традиции [Tsedron, 2002, p. 205].

Следует сказать, что западные монахини оказали большое влияние на тибетскую культуру в изгнании. Его Святейшество постоянно подчеркивает, что для практикующего важна не только слепая вера, но и осознанное отношение к Учению, понимание и знание философии буддизма. В недавнем интервью он сказал, что в 60-х – начале 70-х гг. он призвал все женские монастыри начать тщательную научную подготовку. Тот факт, что спустя двадцать-тридцать лет некоторые монахини стали высококомпетентными учеными, Его Святейшество считает одним из своих достижений. По его словам, женщины должны взять на себя большую роль [Larry King Now, эл. ресурс].

В конце концов, работа по восстановлению полного посвящения монахинь дала положительные плоды: тибетские монахини обрели право сдавать экзамены наравне с монахами и получать степень *гешема* – доктора буддийской философии [Аякова, 2018, с. 22]. Первой *гешема* стала Келсанг Вангмо, западная монахиня из Германии. Проучившись одна среди мужчин-монахов восемнадцать лет в Институте буддийской диалектики, она по особому разрешению Его Святейшества Далай-ламы была допущена к экзамену на степень *геше*. Келсанг Вангмо получила степень *римэ-геше* в Институте буддийской диалектики в Дхарамсале в 2011 г. [Удовольствие от учебы, эл. ресурс]. Сегодня монахиням разрешено изучать пять великих канонических текстов, они могут делать это совместно с любым претендентом – мужчиной на степень *геше*.

В мае 2013 г. неподалеку от Дхарамсалы в монастыре Джамьян Чорлинг состоялись первые в истории экзамены на получение степени *гешема*. Двадцать семь монахинь из пяти монастырей – Jangchub Choeling, Jamyang Choeling, Geden Choeling, Khacho Gakyiling (Копан), Dolma Ling Nunnery. Первый раунд четырехлетнего процесса экзамена успешно завершился для двадцати пяти монахинь, которые прошли полный курс обучения с высокими результатами [2013 Milestone, эл. ресурс]. И, наконец, в декабре 2016 г. двадцать из

прошедших остальные раунды монахинь получили степень *гешема*. На церемонии присуждения степени в монастыре Дрепунг в тибетском поселении Мундгод присутствовал Его Святейшество Далай-лама XIV [Впервые в истории Далай-лама XIV вручил дипломы, эл. ресурс]. В 2017 году степень доктора буддийской философии получили еще восемь монахинь.

Деятельность по восстановлению линии *гелонгма* в тибетском буддизме и предоставлению доступа женщин к полному буддийскому образованию в монастырях, несмотря на поддержку Его Святейшества встречает сопротивление многих тибетских лам, включая высоких учителей [Бадмацыренов, 2017, с. 76]. Причина кроется в том, что институт полного женского монашества в тибетском буддизме утрачен. Восстановить аутентичную традицию не представляется возможным. Исходя из этого восстановление женского монашества в тибетском буддизме путем «привития» монашества из другой традиции вызывает законные сомнения у тибетских иерархов. Фактически речь идет об аутентичности восстанавливаемой таким способом традиции тибетского женского монашества. С ними солидарны даже некоторые западные монахини. Так, по мнению буддийской монахини испанского происхождения с тридцатилетним стажем, «привитие» монашества из другой традиции грозит растворением в другой культуре [Женщины в буддизме, электр. ресурс]. Сомнения монахини не лишены оснований, если вспомнить, что институт буддийского монашества в Китае в своем становлении сталкивался с препятствиями. Восстановление женского буддийского монашества путем использования китайских текстов, относящихся к женскому монашеству, должно быть рассмотрено в контексте проблемы аутентичности китайского буддизма. И. С. Урбанаева, изучая вопрос об аутентичности китайской махаяны, приходит к выводу, что так называемый китайский буддизм формировался в условиях доктринального и философского разнообразия, а также под сильным влиянием центрально-азиатских и иранских религий. А это, в конечном итоге, сказалось на аутентичности буддизма [Урбанаева, 2014, с. 97–98]. Развивая эту мысль, следует сказать, что такое влияние сказалось и на формировании института женского монашества в Китае.

Таким образом, на сегодняшний день сложилась беспрецедентная ситуация с буддийскими монахинями, доступ которых к обучению и практикам был долгое время ограничен. Монахини в той или иной мере подвергались дискриминации со стороны традиционно-мужских институтов буддизма. Благодаря совместным усилиям как западных, так и азиатских буддийских монахинь многие проблемы успешно разрешаются. Особо следует подчеркнуть позицию Его Святейшества Далай-ламы XIV, который помогает им решать проблемы женского буддийского монашества.

### **Женщина и буддизм в этнических регионах**

90-е годы в постсоциалистическом мире ознаменовались началом длительного процесса восстановления буддийской традиции. Наряду с восстановлением института буддийских монахов появилось новое явление – женское монашество. Как уже говорилось, институт женского монашества в полном виде в силу разных причин не существовал в Тибете. Соответственно, институт женского монашества не мог появиться в полном виде ни в Монголии, ни в российских регионах распространения тибетского буддизма. В этих регионах исторически никогда не было женских монастырей, существовал лишь институт женщин-мирянок, принимавших ограниченное число буддийских обетов. Как правило, это были пожилые женщины. У калмыков, которые после возвращения из депортации не имели ни одного буддийского храма, буддийская традиция во многом поддерживалась усилиями группы женщин, одна из которых Э. Б. Васькина получила передачу учения от монаха Кирипа Бадьминовича Бадакова, служившего в Эркетеневском хуруле. Благодаря им были записаны и опубликованы более 60 молитв, исполнявшихся во время *мацк* (дни поста) [Бакаева, 2012, с. 87–89].

Ситуация изменилась в 90-е годы, когда в постсоциалистическом мире появились женские буддийские монастыри и центры. Особенно активно этот процесс шел в Монголии.

По данным венгерских исследователей Жужи Майер и Кристины Телеки (Zsuzsa Majer and Krisztina Teleki) в Улан-Баторе в 2011 году существовали четыре женских общины, институционально оформленные как монастырь и Дхарма-центры: 1) Дулмалин хийд – монастырь Зеленой Тары (Dolma Ling nunnery); 2) Балданхаджидлин хийд (Baldankhajidlin khiid); 3) Эметтайчуудийн хурал (Tögs bayasgalant

Buddhist Women's Centre, Emegteichuudiin khural); 4) Ньигмапинская женская община (Narkhajid süm, Nyingmapa (Red Stream) Women's Communities) [Survey of Active Buddhist Temples, эл. ресурс].

Дулмалин хийд располагается по адресу: Bayanzurkh district, 12th khoroo Ulaanbaatar в здании прежнего разрешенного в советский период буддийского монастыря, восстановленного в нулевые годы. До революции 1912 года здесь находился пригород Маймачен, в котором жили китайские торговцы. Надо сказать, что это историческое для буддизма место. Маньчжурский император построил здесь пятнадцать монастырей, обнесенных стеной. Сохранились две 11-метровые колонны из гранита, возраст которых насчитывает более двухсот лет. На колоннах выбиты изображения людей, животных и буддийские письмена. Монументов, подобных этим, в современной Монголии нет [там же].

Восстановление в 2001 г. этого монастыря Зеленой Тары было частью важного проекта Фонд поддержания махаянской традиции (FMPT), руководимого Ламой Сопы. В 2001 году шестнадцать монахинь (*гецулма*) с двумя пожилыми тибетскими монахинями из непальского монастыря Копан (Kopan Monastery, Nepal) поселились здесь. В настоящее время здесь проживает небольшая группа женщин, получивших посвящение от настоятеля тибетского монастыря Сера (Индия) [Dulma lin nunneru, эл. ресурс]. В 1994 году Чубтен Долма и Чубтен Кунзе поехали учиться в Дхарамсалу, в монастырь Джамьянг Чорлинг [Eminent Buddhist women, 2014, p. 199]. В современной Монголии – это единственный монастырь, где живут монахини в возрасте от 16 до 92 лет, придерживающиеся целибата. В 2014 году здесь жили тринадцать монахинь. Необходимость целибата как дисциплинирующего средства разделяется далеко не всеми. Многие считают следование целибату нежелательным тибетским вмешательством в монгольский буддийский ландшафт [там же, p. 200].

Монахини проводят ежедневные ритуалы на тибетском языке, делают практики *ньюнгне*, читают текст «Лама Чопы», практикуют Ламрим, а также реализуют проекты по защите окружающей среды.

В Монголии сегодня существует уникальный институт *кхандрома* – женщин-священнослужителей, исполняющих буддийские ритуалы и практики. Этим термином обозначают мирянок, принявших пять обетов и имеющих статус *гененма*. Кроме того, к этой категории

относят монахинь, жен лам. Они компетентны в проведении различных ритуалов, чтении текстов, гадании. К ним миряне приходят за советами по самым разным вопросам, касающимся семьи, работы [там же, р. 200].

Другой женский буддийский комплекс Эмегтайчуудийн хурал (Tögs bayasgalant Buddhist Women's Centre) расположен к западу от монастырского комплекса Ганден. Он находится на углу улиц Амарсана и Дамдинбазара. Центр основан благодаря инициативе Бакулы Ринпоче, посла Индии в Монголии. В 1993 г. он дал посвящение восьми женщинам, а позднее еще двум. Они были посвящены в *гененма* (36 обетов, принимаемых мирянками), а также получили инициации, даваемые монахиням [Survey of Active Buddhist Temples, эл. ресурс]. Возглавляет центр, к которому принадлежит тридцать *кхандрома* и большое число мирянок, Надсагдоржи Гантёмир, замужняя женщина. Курирует центр лама Гурудева, являющийся сторонником культа Шугдена. Восемь *кхандрома* учились в буддийском университете Занабазара в период с 2002 по 2006 год [Eminent Buddhist Women, 2014, р. 200].

Среди служительниц этого храма есть те, кто имеет ранг *гененма* и *гецулма*. Они одеваются в традиционную одежду монгольских женщин красного или желтого цвета. Длинные волосы укладывают в разные прически. Головные уборы весьма разнообразны. Они носят украшения. Через левое плечо перекинут и завязан наискосок белый хадак. В 2011 году лишь две из них имели ранг *гецулмы* – посвященной буддийской монахини и носили монашескую одежду и брили голову. Одна из них училась в Индии десять лет и является весьма образованной в буддийском учении.

Рядом с храмом находится ступа, большая статуя Зеленой Тары, домик для медицинских консультаций, небольшое помещение для подношений светильниками. Храм богато украшен тханками и статуями Будд и бодхисаттв. Слева у входа сидит *кхандрома*, у которой можно записаться на тот или иной ритуал или чтение текста. Там же находится *кхандрома*, которая осуществляет гадание. Справа располагается *кхандрома*, которая читает священные тексты по запросу мирян. Они исполняют практику Чод.

К данному центру относится женская буддийская школа, связанная с буддийским университетом Занабазара в монастыре Ган-

ден. В школе преподают учителя из этого университета. В 2011 г. здесь обучалось одиннадцать студенток, четверо из которых приехали из Бурятии [Survey of Active Buddhist Temples, эл. ресурс].

Следующий центр – Nyiṅṅmaṅpa (Red Stream) Women’s Communities находится по адресу Улан-Батор, 10 микрорайон, округ Баянгол и расположен позади медицинской клиники № 3. Центр располагается в храме, слева от которого стоят две ступы, построенные в 2004 году. Центр принадлежит к традиции Ньигмапа. Он был основан в 1990 году Мендбайяром, учеником настоятеля ньигмапинского монастыря в Баянхошуу (Namdoldechinnen khiid/ Jagarmolomiin neremjit ulaan yos-nii töv). Основателем был лама-мужчина. На сегодняшний день у этого монастыря нет связей с другими ньигмапинскими монастырями Улан-Батора. В монастыре находятся тридцать женщин, среди которых шесть имеют ранг *гецулмы*, остальные – *гененмы*. Все они исполняют тантрическую практику Чод, направленную на преобразование эго. Мачиг Лабдрон, основательница практики Чод, является одной из центральных фигур Цогцин – алтаря в этом храме [там же].

Женщины-ламы носят одежду монгольских лам – модифицированный вариант традиционного монгольского одеяния – дэли. Поскольку многие из них не имеют обетов *гецулмы*, то им позволено иметь длинные волосы и наносить косметику. Голову бреют лишь те, кто является *гецулмой*.

В храме проводят специальный ритуал, посвященный *дакини* Narkhajid (тиб. na-ro mkha’-spyod, санск. Sarvabuddhadakini), которая является одним из аспектов богини Ваджрайогини. Главным защитником является Жамсаран. Здесь есть 108 томов Ганджура.

Ежемесячными церемониями являются молебны Зеленой Таре; Toinog dakini (тиб. khros-nag) вместе с церемонией Khand Toinogiin khural; а также церемония Narkhajid (Khajidiin chogo ceremony). На 25-й день проводится церемония, посвященная Жамсарану. Регулярно женщины уходят в ретриты. Ежедневные молитвы обращаются к главному божеству Narkhajid. Особый тантрический текст Lūjiin читается в храме ежедневно [там же].

При храме есть библиотека и четырехклассное училище имени Наропы – йогина, принадлежащего к линии Карма Кагью. В училище могут поступить девочки, окончившие 8 или 10 классов средней шко-

лы. В монастырском комплексе есть здание, в котором располагается прорицательница, магазин для религиозных товаров и проводится запись для проведения ритуалов и чтения текстов [там же].

И, наконец, последний центр – Балданхаджидлин хийд (Baldankhajidlin khiid) расположенный на северо-западной окраине Улан-Батора – Найрамдал зуслан. Этот женский буддийский центр традиции Гелугпа, возглавляемый D. Khajidmaa, был основан в 2003 году. По данным на 2011 год, здесь проживало десять женщин-лам, имеющих статус *гененма*. Среди них есть художница-танкописец. Главное божество храма – Наро дакини (тиб. na-ro mkha'-spyod, санскр. Sarvabuddhadakini), а главный защитник – Махакала. Ритуал *Lüi-jin* проводится ежедневно. Чод проводится по запросу мирян и проводится любой из лам-женщин. Все женщины – *жодочи*, то есть те, кто практикует тантрический ритуал Чод, цель которого отсечение цепляния за эго [там же].

Глава центра опубликовала несколько интересных книг, одна из которых посвящена биографии знаменитого тибетского йогина-поэта Миларепы [там же].

Его Святейшество Далай-лама XIV проявил большой интерес к первым монгольским монахиням и пожелал им успехов в постижении Учения. Многие из закончивших обучение в Индии женщин не носят монашеской одежды, так как в Монголии отсутствует институциональная поддержка буддийских монахинь [Eminent Buddhist Women, 2014, p. 199].

В Бурятии ситуация сложилась несколько иная. Вдохновленная словами Его Святейшества Далай-ламы, во время своего визита давшего совет открыть женский дацан в Бурятии, Д. С. Цынгуева вместе со своим супругом Д. А. Будаевым решили построить дацан. Помощь в строительстве оказали разные организации. В 1998 году был построен первый дуган, затем несколько бурятских девушек и женщин получили обеты гененма. Дацан был назван «Зуунгон Дарджилинг», что в переводе с тибетского языка означает «Благородный Процветающий монастырь». У дацана есть филиал в Баргузинском районе. Настоятелем дацана стала дочь супругов – Зоригма Будаева. Уникальность этого дацана в том, что он единственный в России дацан, службы в котором проводят женщины. Кроме того, здесь находится статуя Будды Шакьямуни, привезенная

Агваном Доржиевым из Тибета и переданная сюда из Санкт-Петербургского храма [Женские монастыри в России, эл. ресурс].

Большинство женщин в дацане имеют статус *гененма*, то есть соблюдают пять обетов. Некоторые из них носят одежду, подобную монашеской и бреют головы. Так же как многие бурятские ламы, женщины живут вне дацана, имеют семьи [Женщины спасут мир и согласие].

Дацан, как пишет Весна Уоллес (Vesna Wallece), в своей деятельности сталкивался с множеством препятствий. Благодаря сотрудничеству с буддийским истеблишментом Бурятии женщины все же получили доступ к базовому буддийскому образованию, ритуалам и духовным наставлениям. Правда, все это лимитировано. Дело в том, что согласно нормам бурятской сангхи женщина традиционно исполняет подчиненную роль. Зоригма Будаева и ее окружение очень много трудятся для формирования пространства для буддийской практики женщин. Однако независимая позиция этих женщин не находят поддержки и одобрения ни у буддийского истеблишмента, ни у широкой буддийской общественности. По-видимому, ни те, ни другие не доверяют стремлению женщин работать вне буддийской ортодоксии [Buddhism in Mongolia History, 2015, p. 269].

3. Будаева успешно устанавливает международные контакты и вошла в международное женское буддийское движение. Она выступала на нескольких конференциях, организованных по линии движения «Сакьядита», и познакомила международную общественность с проблемами бурятских женщин-буддисток [Ibid., p. 269–270].

Проблему женщины в российском буддизме нельзя показать, не обратившись к жизни буддийских монахинь в России. Их не так много. С этнической точки зрения среди них есть бурятки, калмычки, русские и представительницы других этносов. Начиная с конца 90-х – начала нулевых годов несколько женщин были посвящены в ранг *гецулмы* Его Святейшеством Далай-ламой XIV. Некоторые из них впоследствии сняли монашеские обеты, что впоследствии стало для них травмирующим событием. Никто из снявших обеты монахинь не желает говорить о своем опыте монашеской жизни. Во многом снятие обетов объясняется отсутствием условий для монашеского образа жизни – в России нет ни одного женского буддийского монастыря.

Единственная женская буддийская организация – дацан «Зуунгон Дарджилинг» в строгом смысле слова не является монастырем.

Некоторые из ныне здравствующих российских монахинь живут или обучаются в женских монастырях за границей – Тензин Мойчей (Франция), Нгаванг Лхамо (Индия).

Есть монахиня, которая совмещает монашеский образ жизни с активной деятельностью в миру. Речь идет о *гецулме* Тензин Чодрон (Ирина Урбанаева). Закончив философский факультет и аспирантуру Московского государственного университета, она преподавала философию в разных вузах страны. Вернувшись из Москвы в Улан-Удэ в середине 80-х годов, в начале перестройки она приняла активное участие в общественной жизни. В частности, артикулировала национальный вопрос в публичном дискурсе той поры. В 90-е годы активно выступала за демократизацию общества.

Как известно, 90-е годы были временем поиска людьми своей идентичности – культурной, религиозной, этнической. Для бурят важными ресурсами идентичности были шаманизм и буддизм. Принадлежа к роду ольхонских бурят, известных своей сильной шаманской культурой, И. Урбанаева прошла путь духовной трансформации от шаманизма к буддизму. В 1993 году она встретила своего учителя – досточтимого Геше Тинлея, который приехал в Бурятию как духовный представитель Его Святейшества Далай-ламы XIV. В 1996 с благословения досточтимого Геше Тинлея она создала в Улан-Удэ Дхарма-центр «Зеленая Тара», руководителем которого была вплоть до 2011 г. Центр активно развивается все это время.

В 1994 г. И. Урбанаева защитила докторскую диссертацию по философии. В 2002 г. она приняла монашеский постриг и девять обетов рабжунмы от Геше Намгьяла Вангчена, который был одним из главных учителей Геше Тинлея. По просьбе Его Святейшества Далай-ламы долгие годы Геше Намгьял Вангчен был духовным наставником и руководил процессом обучения нынешнего перерождения Линга Ринпоче. Кроме того, он был великим ламой дацана Дрепунг Лоселинг. Через год по личной рекомендации Геше Намгьяла Вангчена она получила посвящение *гецулмы* от Его Святейшества Далай-ламы в Дхарамсале. Так, будучи доктором философских наук, она стала монахиней.

Один год (2003–2004) она обучалась в филиале Института буддийской диалектики, расположенном в местечке Сара под Дхарамсалой.

Здесь она интенсивно изучала тибетский язык – классический и разговорный, грамматику.

Подобно американской монахине и профессору университета Карма Лекше Цомо, Тензин Чодрон сочетает академическую работу с буддийской практикой, занимаясь переводами текстов с тибетского на русский язык. Она проводит исследования буддийской философии и осуществляет академическую презентацию буддизма. В центре ее внимания вопросы аутентичности буддизма, философии и медитации. Под ее руководством несколько аспирантов защитили диссертации.

Тензин Чодрон активно расширяет международные контакты, сотрудничая с российскими и зарубежными коллегами-тибетологами и буддологами. В качестве главного научного сотрудника Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН Тензин Чодрон организовала ряд научных мероприятий – конференций и круглых столов, в работе которых участвовали такие видные представители мировой и отечественной буддологии как профессор Роберт Турман, экс-глава Центральной Тибетской администрации профессор Самдонг Ринпоче, ректор университета в Сарнатхе Геше Нгаванг Самтен, В. Г. Лысенко и другие.

Применительно к обсуждаемому нами вопросу о равенстве буддийских монахов и монахинь она склоняется к тому, что данный вопрос не имеет принципиального значения. Нельзя сказать, что в своей жизни буддийской монахини Тензин Чодрон не сталкивалась с проявлениями дискриминации, которые возникают самым неожиданным образом на повседневном уровне. Например, где и на каком сидении, с какими подушками посадить монахиню среди монахов на сцене во время учений, даруемых Его Святейшеством Далай-ламой XIV для российских и европейских учеников в Риге. Объясняя свое отношение к вопросу о гендерном неравенстве в буддизме, она говорит, что Его Святейшество Далай-лама XIV и ее учитель досточтимый Геше Тинлей исходят из того, что в природе каждого человека есть и женские и мужские энергии. Принижение женщин объясняется патриархальностью тибетского общества в прошлом, зависимым положением женщины. Поскольку сегодня положение женщин другое, то ситуация со статусом монахини изменилась, считает Тензин Чодрон.

Монашество является путем духовного развития, вступившим на который приходится сталкиваться со многими проблемами. Буддийская монахиня из Москвы Тензин Десал (Е. Иванова), духовным учителем которой является Геше Тинлей, прошла непростой путь к монашеству. Начав буддийскую практику в одном из московских буддийских центров, она, встретив своего духовного наставника Геше Тинлея, принимает решение стать монахиней. По ее словам, это был непростой шаг, так как ей пришлось преодолеть сопротивление ее собственной семьи – мужа и двух детей, а также глубоко почитаемой ею матери. Жизнь в российском мегаполисе не располагает к ведению монашеского образа жизни. Тем не менее, Тензин Десал это удается. Важную часть ее обязанностей буддийской монахини является сопровождение ее духовного учителя Геше Тинлея во время его поездок по России. Как правило, дважды в году Геше Тинлей посещает основанные им Дхарма-центры, где он дает учение своим ученикам и публичные лекции. Присутствуя рядом с духовным учителем, Тензин Десал, как и другие монахини и монахи, поддерживает создаваемое им духовное пространство, необходимое для дарования учения.

Следует сказать, что деятельность монгольских, бурятских, калмыцких, русских и других женщин-буддисток и буддийских монахинь в постсоциалистическом мире, породила благие плоды – развиваются буддийские центры, переводятся тексты, проводятся конференции.

### **Заключение**

Подводя итоги, следует сказать, что трансляция буддизма благодаря международному женскому буддийскому движению стала осуществляться в невиданном дотоле направлении. Появившись в пространстве встречи двух, кардинально отличных друг от друга культур – западной и тибето-буддийской, международное женское движение выросло на основе конфликта интересов западных монахинь и традиционных буддийских институтов. Западные монахини, столкнувшись с дискриминацией в получении буддийского образования и буддийских практик, начали работу по ее преодолению.

Проделанная западными монахинями работа, начатая почти полвека назад и поддержанная Его Святейшеством Далай-ламой XIV, а также монахинями из Азии, России, дала свои положительные результаты. За это время была создана международная организация,

объединяющая женщин-буддисток из разных стран и разных традиций, поставлен и решается вопрос о восстановлении полного посвящения в женском монашестве в тибетской традиции, установлены и успешно развиваются контакты с высшими иерархами разных буддийских традиций. Важным делом стал допуск женщин-монахинь к получению степени *гешема*.

Вместе с тем нельзя забывать о том, что изменение тех ограничений для монахинь, которые были введены Буддой, означало бы попытку посягательства на его слова.

В постсоциалистическом мире вопрос о равенстве мужчин и женщин в буддизме ставится и решается в плоскости реализации женщинами культовой и ритуальной практики. В созданных ими женских буддийских центрах Монголии и Бурятии женщины выполняют функции лам, совершая молебны и отправляя различные обряды.

#### Литература

Аюшеева Д. В. Тибетский буддизм на Западе: особенности и перспективы развития // Вестник Бурятского государственного университета, 2011. – № 6. – С. 63–66.

Аякова Ж. А. Феминизация буддийского монашества в США // Вестник Бурятского государственного университета, 2015. – № 6А. – С. 38–41.

Аякова Ж. А. Социальная и культурная адаптация буддизма Махаяны в современном североамериканском обществе. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности 09.00.11, Социальная философия. – Улан-Удэ, 2018. – 36 с.

Бальжитова О. М. Положение женщины в буддизме Индии, Монголии и Бурятии: автореф. дис. канд. филос. наук / О. М. Бальжитова. – Чита: Читин. гос. ун-т, 2007. – 23 с.

Бадмацзыренов Т. Б., Аюшиева И. Г. Буддизм и политика во Внутренней Азии: история и современность // Вестник Томского государственного университета, 2017. – № 421. – С. 75–79.

Бакаева Э. П. О традициях передачи знания у буддистов Калмыкии в 1950–1980-е гг. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, 2012. – №3. – С. 83–89.

Впервые в истории Далай-лама XIV вручил дипломы степени Гешема монахиням [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://riakalm.ru/news/religion/5400-vpervye-v-istorii-dalaj-lama-xiv-vruchil-diplomy-stepeni-geshema-monakhinyam> (дата обращения: 10 февраля 2018).

Гидденс Э. Социология / Пер. с англ.; науч. ред. В. А. Ядов; общ. ред. Л. С. Гурьевой, Л. Н. Посилевича. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 703 с.

Гунский А. Ю. Женщина в раннем буддизме [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://scisne.net/a-1916>.

Далай-лама о женщинах и семье. В шутку и всерьез. Интервью Латвийскому радио 6.05.2014 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.youtube.com/watch?v=yz5XQ\\_Xc374](https://www.youtube.com/watch?v=yz5XQ_Xc374).

Женские монастыри в России. Форум [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://wap.buddhistforum.borda.ru/?1-0-0-00000734-000-0-0> (дата обращения: 10 апреля 2018).

Женщины-ламы спасут мир и согласие [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://baikal-info.ru/number1/2004/43/003002.html> (дата обращения: 20 мая 2018).

Женщины в буддизме [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.indostan.ru/forum/6\\_14083\\_1.html](http://www.indostan.ru/forum/6_14083_1.html).

Ингерфелд М. Женщины в буддизме. – М.: Рос. Ассоциация буддистов школы Карма Кагью, 2003. – 36 с.

Иноземцев В. Л. Возвращение к истокам или прорыв в будущее? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/data/233/881/1216/022.INOZEMTSEV.pdf>.

Клеман К., Мирясова О., Демидов А. От обывателей к активистам. Зарождающиеся социальные движения в современной России. – М.: Три квадрата, 2010. – 680 с.

Лиджиев А. Б. Гендерный аспект буддизма // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Вторые Доржиевские чтения. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008.

Павлова В. Социальные движения как фактор трансформации институциональной среды: проблемы теории // Политические исследования, 2008. – № 5. – С. 113–124.

Приходько Н. Ю. Феминистский дискурс мировых религий: статус женщины в буддийской традиции // Вестник ТГЭУ, 2009. – № 4. – С. 95–104.

Степень гешема, доктор буддийской философии становится для монахинь реальностью [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://savetibet.ru/2012/05/23/geshe-ma-degree-becomes-a-reality.html> (дата обращения: 16 марта 2018).

Сыртыпова С.-Х. Д. Культ богини-хранительницы Баддан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники). – М.: Вост. лит-ра, 2003. – 237 с.

Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. Пер. с франц. – М.: Научный мир, 1998. – 204 с.

Уланов М. С. Буддизм на Западе (социокультурный анализ). – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2014. – 79 с.

Урбанаева И. С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. – 363 с.

Удовольствие от учебы: интервью с первой женщиной-геше Келсанг Вангмо [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://savetibet.ru/2014/06/24/buddhist-nun.html>.

Халий И. А. Современные общественные движения: инновационный потенциал российских преобразований в традиционалистской среде. – М.: Институт социологии РАН, 2007. – 300 с.

Шо М. Страстное просветление. Женщины в тантрическом буддизме. – М.: Добрая книга, 2001. – 368 с.

Aiakova Zhargal. Tenzin Chodron: a Scholar Nun of post-Soviet Buryatia // International Journal of Dharma Studies. 2016. 4:9 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1186%2Fs40613-016-0031-y.pdf>.

Alliance for Bhikkhunis [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bhikkhuni.net/>.

American Buddhism as a way of life / edited by Gary Storhoff and John Whalen-Bridge. Published. – Created Albany: State University of New York Press, 2010. – 217 p.

Buddhism in the modern world: adaptations of an ancient tradition / edited by Steven Heine and Charle S. Prebish. – Published/Created New York: Oxford University Press, 2003. – 287 p.

Buddhism in Mongolia History, Culture, and Society / edited by Wallece A. Vesna. – Oxford University Press, 2015. – 325 p.

Buddhist women on the edge: contemporary perspectives from the Western frontier / edited by Marianne Dresser. – Berkley, Ca., 1996. – 321 p.

Dulma lin nunnery [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mongols.eu/monasteries-in-ulaanbaatar/dulmaling-nunnery/>.

Eminent Buddhist Women / edited by Karma Lekshe Tsomo. – SUNY Press, Albany, NY, 2014. – 267 p.

Faure Bernard. The power of Denial: Buddhism, Purity and Gender. – Princeton: Princeton University Press, 2003. – 466 p.

Issues in reinstating bhikshuni ordination. Study Buddhism. Project of Berzin Archives [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/prayers-rituals/vows/conference-report-on-bhikshuni-ordination-lineages/issues-in-reinstating-bhikshuni-ordination>.

Kabilsingh Chatsumarn. Women in Buddhism: Questions and Answers. Bangkok, 1998. 472 p.

Larry King Now. Dalai-lama XIV [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.youtube.com/watch?v=7xB88T\\_M99c](https://www.youtube.com/watch?v=7xB88T_M99c).

Rethinking social movements: structure, meaning, and emotion / edited by Jeff Goodwin and James M. Jasper. – Lanham, Md : Rowman & Littlefield Publishers, 2004. – 307 p.

Sakyadhita. International Association of Buddhist Women [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sakyadhita.org/>.

Survey of Active Buddhist Temples in Ulaanbaatar in 2005-2006 with some annotations in 2007 and 2011 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mongoliantemples.org/index.php/mn/2014-07-01-06-40-26/>.

Tenzin Palmo. Reflections on a Mountain Lake: Teachings on Practical Buddhism. – Ithaca, New York; Boulder, Colorado, 2002. – 264 p.

Tsedron J. Generation to generation: transmitting the Bhiksuni lineage in the Tibetan tradition // Buddhist women in a global multicultural community. Sukhi Hotu Dhamma Publication, 2008. P. 205–215.

Women in religious traditions / Leona M. Anderson&. Third edition. Oxford University Press, 2014. 272 p.

Women practicing Buddhism: American experiences / edited by Peter N. Gregory and Susan Mrozik. Wisdom Publications, Inc., Somerville, MA, 2008. 239 p.

2013 Milestone: Geshema Exams for the Tibetan Nuns [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://tnp.org/2013-milestone-geshema-exams-begin/>.

## **ТРАНСЛЯЦИЯ И ТРАНСФОРМАЦИЯ БУДДИЙСКИХ КАТЕГОРИЙ И ПОНЯТИЙ В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ<sup>115</sup>**

*Янгутов Леонид Евграфович*

доктор философских наук, профессор  
отдел философии, культурологии и религиоведения Института  
монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского  
отделения Российской академии наук, г. Улан-Удэ, Россия  
E-mail: yanguta@mail.ru

В статье рассматривается проблема трансляции и трансформации категорий и понятий буддизма в Китае. Показано влияние его богатой культурной традиции на формирование категориального аппарата китайского буддизма, с другой стороны, показано влияние сотериологических установок буддизма на онтологическое содержание категорий и понятий китайской философии.

*Ключевые слова:* категории, понятия, сотериология, философия, истинно сущее, абсолютная истина, условная истина.

## **TRANSLATION AND TRANSFORMATION OF BUDDHIST CATEGORIES AND CONCEPTS IN CHINESE BUDDHISM**

*Yangutov Leonid Evgrafovich*

DSc in Philosophy, Professor  
Department of Philosophy, Cultural and Religious Studies  
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch  
of the Russian Academy of Science, Ulan-Ude, Russia  
E-mail: yanguta@mail.ru

The article deals with the problem of translation and transformation of Buddhist categories and concepts in China. It demonstrates the influence of the rich cultural tradition of China on the formation of the categorical apparatus of Chinese Buddhism as well as demonstrates the reciprocal influence of the soteriological attitudes of Buddhism on the ontological content of categories and concepts of Chinese philosophy.

*Keywords:* categories, concepts, soteriology, philosophy, truly existing, absolute truth, conditional truth.

Буддизм, столкнувшийся в Китае с богатой культурной традицией, не мог не испытать её влияния и не подвергнуться существенной

---

<sup>115</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)».

трансформации. Трансформации подверглись как его философские аспекты, так и сотериологические. Однако при этом неизменными оставались его основные мировоззренческие принципы, восходящие к четырем благородным истинам. Неизменной была сотериологическая цель – постижение истинно сущей природы. Сохранив единство мировоззренческих принципов буддизма, китайцы внесли существенные коррективы в его философское и сотериологическое содержание. И это стало характерной особенностью китайского буддизма, отразившейся на содержании его понятий.

Согласно махаянским текстам буддизма, рациональные характеристики истинно сущего не отражают его истинной природы. Спасение, понимаемое как постижение своей истинно сущей природы, отождествлялось с освобождением сознания от рационального восприятия бытия посредством слов, знаков и мыслей. В соответствии с этим была выдвинута теория двух истин, согласно которой условная истина – *самрити-ситья* (кит. *ши ди, 世諦*), обусловленная словами, знаками, мыслями, не отражает истинной природы вещей. Её отражает абсолютная истина – *парамарта-сатья* (кит. – *чжэн ди, 真諦*), которая не может передаваться вербальными средствами и постигается непосредственно, целиком и полностью. Такая сотериологическая константа, казалось бы, должна была вызвать негативное отношение буддистов к словам и знакам, понятиям, теориям и самим текстам. Однако на деле буддизм изобилует огромным количеством текстов, понятий и теорий.

В Китае знакомство с новым иноземным учением происходило, главным образом, через письменные тексты и попытки постичь суть содержания буддийских понятий. И это было явлением закономерным, поскольку китайцы, имеющие богатую письменную традицию и воспитанные на ней, свое знакомство с иной культурой начинали через её письменные тексты. Поэтому начальная история распространения буддизма в Китае характеризуется переводческой деятельностью буддийских миссионеров. На первом этапе это были выходцы из Индии и Центральной Азии, а затем к переводу буддийских текстов присоединились и сами китайцы. Переводческая деятельность миссионеров в Китае, растянувшаяся на века, составила одну из самых ярких страниц истории распространения буддизма. Здесь перевод буддийских текстов столкнулся с огромными трудностями, связанными с

особенностями китайского языка, для которого была характерна иероглифическая письменность и своеобразная фонетика.

Перевод буддийских текстов с санскрита на китайский язык сопровождался появлением комментаторской литературы. Китайскими буддистами было написано большое количество сочинений – не только экзегетического характера, но и собственных сочинений с высокой степенью рационалистической аргументации. В процессе переводческой деятельности и письменного творчества китайских буддистов формировался категориальный аппарат китайского буддизма.

Понятийный аппарат китайского буддизма оформился в результате столкновения понятийного аппарата индийского буддизма с философской традицией Китая, для которой была характерна терминологическая устойчивость, обусловленная недоверием китайцев ко всему новому, нетрадиционному. В традиционной китайской философии новые идеи «втискивали», по выражению В. Г. Бурова [1976, с. 6] в старые термины и понятия. Такая практика передачи новых идей обусловила полисемантизм и «взаимосвязанность» терминов китайской философии и, в конечном счете, их символический характер, доходящий порой «до совмещения противоположных значений» [Кобзев, 1986а, с. 57]. Символический характер терминов китайской философии способствовал переводу санскритских терминов на китайский язык через непосредственное использование семантически соответствующих терминов китайской философии, а их устойчивость обеспечила преимущества перевода через калькирование над транскрипцией. Введение в буддизм терминов китайской философии облегчалось тем, что «лексикон традиционной китайской философии в широком смысле практически совпадает с естественным языком (в его письменно-литературном варианте – *вэньяне*)», а кроме того, «размытость границ между философией, наукой и литературой в Китае приводила к использованию единой терминологии в самых широких пределах» [Кобзев, 1986б, с. 21]. Поэтому термины китайской философии были весьма приспособленными для перевода санскритских понятий и передачи буддийских идей. В них «втискивалось» буддийское содержание. В то же время китайские термины в силу своей устойчивости и стабильности не могли не оказывать влияния на содержание буддийских идей. Вместе с тем, облачаясь в «буддийские одежды», они постепенно вступали в новые связи друг с другом, но уже в ином для себя качестве – в качестве понятий буддийской философии. Вме-

сте с тем, понятия буддийской философии не были однозначными, имели свою специфику, обусловленную указанным выше отношением буддистов к вербальным конструкциям. Положение о невозможности вербальной передачи истины не охладило отношения буддистов к рациональным формам знания, а, наоборот, породило множество теорий, которые рассматривались как приближающиеся к Истине, хотя и отнюдь не раскрывающие ее. Дело в том, что отношение условной истины и абсолютной, характеризовались тем, что говоря словами В. П. Васильева, об этих истинах «нельзя сказать ни то, чтоб они были одно и то же или что-нибудь различное, потому что в первом случае и простое существо постигало бы истину, а во втором не было бы спасения» [1857, с. 296]. Это высказывание ученого весьма точно характеризует отношение между абсолютной истиной и условной. Нельзя утверждать, что эти истины идентичны, но и нельзя утверждать, что здесь речь идет о двух разных истинах. В противном случае, если абсолютная и условная истины были бы одним и тем же, то проблема спасения не составляла бы для всех людей особой трудности, поскольку уже на уровне рационального познания можно было бы достичь спасения. С другой стороны, если речь шла бы о двух разных истинах, то спасение было бы невозможным, поскольку, согласно буддийскому постулату о благородном восьмеричном пути, освобождение от омраченности начинается с правильных взглядов, через рациональное постижение буддийского пути спасения. Поэтому условная истина не противопоставлялась абсолютной истине. Предполагалось, что условная истина содержит в себе абсолютную, а абсолютная истина не существует вне условной истины. Но при этом условная истина, в силу своей опосредованности словами и знаками, не может раскрыть абсолютную истину. Вместе с тем она способствует её постижению. Но при этом не все рациональные теории условной истины в равной степени могут приблизить человека к абсолютной истине. Поэтому они оценивались не столько с позиций истинности или ложности, сколько с точки зрения их способности приблизить человека к абсолютной истине. Теория, менее всего способная приблизить к абсолютной истине, могла подготовить сознание для восприятия других теорий, более приближающих к Истине. Такой подход к рациональным теориям обусловил в буддизме наличие концепций, доказывающих фактически одни и те же положения, но отличающихся как по форме изложения, так и по использованию тех или иных понятий и

терминов. В конечном итоге, важно было не содержание теории, а ее способность приблизить сознание человека к абсолютной истине. Сама же теория теряла свою значимость в момент непосредственного постижения Истины. Поэтому понятиям и категориям буддийской философии была характерна смысловая тождественность, пересеченность семантических полей и многозначность.

Понятия китайского буддизма унаследовали индо-буддийские взаимосвязи, выразившиеся в тождественности, а точнее, пересеченности семантических полей многих терминов и понятий.

В китайском буддизме семантическая пересеченность терминов и понятий еще более усугубилась. Очевидно, полисемантизм китайских терминов способствовал этому процессу. Так, например, при переводе на китайский язык основополагающего понятия Махаяны «природа Будды» использовались термины «фо» (佛) и «син» (性) : фо (佛) – Будда, син (性) – природа. Природа Будды в итоге переводилась как «фо син» (佛性). Санскритским эквивалентом биннома «фо син» выступили биномы «буддха-та /тва» и «буддха-дхату» где «син» соответствовал терминам «та/тва» и «дхату». Но при этом термин «син» не был привязан только к терминам «та/тва» и «дхату», он использовался также при переводе таких понятий, как *пракрита*, *свабхава*, *прадхана*. Но, в свою очередь, термины «дхату» и «та/тва» также не были привязаны только к термину «син» (性). Они переводились другими китайскими терминами: «дхату» передавался также термином «цзе» (界, сфера, царство, мир) и термином «ти» (体) , тело, структура, форма, сущность, природа, натура); «та/тва» – терминами «ти» (体) и «шэнь» (身, тело, телесная оболочка, плоть) [Rawlinson, 1983, p. 260].

Герменевтика понятий китайского буддизма, характеризующихся, с одной стороны, полисемантизмом, с другой – семантической тождественностью (пересеченностью), во многом зависит от контекста – гносеологического, онтологического, психологического, сотериологического, а также от принадлежности текста к той или иной школе.

Широкое использование понятий традиционной философии составило одну из важнейших особенностей философского учения школ китайского буддизма. В учениях этих школ онтологическое содержание понятий китайской философии дополнялось сотериологическим контекстом. Уже на самом раннем этапе переводов буд-

дейских сутр широко использовалось центральное понятие даосизма «Дао» (道), при помощи которого объяснялось содержание понятия нирваны. Для передачи содержания этого понятия использовалось также понятие «у вэй» (无为), отражающее в даосизме важнейший для него принцип недеяния. Но, поскольку эти понятия даосизма, хотя и были в определенной степени близки по смыслу содержанию нирваны, тем не менее, не передавали её точный смысл, они были заменены более удачными, фонетическими, эквивалентами – «непань» (涅槃), «нихуань» (泥洹). Вместе с тем семантическое содержание понятия Дао как абсолюта неоднократно использовалось в сочинениях адептов школ для иллюстрации идеи просветления, истинного пути.

Трансформация буддизма на китайской почве особенно ярко проявилась, когда в сочинения адептов буддийских школ стали вводиться китайские категории не в качестве эквивалента буддийских понятий, а в их самостоятельном значении. Особенно характерными в этом плане стали сочинения адептов школы хуаянь. Первый патриарх этой школы Ду Шунь, опираясь на содержание «Хридая-сутры», пользовавшейся в Китае огромной популярностью<sup>116</sup>, вводит в свой

---

<sup>116</sup> О популярности «Хридая-сутры» говорит тот факт, что она имела множество вариантов перевода с санскрита на китайский язык. В «Трипитаку», составленную во времена годов Тайсэ, были включен перевод Кумарадживы, выполненный в эпоху Восточная Цзинь, который имеет название «摩訶般若波羅密大明咒經» («Мохэ баньжоболоми даминчжоу цзин»), два перевода, выполненных в эпоху Сун Южных династий (420–479 гг. н.э.), а также шесть переводов, выполненных в эпоху Тан (618–907 гг.). Сунские переводы принадлежат одному и тому же переводчику – Ши Ху (施護). Первый перевод имеет название «Foшo Диши баньжо боломидo синь цзин» (佛说帝释般若波羅密多心经, «Сутра сердца Праджняпарамиты, рассказанная Буддой Индре»), второй перевод имеет название «Foшo шэнму баньжо боломи цзин» (佛说圣母般若波羅密经, «Сутра Праджняпарамиты, рассказанная Буддой Шэнму»). В эпоху Тан «Хридая-сутру» переводили Сюань Цзан, Фа Чжун, Баньжогунлианьдэн, Чжи Хуйлунь, Фа Чэн. Один перевод принадлежит неизвестному переводчику. В переводе, осуществленном Сюань Цзаном, сутра имела название «Баньжоболомидо синьцзин» (般若波羅密多心经, «Сутра сердца Праджняпарамиты»). Это же

текст понятия *ли* (理) и *ши* (事). Под понятием *ли* (理) в классической китайской философии понималось «упорядочивающее, структурообразующее и индивидуализирующее начало, атрибут, неотъемлемое свойство, присущее отдельной вещи и всему сущему, в т. ч. явлениям духовной жизни» [Кобзев, 2006, с. 295]. В контексте сочинения Ду Шуня *ли* имело смысл пустоты как истинно сущего, понимаемого как истинное сознание (чжэнь синь, 真心), истинная таковость (чжэнь жу, 真如). *Ши*, имеющее значение «дело», «событие», «случай», «обстоятельство», в китайской философии практически не имело мировоззренческой значимости. В контексте сочинения Ду Шуня оно использовалось как обозначение феноменального мира, иллюзорных, изменчивых вещей и явлений. Известное выражение «Хридая-сутры»: «Форма (*сэ*, 色) не отличается от пустоты (*хун*, 空), а пустота не отличается от формы. Форма – это и есть пустота, пустота есть форма» Ду Шунь интерпретировал так:

«*Ли* содержится в *ши*, *ши* содержится в *ли*. Истинное *ли* и *ши* не отличаются друг от друга. Поэтому истинное *ли* целиком и полностью находится в одном *ши*; истинное *ли* и *ши* не составляют одно, поэтому природа *ли* постоянна и беспредельна; поскольку [*ли* и *ши*] не составляют одно и не отличаются друг от друга, постольку природа беспредельного *ли* полностью содержится в одной пылинке; поскольку [*ли* и *ши*] не различаются и не составляют одно, постольку одна пылинка и природа *ли* не имеют различий» [Ду Шунь, 1907].

Ду Шунь здесь использует китайские понятия, иллюстрирующие взаимоотношение пустоты и формы отнюдь не для того, чтобы облегчить понимание китайцами сложного праджняпарамитского текста. Ведь онтологизированное восприятие китайского менталитета легче воспринимало буддийские истины посредством собственных понятий, чем санскритских, как переведенных, так транскрибированных. Более того, сочинение Ду Шуня не было пояснением содержания

---

название сохранилось и в других переводах, за исключением перевода Фа Чжуна. Его перевод имеет название «Пубьяньчжицзан баньжоболомидо синь цзин», (普通智藏般若波罗密多心经, «Сутра сердца Всеобъемлющего хранилища мудрости Праджняпарамиты»). В данной статье используется перевод Кумарадживы.

«Хридая-сутры» посредством китайских понятий. Оно акцентировало внимание на содержание понятия пустоты в контексте её отношения к форме. В содержании «Хридая-сутры» можно выделить 4 аспекта. Первый аспект касается, упомянутого выше отношения пустоты и формы. Второй аспект – это содержание пустоты, которое сводится к тому, что все пять *скандх* пусты. Пустыми являются и остальные четыре *скандхи*: *ведана* (受 *шоу*); *санджня* (想 *сян*); *санскара* (行 *син*); *виджняна* (识 *ши*). Всем дхармам присуща пустота внешнего вида. Они не рождаются и не уничтожаются, не загрязнены, не чисты, не увеличиваются, не уменьшаются. Поэтому в пустоте нет *рупы*, нет *веданы*, нет *санджни*, нет *санскар*, нет *виджняны*. Нет видящего, слышащего, обоняющего, вкушающего, осязающего, нет *аятаны манаса*; нет видимого, нет звука, нет обоняемого, нет вкушаемого, нет осязаемого, нет *аятаны дхармы*. Нет *дхату* видящего, нет других *дхату*, включая и *дхату* сознания – *ши*. Нет неведения, нет прекращения неведения. Нет старости, нет смерти. Также нет прекращения старости и смерти. Нет страдания, нет его возникновения, уничтожения и пути. Нет мудрости, а также нет достижения, поскольку нет достигнутого.

Третий аспект касается идеи отсутствия преград для просветленного сознания. В тексте говорится: «Сознание Бодхисатв, поскольку опирается на Праджняпарамиту, не имеет препятствий, а поскольку не имеет препятствий, не имеет смятений, уйдя от заблуждений, в конечном итоге попадёт в нирвану». И, наконец, четвертый аспект содержание «Хридая-сутры» подчеркивает мантрический контекст сутры. Здесь говорится: «Все Будды трех времен, опираясь на Праджняпарамиту, достигли наивысшего и совершенного просветления (аннугату-самьяк-самбодхи). Поэтому знание Праджняпарамиты это есть мантра великого святого, это есть мантра великого понимания, это есть непревзойденная мантра, это есть не имеющая равных мантра; мантра, которая может покинуть все страдания, истинная, не пустотная (иллюзорная). Поэтому говорим мантра Праджняпарамиты» [Мохэ Баньжоболоми даминчжоу цзин].

Иными словами, четвертый аспект сутры подчеркивает, что она представляет собой текст, наиболее удобный для медитативной практики. Этот аспект «Хридая-сутры» подчеркивается в названии перевода Кумарадживы – «Мохэ божеболоми даминчжоу цзин». На

русский язык это название переводится как «Большая праджня-парамита сутра мантры великого понимания».

В сочинении Ду Шуня акцентируется внимание на первом и третьем аспектах. Что касается первого аспекта, то здесь необходимо подчеркнуть, что *ли* в сочинении Ду Шуня не отождествлялось с пустотой. *Ли* в данном контексте подчеркивало содержание пустоты как истинно сущего в его значении абсолюта. Диалектика тождества и пустоты и формы утверждала невозможность существования абсолюта вне феноменального мира, олицетворением которого является понятие формы. Диалектика *ли* и *ши* подчеркивала этот аспект содержания сутры. В сочинении Ду Шуня утверждается: «...*ши* устанавливается благодаря тому, что содержит в себе *ли*. Вследствие этого, внешние виды *ши* все исчерпываются и лишь истинное *ли* равномерно проявляется. Это потому, что невозможно наличие ни одного *ши* вне истинного *ли*».

Далее утверждается: «*Истинное ли это есть ши*. Все [сущее] есть истинное *ли*. [Истинное *ли*] не должно быть вне *ши*. Так как эти дхармы не имеют собственного принципа, поэтому они зависят от *ли*. А поскольку *ли* пустотно, не имеет своей телесной формы, постольку *ли* поднимается до телесной формы (посредством) всех *ши*. Тем самым оно становится истинным *ли*» [Ду Шунь, 1907].

Ввод Ду Шунем понятия *ли* не как понятия, тождественного пустоте, а как выделяющего её истинное сущее (абсолют) вне феноменального контекста, акцентировало внимание на взаимозависимости пустоты и формы, что отражало третий аспект содержания «Хридая-сутры». Указанная выше полисеманτικότητα буддийских понятий позволяла трактовать *ли* как истинную таковость (чжэнь жу, 真如), рассмотренную вне её феноменального контекста. *Ли* в этом контексте сочинения Ду Шуня рассматривается как целостное неделимое сущее, которое целиком и полностью содержится в каждом *ши*. В сочинении говорится: «Утверждаю, что природа *ли*, которая может содержаться [в *ши*], не делится на части. *Ши*, которые содержат [*ли*], делятся на части и различаются. В одном *ши* *ли* содержится целиком и полностью. Неверно, что содержится по частям. Почему? Поскольку то истинное *ли* не может делиться, постольку каждая пылинка полностью вмещает в себя беспредельное истинное *ли*, при этом не может не оставаться полной и завершённой.

Это подобно тому, что большое море полностью находится в одной волне, но море от этого не становится маленьким. Это подобно тому, как маленькая волна охватывает большое море, при этом волна не становится большой. В то же время [море] полностью содержится во всех волнах, при этом оно не отличается [от волн]» [Ту Шунь, 1982, с. 95].

Далее следует тезис: «Истинное *ли* и *ши* не отличаются друг от друга. Поэтому истинное *ли* целиком и полностью находится в одном *ши*; Истинное *ли* и *ши* не составляют одно, поэтому природа *ли* постоянна и беспредельна; поскольку [*ли* и *ши*] не составляют одно и не отличаются друг от друга, постольку природа беспредельного *ли* полностью содержится в одной пылинке; Поскольку [*ли* и *ши*] не различаются и не составляют одно, постольку одна пылинка и природа *ли* не имеют различий» [см. там же, с. 99].

Это положение Ду Шуня было конкретизировано в сочинении четвертого патриарха школы Чэн Гуаня «Хуаянь фацзе сюань цзин» (Сокровенное зеркало мира дхарм в Хуаянь), который выделил четыре мира дхарм (дхармадхату, кит. (фа цзе, 法界)). *Дхармадхату* – это важнейшее понятие буддийской философии. В различных буддийских школах оно рассматривалось в различных контекстах, как гносеологическом, так и онтологическом. В сочинении Чэн Гуаня *дхармадхату* рассматривается в онтологическом аспекте как совокупность дхарм. Чэн Гуань различает четыре уровня дхарм: мир дхарм *ши* (*ши фацзе*, 世法界); мир дхарм *ли* (*ли фацзе*, 理法界); мир отсутствия преград между дхармами *ли* и дхармами *ши* (*ли ши у ай фацзе*, 理事无碍法界); мир отсутствия преград между дхармам *ши* (*ши ши у ай фа цзе*, 事事无碍法界). Главным смыслом этой классификации дхарм является четвертый уровень, утверждающий отсутствие преград между дхармами *ши* и *ши*, означающий отсутствие преград между вещами феноменального мира. В тексте Ду Шуня это иллюстрируется следующим образом: одна пылинка, оставаясь на своем месте, в то же время проникает во все пылинки всех десяти направлений, поэтому, оставаясь близко, в то же время находится далеко. Одна пылинка, оставаясь маленькой, в то же время включает в себя все вещи десяти направлений, поэтому, оставаясь маленькой, в то же время представляется большой, оставаясь узкой, в то же время представляется широкой. В конечном итоге Ду Шунь

заключает: «В одном есть одно. Во всем есть одно. В одном все. Во всем все» [см.: Ду Шунь, 1907, л. 892об.–894).

К таким же выводам, сделанным на онтологическом уровне, adeptы хуаянь приходят и в результате анализа содержания сознания.

Анализ содержания понятия *сознания* в контексте его отношения к феноменальному миру занял большое место в сотериологических концепциях школ китайского буддизма. В их текстах это понятие обозначалось терминами *синь* (心) и *ши* (识). Иероглиф *синь* (心) в китайской философии имел значения: сердце, душа, ум, разум, интеллект и др. Однако ни одно из них не передавало точного смысла *синь* (心), используемого в текстах китайского буддизма. В них понятие *синь* (心) включало в себя, помимо элементов, составляющих содержание сознания, также и те, которые никогда не были присущи традиционному китайскому термину *синь* (心). Это элементы просветленности и омраченности, чистоты и загрязненности. Иначе говоря, в традиционное китайское понятие *синь* (心) вводилось сотериологическое содержание, которое не вытесняло собой старое, но вместе с тем становилось доминирующим. Здесь важно определить тот контекст, в котором используется понятие *синь* (心). В зависимости от него *синь* (心) может пониматься либо как омраченное сознание, связанное с психическим состоянием индивида, обусловленным его привязанностями к собственному «Я», либо как просветленное сознание, порвавшее со всеми привязанностями и воспринимающееся как целостность, неизменность и недuality.

Для уточнения содержания понятия *синь* (心) к нему добавлялись термины, отражающие тот или иной контекст. Добавление термина *ми* (迷) позволяло однозначно трактовать *синь* (心) как омраченное сознание – *ми синь* (迷心) [См.: Фа Цзан, 1905–1912]. Но чаще всего уточняющие термины вводились для обозначения просветленного аспекта сознания. Так добавление иероглифа *и* (一) к *синь* обозначало единое сознание *и синь* (一心), отражающий абсолютный, истинный и целостный аспект сознания. В этом же контексте наделялось смыслом понятие *чжэнь синь* (真心), отражающее истинный и целостный аспекты сознания [см.: Кобзев 1986а, 1986б]. Понятие *пути синь* (菩提心) подчеркивало просветленный аспект сознания.

Отношения просветленного и омраченного аспектов сознания в учении хуаянь, по сути, можно представить как отношения истинно сущего и иллюзорного бытия. Просветленное сознание проявляется через омраченное, а омраченное сознание скрывает в себе просветленное.

Понятие *ши* (识), основной смысл которого сводился к обозначению «знания», «понимания», использовалось, главным образом, в текстах школы фасян (法相), где оно занимало центральное место. Школа фасян представляла собой китайский вариант школы йогачара, в которой сознание обозначалось понятиями «читта», «виджняна», «манас». По словам О. О. Розенберга, «различные названия элемента сознания – читта, манас, виджняна – выражают только различные тонкости анализа: *читта* – единая форма сознания, *виджняна* – то же сознание, но рассмотренное с точки зрения его содержания, *манас* – сознание предыдущего момента [Розенберг, 1918, с. 186]. В школе фасян *синь* (心) обозначало *читту* – единую форму сознания, рассмотренную как целостность вне конкретного анализа его содержания, а *ши* – как *виджняну*, сознание, «рассмотренное с точки зрения его содержания». Понятие *манас* обозначалось термином *и* (意), который в других школах китайского буддизма не имел особой значимости. О. О. Розенберг полагал, что все три понятия, – *читта*, *виджняна*, *манас* – могут быть употреблены как синонимы [там же].

Если школа фасян, основанная Сюань Цзаном (玄奘), отразила суть абхидхармической концепции индийской йогачары и её учения о «только сознании» (*вэй ши*), то школа хуаянь понятие сознания представила в иной онтологической плоскости. В её концепции сознания отразился синтез представлений махьямиков и йогачаров. Сформированная на базе самого позднего текста Махаяны – «Аватамсакасутры»<sup>117</sup>, школа хуаянь явилась и самой поздней школой буддизма, сформированной в эпоху Тан (618–907). Развиваясь в русле философских и сотериологических построений школ буддизма, возникших на китайской культурной почве, школа хуаянь была далека от споров прасангикиков и сватантриков, раздиравших индийских сторонников

---

<sup>117</sup> По словам А.У. Уотса, она является кульминацией индийской Махаяны. Watts A.W. The Way of Zen. – N. Y., 1957. – P. 70.

Буддапалиты и Бхававивеки, а также от противостояния адептов двух главных направлений Махаяны – йогачары и мадхьямики. Она в равной степени апеллировала как к понятию пустоты, понимаемой мадхьямиками как единственная реальность, так и к понятию сознания, такой же единственной реальности в учении йогачаров, что весьма ярко отразилось в решении адептами хуаянь проблемы сознания, которому они придали онтологический статус.

В отличие от йогачаровского учения о сознании как единственной реальности, которое в Китае проповедовала школа фасян, адептов хуаянь содержание сознания как таковое не интересовало. Поэтому абхидхармическая концепция фасян, в которой были даны структурные и содержательные характеристики сознания, адептами хуаянь не рассматривалась. Сознание адептов хуаянь привлекало исключительно в плане его отношения к эмпирическому миру истинно сущего. И, если в йогачаре (фасян) сознание как единственная реальность было представлено понятием *виджняна* (识 ши), отражающим характеристики сознания с точки зрения анализа его конкретного содержания, то в хуаянь оно было представлено понятием *синь* (心), понимаемым как *читта*, которое рассматривалось как единая форма сознания [Буров, 1976, с.187].

В трактате «Хуаянь и чэн ши сюань мэнь» второй патриарх школы хуаянь Чжи Янь пишет: «Нет никакой реальности, кроме сознания – *синь* (心), поэтому говорю, что существует только сознание – *синь* (心)» [Васильев, 1857, с. 29]. В контексте этой установки третий патриарх школы Фа Цзан дает развернутые характеристики сознания в его отношении к феноменальному миру и истинно сущему, как и Чжи Янь, используя термин *синь* (心)<sup>118</sup>. Вместе с тем, понятие *синь* (心), в текстах хуаянь нельзя однозначно рассматривать как тождественное понятию *читта*.

Выше было сказано о сотериологическом аспекте понятия *синь* (心), здесь же отметим, что отношения просветленного и омраченного аспектов сознания в учении хуаянь, по сути, можно представить как

---

<sup>118</sup> Термин *ши* (识) встречается в текстах хуаянь, но редко. Так, в трактате Фа Цзана «Хуаянь и чэн цзяо и фэн ци чжан» («Трактат, поясняющий значение учения единой колесницы хуаянь») этот термин встречается в контексте пояснения Фа Цзаном учений Хинаяны и йогачаров.

отношения истинно сущего и феноменального бытия, в которых просветленное сознание проявляется через омраченное, а омраченное сознание скрывает в себе просветленное. Конкретно это выразилось в том, что истинно сущее рассматривалось не только как истинное существование, но и как сущность. Тенденция различения сущности и существования присутствовала в текстах хуаянь скорее имплицитно, чем явно, что не позволяло однозначно говорить об истинно сущем как о сущности, тем более что в хуаянь отношения сущности и явления преломляются через отношения истинного и ложного. И тем не менее, просветленное сознание мы можем представить как истинную сущность, которая характеризует внутреннее, скрытое от повседневного взгляда истинное состояние сознания, а омраченное сознание – как явление, отражающее внешние проявления истинной сущности в виде разрозненных и индивидуальных Я – ложных и иллюзорных. Отношения истинной сущности и индивидуальных сознаний – это отношения двух уровней одного и того же сознания. В онтологическом плане их отношения сводятся к следующему.

1. Истинная сущность, будучи целостной и неделимой, содержится во всех индивидуальных сознаниях одновременно, целиком и полностью.

2. Индивидуальные сознания, будучи непохожими, обладают одной и той же природой, составляющей их истинную сущность, которая не делится на части и содержится в них одновременно.

3. Истинная сущность, содержась целиком и полностью во всех индивидуальных сознаниях, одновременно тождественна всем, однако продолжает оставаться вне данного конкретного психического состояния каждого из них, поэтому отличается от каждого из них.

4. Все индивидуальные сознания, обладающие одинаковой сущностью, тождественны друг другу, но из-за своей омраченности проявляются как не похожие друг на друга.

Истинная сущность имманентна индивидуальным сознаниям и не может мыслиться вне их; ее существование возможно лишь как имманентное индивидуальным сознаниям. Ее неадекватность психическому состоянию каждого из сознаний не означало дуализма истинной сущности и индивидуального сознания. Представления о дуализме возникают вследствие омраченности сознания, не осознающего своей тождественности истинной природе. И здесь очень важно пом-

нить, что индивидуальное сознание не есть производное от истинной сущности (будь то единое сознание или сознание бодхи), а есть тождество с ним. Но тождество в данном случае – это не абсолютное равенство. Оно подобно тождеству нирваны и сансары, рассмотренному в психологическом контексте. В конечном счете, существует только истинное сознание, которое проявляет себя в ложном «Я», наделенном эмоциями, чувствами и желаниями, порождающими, в свою очередь, мир объектов, мир эмпирического бытия.

В хуаяньской философии отношение индивидуального сознания и эмпирического мира рассматривается в контексте отношения между истинно сущим и индивидуальными сознаниями. Поэтому отношение сознания и истинно сущего – это только одна сторона хуаяньской концепции сознания, другую ее сторону составляют отношения между индивидуальным сознанием и эмпирическим миром, которые строятся по тому же принципу, что и отношения между истинной сущностью и сознанием. Если истинная сущность считалась проявляющейся через индивидуальные сознания, то индивидуальное сознание, в свою очередь, рассматривалось как проявляющееся через эмпирический мир.

Индивидуальное сознание рассматривалось в хуаянь как причина эмпирического мира. В своем фундаментальном сочинении «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» («Сто врат в море идей сутры “Хуаянь цзин”»), представляющем целостный обзор хуаяньской философии, Фа Цзан пишет: «Когда видишь пылинку, то [знаешь], что пылинка – это проявление собственного сознания, потому что собственное сознание становится причиной для [существования пылинки]. А так как дхарма возникает в сознании лишь после того, как проявляется причина, то мы говорим, что пылинка — это дхарма, возникшая через причину. В сутре говорится, что все дхармы возникли из причин, без причин нет возникновения. Погружение в сансару [происходит] из-за причин. Вне их нет ничего. В конечном счете нет дхармы вне сознания, она может возникнуть лишь тогда, когда сознание станет причиной» [Фа Цзан, 1905–1912, л. 44].

Однако в философии Фа Цзана индивидуальное сознание не является единственной и конечной причиной пылинки. Индивидуальное сознание находится в таких же отношениях с предметами и явления-

ми эмпирического мира, в каких находится истинно сущее с индивидуальными сознаниями.

Индивидуальное сознание может существовать только как проецирующее предметы эмпирического мира, поэтому оно не может мыслиться в оторванности от своей проекции, которая, в свою очередь, считается причиной его существования. Иначе говоря, причина существования сознания находится не в высшей по сравнению с ней реальности, а в ее же собственной проекции, не имеющий собственной природы и функционирующей как ее “продукт”. Не будь проекции – не было бы самого сознания, не будь сознания – не было бы проекции.

Фа Цзан также пишет: «Пылинка является причиной сознания, а сознание – причиной пылинки» [там же]. То есть пылинка и сознание являются причинами появления друг друга. Однако, несмотря на их взаимообусловленность, сознание все-таки первично по отношению к пылинке. Дело в том, что причина в тексте Фа Цзана делится на первичную, главную – *инь* (因)<sup>119</sup> и вторичную, второстепенную – *юань* (緣)<sup>120</sup>. Говоря о сознании как причине пылинки, Фа Цзан использует термин «инь», означающий первичную причину, а говоря о пылинке как причине сознания, употребляет термин «юань», имеющий значение вторичной по отношению к «инь». «[Главная] причина (因) сама по себе не существует, – утверждает Фа Цзан, – а существует благодаря [второстепенной] причине (緣); второстепенная причина сама по себе не существует, а существует благодаря главной причине» [там же, л. 44 об.].

Такая взаимосвязь главной и второстепенной причин, или индивидуального сознания и эмпирического мира отражала главную идею базового текста – «Аватамсака-сутры», которая заключалась в утверждении единства, тождества и гармонии всего сущего, выраженного в формуле «одно во всем, все в одном», согласно которой природа Будды находится во всем сущем одновременно,

---

<sup>119</sup> Инь 因 переводится как *хету* (hetu) – порождающее; условие (предопределяющее судьбу); обуславливающие дхармы [Soothill, Hodous, 1972, p. 440].

<sup>120</sup> Юань (緣) переводится как *пратья* (pratya) – способствующее; связи; относящиеся дхармы [там же].

целиком и полностью. Эта идея более лаконично была выражена в разработанном адептами хуаянь положении о *не-преграде* (无碍) между феноменальным и истинно сущим и *не-преграде* между всеми вещами и явлениями феноменального мира. В конечном итоге, всё взаимообусловлено, всё взаимозависимо, одно обуславливает всё, всё обуславливает одно. Истинно сущее взаимообусловлено с индивидуальными сознаниями, индивидуальные сознания – с эмпирическим миром, а предметы и явления эмпирического мира – друг с другом. Всё едино [там же].

Таким образом, единство и взаимозависимость всех вещей и явлений феноменального мира обусловлены тем, что в основе каждого из них лежит общая и главная причина – индивидуальное сознание. Индивидуальное сознание, будучи причиной проецируемых им вещей и явлений, само не обладает самостоятельным существованием, оно, в свою очередь, зависит от своего проецируемого, может существовать лишь как проецирующее. Индивидуальные сознания, в свою очередь, также находятся в отношении единства и взаимообусловленности друг с другом, это вытекает из положения о том, что все они одновременно и полностью содержат в себе целостную и неделимую природу, понимаемую как единое сознание, которое и есть истинно сущее. Но единое сознание вне индивидуальных немислимо. Единое сознание, содержась целиком и полностью во всех индивидуальных сознаниях, одновременно тождественно всем, при этом продолжает оставаться вне данного конкретного психического состояния каждого из них, поэтому отличается от каждого из них.

### Литература

1. Большой китайско-русский словарь / под. ред. И. М. Ошанина. Т. 4. – М., 1983–1984.
2. Буров В. Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII в. Ван Чуаньшаня. – М., 1976.
3. Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. – СПб., 1857.
4. Ду Шунь. Хуаянь фацзе гуань («Созерцание мира дхарм в хуаянь») // Да цзан цзин (Буддийский канон). Т. 332. – Киото, 1907.
5. Кобзев А. И. Методологические особенности классической китайской философии // История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. Ч. 1. – М., 1986а.

6. Кобзев А. И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. – М., 1986б.
7. Кобзев А. И. Ли // Духовная культура Китая. Т. 1. – М.: Изд. Восточная литература РАН, 2006.
8. Мохэ Баньжоболоми даминчжоу цзин (Праджняпарамита-хридая сутра) / пер. с санскрита Кумарадживы // Да чжэн синь сю дацзан цзин. Т. 8.
9. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.
10. Ту Шунь. Созерцание мира дхарм в Хуаянь // Янгутов Л. Е. Философское учение школы Хуаянь. – Новосибирск: Изд-во «Наука», 1982. – С. 92-112.
11. Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь (Десять врат единой колесницы хуаянь // Чжунго сысян цзы ляо сюань бянь. Т. 2, ч. 2.
12. Чжунго сысян тунши. (Всеобщая история китайской философии. Т. 4, ч. 1. – Пекин, 1957.
13. Чэн Гуань. «Хуаянь фацзе сюань цзин» (Сокровенное зеркало мира дхарм в Хуаянь) // Да Цзан цзин. Т. 332.
14. Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь («Сто врат в море идей сутры “Хуаянь цзин”») // Да жи бэнь сюй цзан цзин. Киото, 1905–1912 гг.
15. Фа Цзан. Хуаянь цзин мин фа пин нэй ли сань бао чжан («Три драгоценности в понимании дхарм сутры “Хуаянь цзин”») // Да Цзан цзин. Киото, 1907. Т.332.
16. Rawlinson A. The Embiguity of the Buddha-nature Concept in India and China // Early Chan in China and Tibet. – Berkley, 1983.
17. Soothill W., Hodous L. A Dictionary of Chinese Buddhism terms. – Taipei, 1972.
18. Watts A.W. The Way of Zen. – N. Y., 1957.