



РЕЛИГИИ

В ИЗМЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

РЕЛИГИИ В ИЗМЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

Ответственный редактор

Э. А. Николаев, д-р ист. наук



Улан-Удэ
2015

УДК 294.3
ББК 86.39
Р 36

Утверждено к печати Ученым советом
федерального государственного бюджетного
учреждения науки «Институт монголоведения,
буддологии и тибетологии Сибирского отделения
Российской академии наук»

Редакционная коллегия
д-р филос. наук **Л. Е. Янгутов**, д-р филос. наук **И. С. Урбанаева**,
канд. ист. наук **Д. Б. Батоева**

Рецензенты
д-р ист. наук **И. В. Наумов**, д-р ист. наук **С. И. Кузнецов**,
канд. ист. наук **Д. В. Цыбикдоржиев**

Издание подготовлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда,
проект № 12-21-03000а/Мон

Текст печатается в авторской редакции

Р 36 **Религии в изменяющемся мире: сборник научных статей /**
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Си-
бирского отделения РАН; отв. ред. **Э. А. Николаев**. — Улан-
Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2015. — 190 с.
ISBN 978-5-9793-0807-4

Сборник статей посвящен исследованию широкого круга во-
просов в религиозном пространстве межкультурного взаимодей-
ствия на российско-монгольском трансграничье (Монголия, Цен-
тральная Азия, Внутренняя Азия).

Religions in a changing world: coll. art. / Institute for mongoli-
an, buddhist and tibetan studies SB RAS; executive editor –
E.A. Nikolaev. — Ulan-Ude: Buryat State University Publishing
Department, 2015. — 190 p. ISBN 978-5-9793-0807-4

The digest of articles is devoted to the study of a wide range of is-
sues in the religious space of intercultural communication at the Rus-
sian-Mongolian transboundary (Mongolia, Central Asia, Inner Asia).

УДК 294.3
ББК 86.39

ISBN 978-5-9793-0807-4

© ИМБТ СО РАН, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	5
ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ АСПЕКТОВ БУДДИЗМА В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ	
Адыгбай Ч. О. Университетский научно-образовательный центр в деле сохранения и изучения духовных традиций буддизма	7
Базаров А. А. Проблемы изучения философии в буддизме: период «постклассицизма» в развитии буддийской мыслительной традиции	15
Ковач В. А. Определение понятия «Абхидхарма» согласно «Абхидхармакоше» Васубандху	32
Ленхобоева А. А. Изучение альтруизма и деятельного сострадания в буддизме как структурного элемента религиозной деятельности	39
Мазур Т. Г. Буддизм в системе китайского общества эпохи Тан	46
Пилатс Янис. Философско-этические аспекты буддизма как основа диалога тибетской и европейской медицины на примере российской исторической действительности (XIX – XXI вв.).....	56
Сандакова Л. Г. Буддийские основания современных когнитивных технологий.....	65
Трунев С. И. Буддизм и индуизм в репрезентации классической русской философии.....	74
БУДДИЗМ НА ГРАНИЦАХ РОССИИ	
Базарова Л.Ч. Современное состояние общественных буддийских организаций на острове Тайвань.....	80
Гомбоев Б. Ц. Старые и новые баргуты Внутренней Монголии Китая: специфика буддийских локальных традиций... ..	85
Марханова Т. Ф. Строительство буддийских храмов в период правления династии Суй.....	94
Николаев Э. А. Религиозная традиция и социокультурная самобытность в условиях вызовов современности (Монголия, Россия).....	102
Шутов Г. А. Буддизм в общественно-политической жизни Вьетнама.....	109

РЕГИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РОССИЙСКОГО БУДДИЗМА

Бичелдей У. П. Последний оплот буддизма в Туве в середине XX в. (1946 по 1960 г.).....	120
Сундуй Д. М. Буддийский сакральный танец бодхисаттвы Авалокитешвары.....	132
Рачитских Д. О. Особенности религиозных форм буддизма в современной России: региональный подход.....	145
Товуу С. С. Буддийское духовенство в Туве: история и современность.....	150
Базарова Я. П. Буддизм в социально-культурной и территориальной общности бурятского общества.....	153
Хачатуров А. Е. Феномен Хамбо Ламы Итигэлова и выбор пути современным человеком.....	160
Хомушку О. М. Возрождение буддизма в Туве: от прошлого к настоящему.....	166
Цыбикдоржиев Д. В. К происхождению и семантике культа обоо у бурят.....	174
Халтаева О. Р. О взаимоотношении буддийской сангхи и государства.....	182

ПРЕДИСЛОВИЕ

Какова социальная роль религии в условиях постиндустриального общества? Может ли религия быть одним из факторов модернизации и инновационного развития общества? Выступает ли она интегратором или дезинтегратором социума? Какова динамика светского и религиозного, сакрального и профанного в обществе начала XXI века? Является ли возникновение и успешное функционирование новых религиозных движений в современном социуме признаком закономерной смены социальной парадигмы?

На эти и многие другие вопросы, связанные с ролью религии и функционированием религиозных организаций в современном обществе, попытались ответить авторы данной работы. В результате опорой на опыт прошлого и анализ настоящего был рассмотрен ряд актуальных проблем. Это проблемы религиозного сознания как отражения изменчивых социальных условий жизни и вопросы возможностей духовного нравственного конфессионального единства в современной России в условиях межрелигиозного диалога; это анализ конфликтов, возникающих на религиозной почве с рассмотрением религиозных факторов модернизации, общественной солидарности, социальной роли и функции религии в обществе (интегрирующей – дезинтегрирующей, терапевтической, охранительной и др.); это процессы клерикализации современного российского общества и государства, места религии в России и мире в целом в последнее десятилетие.

В современной науке существует свыше двухсот дефиниций религии, однако окончательно определить это крайне широкое понятие до сих пор не удается никому. Авторов настоящего сборника интересовала не выработка новых определений религиозного феномена или абстрактное теоретизирование, а «социальный срез», то есть роль религии в обществе, проявляющаяся через исполнение ею

ряда разного рода социальных функций, как специфически религиозных, так и свойственных иным сферам общественного бытия и общественного сознания.

Статьи настоящего сборника показывают, что:

- интенсивность обмена информацией характеризует способность культуры к продуцированию информации и ее усвоению;
- содержание обмениваемой информации указывает на те стороны культуры, которые:
 - а) способны к распространению в инокультурной среде;
 - б) нуждаются в корректировке или не способны противостоять информационному проникновению извне;
- направленность информационных потоков (преимущественно вовне; преимущественно извне; равновеликость) может указывать на степень открытости/закрытости общества, его ценностные установки в области, определяемой как свое/чужое.

Обо всём этом рассуждали авторы данного сборника, идеи которых, возможно, будут интересны читателю.

Э. А. Николаев

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ АСПЕКТОВ БУДДИЗМА В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ

Ч. О. Адыгбай
ТувГУ, Кызыл

Университетский научно-образовательный центр в деле сохранения и изучения духовных традиций буддизма

Современный университет представляется как социокультурная модель общества, в котором проходят подготовку будущие профессионалы своей деятельности. Развитие университета и процесс образования определяются конкретной исторической ситуацией. Цель образования определяется обществом и зависит от конкретных культурных традиций, социально-экономических, политических процессов и религиозных воззрений. В условиях современного ценностно-смыслового кризиса необходимо совершенствовать мировоззренческую основу образования, соответствующую динамичным условиям жизни.

Университетский подход к образованию обладает основательностью, благодаря которой в сложные моменты развития общества не теряются, но даже вопреки тому, развиваются высокоинтеллектуальные традиции, стремление к совершенствованию знаний, творческие усилия к преодолению трудностей. Целью университета классического типа как феномена образования и культуры, как исследовательского и образовательного центра выступает духовное и нравственное воспитание человека. По мнению Диденко О. Н., традиционными стали публикации об обучающей, исследовательской, социокультурной и профессиональной функциях классического университета. Но приходится с сожалением констатировать, пишет он, что зачастую из поля зрения исследователей выпадает не менее важная функция – воспитательная. Оторванное от воспитания образование портит человека, поскольку даёт ему такие жизненные выгоды и технические умения, которыми «он бездуховно начинает злоупотреблять» [2, с.385].

В современном глобализирующемся мире проблема культуры как основы духовного развития приобретает особый смысл. Одним из социальных институтов в решении данной проблемы выступает система образования. В образовательном пространстве Российской Федерации выдвигается задача воспитания и образования добропорядочных граждан, составляющих духовно здоровое, демократическое общество. На новый уровень систему образования может вывести интеграция ценностей, связанных, в том числе и с религиозной культурой. Образовательный потенциал религиозных ценностей, представленность их в содержании образования обусловлены необходимостью пристального изучения и развития новых подходов в формировании личности.

Сегодня человечество столкнулось с проблемами глобального порядка, которые касаются всех земель, поэтому единство культур крайне желательно. Однако, нельзя отрицать и важность их разнообразия, поскольку оно лежит в основе развития как такового. В современном мире становится популярной идея мультикультурализма. В идее мультикультурализма, по мнению известного российского философа, специалиста в области философии когнитивных наук, профессора В.А. Лекторского, подчёркивается открытый характер культуры и предполагается межкультурное взаимодействие, межкультурный диалог.

Известно, что не существует одной, разделяемой всеми теории ценностей. Всем людям присущи разные симпатии, склонности, политические, религиозные взгляды и представления. Часто люди выражают свои убеждения с уважением по отношению к взглядам других. Однако так случается не всегда. Расизм, фанатизм, ненависть, терроризм – всё это факты повседневной жизни, а также источник огромного зла. [7, с.420].

Современный этап мировой глобализации называют переходом к «обществу знания». В межкультурных взаимоотношениях возникает новая ситуация. Из самого факта развития «общества знания» не вытекает необходимости подавления или вытеснения существующих культур с их различиями [1, с.202]. В современном мире граница между «нашим» и «не-нашим», принципиально важная в прошлом, всё более размывается. Другой проблемой, порождённой современными технологиями, является возрастание риска для жизни. Общество риска есть оборотная сторона той самой медали, на лицевой стороне которой помещены слова об обществе знания. На ос-

нове современного научного знания вырабатываются технологии, трансформирующие сложившийся социальный и природный порядок [1, с. 184].

Человеческая цивилизация - «хранилище» всех культур выступает как сложная взаимосвязанная система. Процесс социализации человека происходит на основе целостного восприятия всех составляющих культуры. К тенденциям, формирующим систему современного образования, в числе прочих следует отнести общественные и социальные связи, изменение духовных ценностей. Исследуя религиозную культуру, как источник содержания образовательного процесса, следует выделить в ней целый пласт компонентов. К ним относятся: история религий, священные тексты, писания, символика, религиозная литература, религиозная мораль, религиозное искусство, религиозный календарь, праздники, традиции, обычаи, обряды, религиозное образование. Особенностью религиозной культуры является её целостность. В системе государственного образования религия раскрывается в знаниях таких элементов как религиозная музыка, история, литература, поэзия, архитектура, изобразительное искусство и т.д.

Национально-региональный компонент в содержании образования рассматривает религиозную культуру как самобытный элемент национальной культуры. В трудах учёных отмечается, что важным аспектом этнической идентичности является религиозность. Религиозная культура многих народов может иметь общие признаки, характерные для культуры вообще, так и свои специфические особенности, которые могут быть характерны только для конкретной религии (буддизм, христианство, ислам и др.).

Известно, что в течение многих веков во многих странах религиозное образование являлось единственной системой воспитания, обучения, имеющей конкретные цели, методы и результаты. Цель религиозного воспитания – нравственное совершенство человека на основе веры. Содержанием выступает религиозная культура, в которую включена культовая, обрядовая деятельность, основы верования. Религиозный образ жизни всегда играет важную роль в воспитании подрастающего поколения. Родители, взрослые, всё окружение стремились сохранить традиции, обычаи, почитая нравственные нормы, предписания верования. Таким образом, религиозная культура представляет собой систему, состоящую из исторических, социальных, педагогических, психологических и этнокультурологических компонентов.

В состав религиозной культуры входят художественное творчество, представленное религиозной живописью, зодчеством, музыкой, литературой, публицистикой; мораль, выражаемая в религиозных нравоучениях; философско-политическая мысль, излагаемая в религиозной философии и научно-просветительская деятельность в религиозных учебных заведениях и библиотеках.

Создание условий для гармоничного сочетания веры и рационального знания – одна из насущных проблем современной культуры. Свобода, взаимное признание, моральные ценности невозможны без рациональности, а рациональность немислима без них. Без рациональной рефлексии, без критического обсуждения ценностных и когнитивных представлений культура и человек не имеют будущего [3, с.37,68]. В обществе знания, в которое вступают сегодня все развитые страны, производство, распространение и использование знаний начинает определять все социальные и экономические процессы. Инновационные технологии (нано-, био-, конвергирующие) начинают создавать новую жизненную среду людей. В этой связи ставятся под вопрос многие привычные способы ориентации в мире. Традиционные человеческие ценности также оказываются под угрозой. Под влиянием науки и техники происходит «взламывание» ценностей культуры [3, с. 20].

Людям нового тысячелетия необходимо осознавать, что происходит, когда слишком полагаются на внешние достижения науки. По мере того, как снижается влияние религии, растёт неуверенность относительного того как вести себя в жизни. Многие думая, что наука «опровергла» религию, считают, что мораль является делом личного предпочтения. Заменяя в массовом сознании религию в качестве первоисточника знания, наука сама становится похожей на новую религию. Здесь возникает сходная опасность возникновения у некоторых её сторонников слепой веры в её принципы непогрешимости, следовательно, и нетерпимости к альтернативным взглядам [1, с.19-20]. Фетишистское преклонение перед наукой в некотором смысле тоже может быть темой отдельного исследования.

В современном мире образование представляет собой один из наилучших видов орудия в поисках более спокойного мира. Для жизни в этом мире людям требуется система ориентиров, получаемых по каналам образования и воспитания, находящихся под контролем науки. Образование – нечто гораздо большее, нежели просто передача знаний и умений, благодаря которым достигаются кон-

кретные ограниченные цели. Для пробуждения в юном человеке понимания важности человеческих отношений необходимо говорить о взаимозависимых связях людей всей планеты. В понимании морали важно отойти от приоритета эгоистических концепций, важно увидеть мораль в её жизненности, то есть в реальности человеческих отношений (Р. Г. Апросян).

Актуализация знаний с ценностями религиозной культуры есть база для последующего формирования новых знаний и способов действия в данной области. Учебный материал с элементами религиозной культуры, по мнению учителей-практиков, представляет сложность в плане методического построения занятия [5, с.197]. Недостаточная методическая подготовка и слабая внедряемость новых методов и технологий обучения в учебный процесс являются главной причиной неэффективности. Целесообразно выбирать, например, методы проблемно-развивающего обучения с целью более осмысленного овладения знаниями. Одним из приёмов вышеназванного метода является «наглядная основа». В нём используются разнообразные элементы религиозной культуры в процессе обучения. Например, на предметах по изобразительному искусству тема «Иконопись» может быть представлена изображениями первых русских икон, работами выдающихся русских иконописцев Феофана Грека, Андрея Рублёва, Даниила Черного. Изучая композицию, следует рассмотреть вопросы смыслового содержания, назначения икон.

Применение методов сравнительного, сопоставительного анализа элементов религиозной культуры также являются необходимыми. Так, например, изучая ту же тему «Иконопись» можно сравнить с буддийской традицией тханкописи – изображения Будды, Бодхисаттв и различных божеств-хранителей веры. Изучая изобразительное искусство буддийской культуры в Центральной Азии – Монголии, Бурятии, Туве, непременно следует изучить произведения выдающегося мастера Дзанабазара. Студенты учатся сопоставлять, анализировать, выявлять общие и специфические особенности элементов религиозной культуры разных народов, разных конфессий.

Изучение ценностей духовной культуры предполагает актуализацию междисциплинарных взаимосвязей знания. Культурологический, историко-краеведческий, литературоведческий материал взаимодополняют друг друга. Для передачи, трансляции духовных ценностей религиозной культуры необходимо иметь наглядный ма-

териал: научную, религиозную литературу, учебники, фотоальбомы, слайды, видеофильмы, религиозные календари, атрибуты, реликвии.

В Тувинском государственном университете в ноябре 2012 года был открыт Центр буддологии и тибетологии. Открытию научно-образовательного центра предшествовало присуждение Его Святейшеству Далай-ламе XIV Тензину Гьятцо звания Почётного профессора Тувинского государственного университета (22 декабря 2011). Это стало для нашего университета чрезвычайно важным событием.

С возрождением буддизма в Туве произошли большие изменения. Появилось много фактов, достоверных данных из рассекреченных архивных документов, имеющих отношение к периоду репрессий и гонений. За этот период произошла трансформация в общественном сознании народа, которая привела к возрастанию роли религии во всех сферах жизни, а также наметилась тенденция сближения науки и религии. Всё это в совокупности позволяет совершенно по иному оценить значение буддизма в истории и жизни тувинского народа.

Среди первых исследований постсоветского периода, затрагивающих сложный многоступенчатый процесс формирования религиозной традиции в Туве, следует назвать работу О.М.Хомушку «Религия в истории культуры тувинцев» [6], а также монографии М.В. Монгуш «Ламаизм в Туве», «История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в.) [4,4а]. Исследования посвящены истории проникновения буддизма на территорию Тувы. В них освещаются социально-экономическая, политическая и конфессиональная ситуации накануне народной революции 1921 года, положение и роль буддийских монастырей, система буддийской администрации, взаимоотношения государства и сангхи, роль буддизма в жизни тувинцев, отношение к религии в советское и постсоветское время. [4а, с.8] Национальное своеобразие тувинского буддизма является в настоящее время предметом исследования для историков, религиоведов, культурологов, специалистов в области языкознания.

В программе деятельности и развития Центра буддологии и тибетологии ТувГУ установлены приоритетные темы исследований по основам буддийской религиозной культуры, позволяющей осуществлять диалог буддийской теории познания, логики и феноме-

нологии с современной западной философией и наукой. Актуализируется изучение влияния в историческом прошлом и в современности идей буддизма на развитие духовно-нравственной, образовательной культуры в Туве. В силу исторических событий и социально-политических процессов буддологические исследования в Республике Тыва находятся на стадии становления и развития.

В рамках международного сотрудничества в течение 2013 года состоялись встречи, лекции в Тувинском государственном университете с представителями буддийского духовенства, с ведущими специалистами мирового уровня в области буддологии. С дружественным просветительским визитом прибыл из г.Дхарамсала (Индия) Директор Библиотеки тибетских трудов и архивов Досточтимый геше Лхакдор. Также в течение года со дня открытия Центра буддологии и тибетологии состоялись встречи с доктором медицины Досточтимым Барри Керзиным, сотрудником Массачусетского технологического университета Тензином Приядарши, с известным американским буддологом, профессором Робертом Турманом.

В результате состоявшихся встреч были установлены долгосрочные контакты для совместных исследовательских проектов, определены направления развития, приняты меры по осуществлению первых шагов. В частности, на основе двустороннего договора с директором БТТиА Досточтимым геше Лхакдором и ректором ТувГУ доктором биологических наук, профессором С.О. Ондаром было подписано соглашение об отправке на полугодовую стажировку в Библиотеку тибетских трудов и архивов (г.Дхарамсала, Индия) четырёх студентов Тувинского государственного университета. Студенты, готовясь к поездке, посещали занятия по тибетскому и английскому языкам, а также по истории буддизма. В долгосрочных планах обучения предполагается подготовка будущих специалистов в области буддологических исследований и тибетологии из числа студентов ТувГУ.

Подводя итоги, следует подчеркнуть, что ценности духовной культуры в контексте образования формируют внутреннюю духовную культуру человека, позволяя расширить горизонт познания, развить толерантность и ответственность. Студентам необходимо прививать умение общаться с людьми, имеющими иную систему ценностей. Знание духовных ценностей родной культуры позволяет с уважением и пониманием относиться к ценностям иной культуры, позволяет проявлять терпимость, устремлённость к пониманию.

Образование является основным компонентом системы ценностей, в котором идёт формирование аксиологических концепций, существующих в мировом сообществе.

В заключении хотелось бы вспомнить работу Х. Ортеги-и-Гассета «Миссия университета», написанную им в 1930 году. Ортега показал, что к своей стране следует относиться как к земле, на которой будут жить наши дети: «Чтобы знать, какой наша страна должна быть завтра, мы должны определить, какой она уже была, и прежде всего, выявить недостатки её прошлого. Истинный патриотизм состоит в критике земли наших отцов и создании земли наших детей». По мнению Ортеги, цель университета состоит в обеспечении условия здорового синтеза и систематизации знаний, идей, интегрирования усилия интеллектуально подготовленных людей для осмысления и выражения, стоящих перед мировым сообществом, основных гуманистических задач. [8, с.38-40]. Хотя эти слова были произнесены уже достаточно давно, но актуальны и по сей день.

Литература

1. Далай-лама XIV Тэнзин Гьяцо. Этика для нового тысячелетия. - СПб., 2005.
2. Диденко О. Н. Об университетском воспитании // Наука. Философия. Общество: материалы V Российского философского конгресса. – Новосибирск: Параллель, 2009. - Т. 3.
3. Лекторский В. А. Философия, познание, культура. – М.: Канон+, 2012.
4. Монгуш М. В. Ламаизм в Туве. – Кызыл, 1992; Ее же. История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в.) – Новосибирск: Наука, 2001.
5. Харисова Л. А. Религиозная культура в содержании образования. – М.: Просвещение, 2002.
6. Хомушку О. М. Религия в истории культуры тувинцев. – М., 1989.
7. Шаварский З. Моральная неуверенность и проблемы преподавания этики // Постигая добро: сборник статей к 60-летию Рубена Грантовича Апресяна. – М.: Альфа-М, 2013.
8. Цит. по кн.: Ляхович Е. С., Ревушкин А. С. Университеты в истории и культуре дореволюционной России. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998.

**Проблемы изучения философии в буддизме:
период «постклассицизма» в развитии буддийской
мыслительной традиции**

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований («Реалии буддийской книжности: между философией и ритуалом»), проект № 14-03-00379.

Проблема определения специфики буддийской школьной философии Центральной Азии в первую очередь связана с вопросом: что из себя представляет философия в рамках буддизма? Это довольно сложный вопрос, вызывающий до сих пор самые разнообразные дискуссии. Обращение к бесспорным историческим фактам дает возможность для начала утверждать, что буддийская мысль возникла и получила свое развитие в эпоху древности и раннего средневековья как составляющая более общей – южноазиатской, индийской. Еще один факт говорит нам о том, что индийская мысль, как и индийская культура в целом, отличается прежде всего своей генетической автономностью от средиземноморского культурно-цивилизационного очага. Иными словами, индийская мыслительная традиция возникает и проходит высшие точки своего развития вне воздействия достижений греческой мысли и даже сам термин «философия» не имеет в древней и средневековой Индии прямого аналога.

Будучи генетически автономной, буддийская философская мысль как часть индийской не может рассматриваться нами как прямая аналогия европейской философской традиции. Здесь требуется современный типологический подход, отталкивающийся от идеи: разность в генезисе, единство в типологии. Иначе индо-буддийская культура на определенном этапе своего развития создает типологический аналог европейской – философия, но с определенной историко-культурной спецификой. Задача заключается в корректном выделении этой типологической специфики.

Сложность данного выделения связана не только с нашим собственным правильным пониманием специфики философии, но и с масштабностью исследуемого явления. Буддийская мысль охваты-

вает огромный период истории – двадцать пять веков, связана с культурой мышления практически половины населения земного шара. Буддизм в рамках любой своей традиции представляется сложной комплексной системой, несводимой исключительно к одному предмету. Отталкиваясь от буддийских источников, мы можем без преувеличения сказать, что на самых ранних этапах своего генезиса, буддизм стал развивать как основной компонент своих систем логико-дискурсивное мышление и систематическую рефлексию по данному предмету. Этот компонент системы, определяемый рядом философских признаков: логико-эпистемологическим аппаратом, наработанной терминологией метаязыка, устойчивой традицией рефлексии на гносеологический, онтологический, лингвистический и сотерологический вопросы, стал объектом пристального внимания европейских ученых относительно недавно. Необходимо отметить, что впервые в мировой практике закономерности формирования буддийской философской традиции в вышеуказанном ключе сделались специальным предметом изучения исключительно благодаря усилиям крупнейших представителей российской историко-философской школы в буддологии – Ф. И. Щербатского и О. О. Розенберга, работавших в первой трети XX в.

Чтобы выяснить особенности нашего исследования, прежде всего в его методологическом аспекте, необходимо обратиться к наиболее значимым достижениям в этой области как отечественных, так и зарубежных ученых. В первую очередь мы обратимся к наследию Ф. И. Щербатского. Заслуга академика Щербатского заключалась в том, что он, применив методологию русского академического неокантианства, установил четкие критерии для выявления философской проблемы в буддизме. Задавшись целью найти в буддийской мысли соответствующие неокантианскому подходу формы критической рефлексии на проблему познания, он обнаруживает искомое в теории источников истинного знания [Pramānavāda]. Для нашего исследования немаловажен и факт того, что в своих многочисленных работах Щербатский заложил методологические основы историко-философского подхода к изучению философии в буддизме. Именно он, выделив в индийской мысли теорию «источников истинного знания» – праманавада [санскр. pramanavada; тиб. tshad ma rig pa], указал на необходимость сопоставительного анализа логико-эпистемологических проблематик буддийских и брахманистских мыслительных традиций как основы для историко-фи-

лософского исследования [12]. Также он создал свою интерпретацию периодов развития буддийской философии. Такая стратегия исследования вполне соответствует научно-историческому принципу анализа явлений духовной культуры нестатично и изолированно, а в их диахронном развитии и богатстве синхронных системно-генетических связей. Все это для научной буддологии на том историческом этапе было весьма прогрессивным шагом. Однако необходимо заметить, что Щербатской благодаря выделению теории «прамана» в известной степени абсолютизировал автономию философского предмета от религиозной доктрины. Согласно воззрениям Щербатского, философствующий субъект в буддизме обретает известную религиозную индифферентность. Данная точка зрения едва ли может быть принята сегодня, когда уже однозначно выявлен факт религиозной обусловленности буддийской мысли. Религиозное противостояние буддийских школ и направлений с одной стороны, и брахманистских религиозно-философских систем, с другой, зачастую приобретал с течением времени весьма автономный характер, особенно в области онтопсихологии, лингвофилософии, логики и др. Современным исследователям за чисто теоретико-философской проблематикой дисциплинарных споров иногда трудно увидеть изначальную идеологическую напряженность противостояния, но, тем не менее, она всегда присутствует и сами адепты религиозно-философских систем хорошо это осознают.

Другой известный отечественный буддолог О. О. Розенберг, предлагая отталкиваться от буддийских этнографических и культурологических реалий, впервые выдвинул мысль об аналитическом выделении функционально различных уровней в буддизме [3]. Занимаясь изучением современных ему буддийских монастырей Японии, он пришел к выводу, что если отталкиваться от специфики жанрового различия буддийской текстуры и роли монастырей в формировании буддийского философского знания, то необходимо выделять в буддизме различные несводимые один к другому уровни функционирования, такие как религиозная доктрина, традиционная психотехника и собственно философия. Согласно его концепции, рассмотрение религиозных систем должно быть аналитическим, в отношении буддизма это позволяет не путать философию с доктриной, как писал Розенберг, что имеет важнейшее значение для изучения буддийской философии. Что касается отношений между вышеперечисленными уровнями, то, несмотря на то что они взаимо-

обуславливают друг друга, тем не менее, их функционирование достаточно автономно. Одно из открытий Розенберга заключалось в том, что в буддизме уровень философии, и что особенно важно, соответствующих трактатов определяет смысловое поле всего буддийского знания, т.е. ни буддийская доктрина, ни смысл и сущность психотехнической практики в буддизме не могут быть осмыслены в адекватной теоретической форме без обращения к традиционным философским работам. Как утверждал Розенберг, чтобы правильно понимать доктринальные тексты – сутры [sutra; mdo], необходимо обращаться к систематическим философским трактатам – шастрам [sastra; bstan bcos], поскольку именно они и представляют собой смысловой центр буддизма [3, с.43-44].

Открытие Розенберга имело решающий методологический характер. До Розенберга специфика буддийского философского мышления ускользала от исследователей именно потому, что они пытались извлекать философию не из логико-дискурсивных трактатов, которые оставались малопонятными ввиду их высокой терминологичности и недоступности для сугубо филологических методов, а из литературы сутр (бесед и поучений Будды). Благодаря вкладу Розенберга и критике филологических методов изучения философских памятников буддизма, предпринятой Щербатским, изучение буддийских систематических трактатов сделалось основным источником для исследователей буддийской философии.

Что касается современности, то в середине 80-х гг. прошлого столетия в отечественном востоковедении появился довольно перспективный подход к историко-философскому изучению буддизма. Петербургские буддологи В.И.Рудой и Е. П. Островская, опираясь на всемирно признанные достижения Щербатского и Розенберга, а также развивая идеи структурализма и герменевтики, выдвинули оригинальный научный метод реконструкции буддийских философских концепций, отражающий их внутреннюю специфику [4]. Этот метод, который получил наименование «структурный полиморфизм», был призван одновременно служить двум аспектам историко-философского исследования: во-первых, аналитическому, во-вторых – синтетическому. Считая анализ важнейшей частью научного исследования, авторы ради определения специфики философского мышления в буддизме делают особый упор на синтез. Сущность выдвинутого ими синтетического подхода состоит в следующем. Актуальное функционирование школ и направлений буддизма

осуществляется одновременно на трех уровнях: уровне религиозной доктрины, уровне монашеской дисциплины и йогической практики и уровне философского дискурса, иначе, историческое развертывание каждой конкретной буддийской мировоззренческой системы происходит в рамках полиморфизма. Специфику философского уровня в буддизме, авторы видят в том, что именно он и связанный с ним буддийский логико-дискурсивный текст выступают синтетическим описанием буддийского структурного полиморфизма, т.е. описанием того, как различные функциональные уровни буддизма обретают свое совокупное выражение в категориальном аппарате конкретных школ. Поэтому целью историко-философского исследования становится разбор буддийского систематического, т.е. философского, текста таким образом, чтобы можно было выделить в нем понятийно-терминологические корреляты двух других уровней, с дальнейшей демонстрацией замкнутости всей системы на самое себя. Предполагается, что путем структурного вычленения концепций-понятий, интерпретирующих нефилософские уровни, может быть реконструирована вся синхронная версия системы. Другими словами, философия в буддийской религиозно-философской системе является структурообразующим началом, отвечающим за смысловые системные связи всей идеологии на всех ее уровнях.

Следует подчеркнуть, научное видение того факта, что логико-дискурсивный уровень в буддизме с необходимостью рассматривается с позиции синтеза, не только анализа (ему авторы придают не меньшее значение), дает дополнительные возможности исследователю, с одной стороны, не нарушать в работах целостности буддийского сознания, которое имеет отражение в философских концепциях, с другой – соблюдать дистанцию с объектом изучения с перспективой историко-философской рефлексии. Сложность же идеи, на наш взгляд, заключается в вопросе, насколько полиморфизм, как концептуальный спецификатор буддийской религиозно-философской системы, проникает в действительное положение дел. Поэтому в задачу авторов входило не только создание универсального научного метода, который бы позволил правильно толковать множество внутрисистемных связей в буддизме, но и прежде всего наглядно продемонстрировать тот факт, что полиморфизм как базовая синтезирующая характеристика реально присутствует в объекте исследования. Это было сделано на основе перевода работы выдающегося

индийского ученого [«второго Будды»] Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» [Abhidharmakosa].

Другой современный отечественный автор В. К. Шохин, исходя из неопозитивистских идей, выдвинул для научного изучения индийской философии свою методологическую концепцию [6]. Автор считает, что для строгого выделения философской составляющей индийской мысли необходимо делать упор на то, «как» изучается предмет в сочинениях, иначе, на то, каков уровень интеллектуальных технологий изучаемой культуры. Запутанность в исследованиях относительно индийской философии, согласно его точке зрения, появляется тогда, когда не могут быть определены четкие научные границы между философией и протофилософией, между систематическим мышлением и мифолого-аллегорическим. Философия появляется в индийской культуре на конкретном этапе общего теоретического развития, когда образуются первоначальные знания в области: грамматики, поэтики, логики и диалектики. Именно благодаря развитию этих наук возникает иной уровень изложения мысли – систематический текст (шастра), который может быть типологически соотнесен с европейской философией.

С нашей точки зрения, такой строгий формальный критерий выделения философского аспекта среди разнообразных явлений индийской мыслительной традиции в некоторой степени вынужденный. Как неоднократно подчеркивает сам автор, его методология поможет избавиться в изучении индийской философии, во-первых, от европоцентризма, когда, не сомневаясь, отрицают существование философии в индийской цивилизации, во-вторых, от местного романтизма, когда благодаря желанию найти особую философию довольно невнятно обращаются с ее определением.

Среди современных представителей зарубежной буддологии, чьи идеи имеют определенное влияние на методологический инструментарий данного исследования, в первую очередь обращают на себя внимание работы известнейшего западного буддолога Сэйфорта Рюегга [Seyfort Ruegg]. Он в ряде своих сочинений рассматривает текущие проблемы изучения буддийской философии [13, 14]. Согласно его точке зрения, благодаря «лингвистическому повороту» в современной философии наше время в отличие от предыдущих периодов является наиболее благоприятным в деле изучения буддийской философии. С.Рюегг противопоставляет два современных исследовательских подхода: первый получает наименование «emic», второй – «etic».

Первый подход требует от исследователя определять философские категории с помощью структурального анализа, демонстрируя, как терминологический аппарат функционировал «исключительно» внутри традиции, используя собственные буддийские интеллектуальные механизмы. Второй подход позволяет просматривать буддийскую мысль извне – с позиции европейской традиции. Автор отдает предпочтение первому подходу, не отрицая полностью второй.

Наш собственный метод историко-философского анализа, опираясь на наследие предыдущих разработок, стремится обнаружить индивидуальный путь, который бы в наибольшей степени удовлетворял специфике предмета и объекта исследования. В рамках данной статьи школьная философия буддизма рассматривается как сложное комплексное явление внутри исторического развития буддийской мысли. Она формируется благодаря множеству аспектов, в первую очередь историко-философских и религиозных, во-вторых, социальных, в-третьих, логико-эпистемологических.

Первое. По причине того, что процессу созданию школьного типа философии с необходимостью предшествует целая эпоха интеллектуального развития, следует исследовать буддийскую школьную мысль согласно периодам исторического времени, т.е. в рамках ее диахронии. В отношении периодизации: история движения философской мысли на Южно-Азиатском субконтиненте такова, что традиционная европейская периодизация по стадиям Античность – Средние века – Возрождение – Новое время к генезису буддийской философии едва ли применима. Индийская мысль обладает собственными оригинальными периодами развития и поясняющими их категориями, например: ведийский, поздневедийский, шраманский, раннекушанский [6]. Несмотря на то, что логико-дискурсивный уровень буддизма можно рассматривать и в рамках вышеуказанных стадий истории индийского осмысления, мы, сообразуясь со спецификой рассмотрения истории буддийской философии и отталкиваясь от предмета нашего исследования, предлагаем следующую схему. Эта схема, сознательно упрощенная, состоит из трех периодов. Первый – доклассический [от возникновения буддизма до появления первых систематических комментариев – шастр (приблизительно с II вв. до н.э. по II вв.н.э.)]. Второй – классический [от деятельности Асанги (Asanga), Васубандху (Vasubandhu) и их ближайших предшественников до работ Дигнаги (Dignaga), Дхармакирти (Dharmakirti) (приблизительно с III в.н.э. по VII в.н.э.)]. Тре-

тий – постклассический [от появления школ Сватантрика-Мадхьямика (Svatantrika-Madhyamika; rang rgyud pa) и Прасангика-Мадхьямика (Prasangika-Madhyamika; thal 'gyur ba) до великого реформатора Цзонкавы (Tsong ka pa, 1357-1419) и его последователей (приблизительно с VII – X вв. по XV – XVIII вв.)].

С позиции полиморфизма начало доклассического периода характеризуется процессом формирования идей и текстов религиозно-доктринального и психосоматического уровней, начинающихся с собраний поучений самого Будды и монашеских кодексов. Можно предположить, что в конце этого периода начинают появляться и первые буддийские систематические труды. Буддисты не могли свои самые первые опыты по систематизации и анализу своего сакрального знания произвести раньше, чем ортодоксальные религиозно-философские направления даршаны [9]. Вероятней всего, процесс происходил практически одновременно среди ортодоксально верующих [astika] и неортодоксально верующих [nastika]. Это подтверждает и общий уровень знания в области грамматики, логики, поэтики и аргументации, который предшествовал данной работе по систематизации и анализу.

Начало развития трех из четырех основных религиозно-философских систем буддизма – Вайбхашика [Vaibhashika], Саутрантика [Sautrantika] и Мадхьямика [Madhyamika] – связано с этим временем. Предполагается, что с точки зрения истории философии данный период объединяет предфилософию и начало философии буддизма.

Что касается второго периода, то, называя его «классическим», мы подразумеваем, что в этот период буддийская философия достигает своего расцвета, пишутся базовые тексты логико-дискурсивного уровня, определяется философско-терминологический аппарат, полностью завершается оформление четырех основных религиозно-философских школ буддизма – три вышеперечисленные и Йогачара [Yogacara], появляется собственная логико-эпистемологическая традиция. Центральную роль в философии буддизма этого периода занимают трактаты, относящиеся к праджня-парамите, мадхьямике, абхидхарме и прамана. С точки зрения философских технологий именно в этот период буддисты осваивают и развивают сложнейшие методы систематизации, анализа, логико-диалектического изучения знания. Как писал академик Ф.И. Щербатской, рассматривая приблизительно это же время: «Этот период дальней-

шего развития буддизма совпал с золотым веком индийской цивилизации, когда большая часть страны была объединена в условиях процветающего правления династии Гуптов. Бурно развивались искусства и науки, и в их возрождении буддисты сыграли выдающуюся роль» [7, с.64]. Буддисты благодаря поддержке царствующих особ занимают ведущее положение в индийском обществе и окончательно отходят от роли нигилистов и маргиналов, становясь лидерами индийской культуры во всех ее областях – от прикладных искусств до тантры [tantra]. В области философии они начинают развивать изначально несвойственные им теории, например: источники истинного знания [Pramana], Сокровищница-Сознание [Alaya-Vijnana].

Следующий этап развития буддийской философии мы назвали постклассическим, тем самым сделали попытку отразить изменение глубинной структуры мышления – «эпистемы» той эпохи, которая последовала за периодом индо-буддийской классики. Одним из основных критериев изменения периодов являются свидетельства современников, которые зачастую рассматривают перемены как «упадок». Так уже Дхармакирти [600–660 гг.н.э.] – автор, чьим именем мы завершаем классический период, рассматривает свое время как закат буддийской мысли. Он часто начинает и заканчивает свои произведения сетованиями, что глубина мудрых рассуждений не может быть воспринята последующими поколениями. Через пять столетий другой великий логик Сакья-пандит Гунга Джалцана [Kun dga' rGyal mtshan dpal bzang po (1182–1251 гг.н.э.)] в точности повторяет эти мысли. Рассматривая интеллектуальные события с позиции определенной исторической дистанции, мы не можем охарактеризовать данный период как период «упадка», растянувшегося на столетия. Мысль перешла в другую историко-философскую эпоху, которая обладает своей собственной спецификой. Осмысление этой специфики особенно важно для нашего исследования, так как рассматриваемая в работе школьная форма буддийского философствования развивалась и была результатом развития философской мысли данной эпохи.

Хочется подчеркнуть, что выделяемый период объединяет как индийский, так и тибето-монгольский буддизм. Это объясняется тем фактом, что постклассическая парадигма философского генезиса была единой на всем промежутке и не зависела от этнического разделения. Такие авторы, как Нагарджуна [Nagarjuna], Арьядева

[Aryadeva], Асанга [Asanga], Васубандху [Vasubandhu], Дигнага [Dignaga] и Дхармакирти [Dharmakirti], фактически канонизируются в виде законодателей философского рассуждения, а их «комментарии» – шастры – окончательно закрепляются в качестве классических. Особенностью же систематической философской литературы постклассического периода являются образцовые субкомментарии, такие, которые уже не занимаются расширением предмета философствования, а служат его объединению, логико-дискурсивной фиксации и рассмотрению различных рефлексий на предметные следствия. Необходимо добавить, что некоторые выдающиеся субкомментарии либо по своей логико-дискурсивной сложности, либо по универсальности, либо по объему не уступали своим комментируемым текстам, а зачастую их превосходили. Особую роль получают многочисленные переводы, справочники, компендиумы и учебники, в этой области достигаются величайшие достижения. Как видим, нельзя за всем этим усматривать упадок логико-дискурсивного уровня, произошло изменение форм философского размышления – буддийская философия становится сугубо школьной.

Существует ли в наше время необходимость обосновывать философское значение школьной философии? Ученые-схоласты периода, не отвлекаясь на нахождение нового предмета философствования, занимаются изучением тончайших нюансов постижения «старого». Осуществляется скрупулезная попытка проанализировать, каким образом было достигнуто «буддийское Учение» предшественниками. Между производительной мощью «классики» и изысканной вторичностью «постклассики» дистанция существенная. Может быть вследствие всего этого основными предметами философской рефлексии становятся пути освобождения и единство Реальности с познанием, определяемое с помощью практики опровержений Прасанга. Мы делаем предположение, что в рамках первого предмета особый научный интерес вызывает литература праджня-парамиты, поскольку на нее делается содержательный упор буддийской философии данного периода. Хочется отметить, что именно в это время буддисты сталкиваются с проблемой политекстуальности собственной философской литературы, и ради сохранения единства смысла они должны были пытаться все множество равных по значению трактатов просматривать сквозь призму некоторых избранных. Предположение, что ученые-схоласты чаще всего отталкиваются от текстов праджня-парамиты, исходит из факта, что

в постклассический период центральное место занимают идеи стадильности пути и мгновенного прохождения.

В области систематизации категориального аппарата в данный период происходят существенные изменения. Мы считаем, что основным достижением ученых-схоластов постклассического буддизма является создание полного единства категориального универсума на основе системной вертикали. Формируется объединяющая все области буддийского знания категориальная иерархия [1, 10] Это дает возможность широкому распространению и диктату логики и буддийской универсальности.

Также в «постклассической» буддийской философии происходит бурное развитие символизма, основанного как на индийских, так и на тибетских мифологемах и философиях. Символизм философского выражения отталкивается от ситуации, подразумевающей недоступность абсолютных предметов, например «Сущности состояния Будды» [tathagatagarbha, de bzhin gshegs pa'i snying po], его мистичность и скрытость. Вот почему широко распространены технологии знакового познания, требующего ради достижения инсайт-значений «полностью скрытых явлений» [atyantaparok•a; shin tu lkog gyur] дополнительного посвящения от Учителя или собственного индивидуального озарения. В таких ситуациях подразумевается, что даже сугубо логико-дискурсивное действие, например вывод, с необходимостью принадлежит двум смысловым плоскостям – обычному, не связываемого с Абсолютом, и символическому, с проглядывающим Абсолютом.

Еще одна особенность развития философии в этот период связана с ее стремлением к синкретизму предшествующих религиозно-философских систем. Во-первых, философские противоречия классических буддийских произведений отодвигаются на второй план, на первый план выдвигается проблема логико-дискурсивного обоснования отсутствия данных противоречий. Философско-теоретическое объяснение этой непротиворечивости использует идеи: инклюзивизма, двух истин – относительной и абсолютной, иерархии буддийских концепций, зависящей от способностей адепта: низких, средних, высоких. Во-вторых, существует взаимопроникновение идей, принадлежащих разным буддийским философским направлениям. Существует явно обозначенный философский синкретизм школ Саутрантика, Йогачара и Мадхьямика в рамках традиции Сватантрика-Мадхьямика, но существует и неявный между школами Сватантрика- Мадхьямика и Прасангика-Мадхьямика. Предполага-

ется, что это происходило в результате стремления соединить логический рационализм теории праманы и изначальные религиозные принципы. Буддийским ученым в рамках философского синкретизма это удавалось успешно осуществлять. Логика и мистика уравнивались по их значению.

Второе. В конце рассмотрения специфики постклассического периода буддийской философии необходимо указать на важность социальных условий в формировании исторического явления «школьное». Возможно, это условие объясняет все особенное в развитии мысли данного периода, а именно тот исторический факт, что буддизм постклассицизма теряет возможность открытого межконфессионального интеллектуального диалога с традиционными философскими противниками – брахманистами. Постклассицизм – это время, когда буддизм вытесняется из Индии, когда интеллектуальная работа буддийских ученых Тибета и Монголии в основном направлена на сохранение и углубление индо-буддийского философского наследия. Буддийская философская мысль замыкается «на себя». Современный антропологизм не позволяет оценивать историческое явление в дихотомии отрицательного и положительного, обращение философского развития внутрь себя – это только историко-культурологический факт, порождающий школьное философствование. В результате подчеркивается, что все постклассическое развитие буддизма, как теоретическое, так и социальное, стало исторической основой для формирования буддийской школьной философии Центральной Азии.

Школьная философия немислима вне рамок тех социальных институтов, в которых она формировалась. Говоря о социальных условиях, способствовавших возникновению школьной философии в буддизме, необходимо в первую очередь указать на тот факт, что она возникла в среде монашества, в замкнутой системе мощного монастырского образования. Эта система базировалась на монашеском стремлении к буддийской универсальности как в понимании мира, так и в организации социальных институтов по накоплению и трансляции теоретического знания.

Для нашего исследования особое значение имеет проблема различия между индийскими образовательными монастырями и тибето-монгольскими. Предполагается, что именно в Центральной Азии буддийская школьная система получила свою особую завершенность. Основное отличие заключается в том, что традиционная

индо-буддийская культура передачи знания была авторско-комментаторской, в Центральной Азии впервые появляются элементы безличностной, универсально-школьной системы. Все, что связано с понятиями Школа и образовательная универсальность, в тибето-монгольских монастырях имело место: учебные программы и методики, система ученых степеней и их защиты, стандартный набор учебной литературы и предметов.

Также существует ряд политических и культурных факторов, которые подлежат серьезному анализу. На примере Тибета можно увидеть, что между возрастающей универсализацией буддийского знания и возвышением политического влияния монастырей существует определенная связь. В XV в. монастыри-университеты традиции Гелук-па [dGe lugs pa] становятся одновременно фундаментом политической системы Тибета и универсальной системы буддийского образования. Монашеская политическая власть и развитая схоластика имеют неразрывную связь. Другой фактор связан с историческим событием. На определенном этапе своего становления тибетская школьная система перестает быть исключительно национальной. С XVI–XVII вв. она начинает бурно развиваться среди монгольских народов. До сих пор в науке уделяется мало внимания созданию в XVIII–XIX вв. уникальной тибето-монгольской системы знания. Это единство центральноазиатских культур в рамках общей школьной системы знания было мощным фактором дальнейшего ее развития. Например, среди множества аспектов этого фактора, существует такой, который связан с современной проблемой технологических революций в области хранения и передачи информации. На рубеже XIII–XIV вв. благодаря монголо-тибето-китайскому взаимодействию появляются первые тибетоязычные печатные издания [15].

Чтобы продолжить рассмотрение других социальных аспектов генезиса школьной философии в буддизме, необходимо ответить на вопрос, в рамках каких еще социо-интеллектуальных институтов развивалась буддийская логико-эпистемологическая мысль, какое отражение эти институты получили в теории познания, как они повлияли на содержательный аспект логического предмета.

Отвечая на первый из поставленных вопросов, необходимо отметить, что для нашего исследования немаловажную роль играет тот факт, что традиционно философия в буддизме развивалась внутри закрытой диспутальной практики. Какова общая схема взаимоотношения института школьного диспута и развития философии в

буддийской культуре? Предполагается, что в буддийских сообществах на определенном этапе развития возникает несколько независимых, обладающих религиозной спецификой, интерпретаций базовых категорий буддийской культуры. Эти интерпретации образуют идеологические системы, которые внутри себя замкнуты и скреплены сакрализацией авторитетов. Особенность буддийской культуры выражается в том, что взаимодействие этих идеологических систем (представлять их мог зачастую один человек) традиционно происходит не в рамках физического противоборства, т.е. войны, а в рамках института публичного диспутирования. Причиной этому может служить как традиционно высокий статус института спора в индийском обществе, так и внутренняя специфика учений. Внутри диспута, определяемого идеологическим противостоянием, с необходимостью возникает ряд логико-дискурсивных проблем, требующих от противников теоретической рефлексии на собственную идеологическую систему. В результате создается и система философских взглядов у противоборствующих сторон, и философский предмет спора, который настолько автономен в своем генезисе от породивших его идеологических систем, что дает возможность некоторым ученым говорить об его абсолютной автономии. На наш же взгляд, отношение между предметом философского диспута и идеологическим ядром в рамках диспутального взаимодействия религиозных систем адекватно характеризуется с помощью культурологических понятий – маргинальное и центр, со всеми вытекающими значениями.

Из вышесказанного делается вывод, что буддийская философия развивалась долгое время как своеобразная апологетика или как вспомогательная часть религиозного уровня системы. И хотя в дальнейшем философский предмет получил такую самостоятельность, что его принадлежность к определенной идеологической системе приходится выяснять, апологетический характер философских исследований в буддизме сохраняется. Это особенно заметно на примерах из буддийской философской литературы. Структура построения буддийских систематических текстов, если не напрямую воспроизводит защиту собственного учения в ходе диспута (есть и такие), то многое в ней происходит из элементов спора, например: обязательно приводится и опровергается альтернативное мнение; защищается свое; анализ изобилует краткими примерами из дебата. Большинство современных центральноазиатских авторов счи-

тают, что суть буддийских систематических трактатов невозможно понять без знания приемов и правил института философского спора.

Вероятно, зависимостью от института диспута объясняется и тот факт, что со временем в буддизме создаются логически замкнутые системы дискурсивного рассмотрения, которые невозможно подвергнуть фальсификации извне. Примером такой закрытости может служить тот факт, что корректное определение предмета в буддийской философии подразумевает строго ограниченное количество признаков, иначе, считают буддисты, определение подвержено ошибке и поэтому является некорректным. Также в связи с диспутом особую роль в буддизме начинают приобретать теория познания и логика.

Таким образом, диспут играет первостепенное значение в формировании философского процесса в буддизме в целом и в пост-классическом буддизме в частности. Необходимо подчеркнуть, что, формировавшийся на протяжении тысячелетий, вобравший в себя лучшие достижения духовной культуры Индии буддийский диспут достиг своего специфического расцвета в рамках центральноазиатской школьной философии. В Центральной Азии диспут во многом определял не только структуру и своеобразие местного образования и развития философии, но и служил определенным образом государственно-монастырскому строительству, являлся своеобразным инструментом формирования буддийского интеллектуала. Тем не менее, несмотря на значимость института для развития буддийской культуры, исследования по данному предмету долгое время не проводилось. Ученые не просто не обращали внимание на институт, его значимость была понята очень рано, а не могли вплотную подойти к работе из-за ряда объективных обстоятельств.

Третье. Для создания школьной философии необходимы не только социальные условия, но и логико-дискурсивные. Школьная форма философии как никакая другая зависит от развития логико-эпистемологического аппарата. Буддийские логики Центральной Азии благодаря творческому осмыслению произведений индийских классиков Дигнаги, Дхармакирти, Нагарджуны, Чандракирти такой аппарат создали. Изучение данного аппарата даст возможность понять внутреннюю структуру буддийской школьной философии, ее своеобразную свободу духа и строгость мышления. Это изучение подразумевает решение нескольких проблем: источников, предмета и функционирования логического аппарата.

Источниковедческая проблема в области логико-эпистемологической теории усложняется тем, что из всего массива логических произведений буддизма довольно трудно выделить именно те, которые были связаны с созданием школьной философии Центральной Азии. Еще труднее их адекватно систематизировать по степени значимости. Мы это попытались сделать на основе исследования издательской деятельности буддийских монастырей Бурятии в области логики. Буддийские монастыри Бурятии в силу ряда причин издавали только «рабочие» тексты. Они в отличие от тибетских и монгольских монастырей не занимались решением гиперзадачи по консервации всего буддийского интеллектуального наследия, т.е. не издавали собрания сочинений: Ганжур, Данжур, сумбумы [тиб. bKa 'gyur, bsTan 'gyur, gSung 'bum]. Большинство произведений, так называемых комплектных собраний сочинений как индийских, так и тибетских авторов, не входили в жесткую концептуальную иерархическую структуру отбора для универсальной школьной системы. Именно эта концептуальная строгость отбора литературы в центральноазиатском буддизме вызывает наибольший интерес в изучении школьной философии.

Что касается логического предмета, то существуют две области, занимающие особое место в исследованиях тибетских и монгольских логиков, – это «установление праманы», т.е. в контексте центральноазиатского понимания этого традиционного объекта изучения, – это эпистемологическое обоснование авторитета Будды как источника истинного знания. Центральноазиатские логики большое внимание уделяли также проблеме теоретического объединения логико-эпистемологической теории прамана и традиционной для буддизма практики опровержения Прасанга. Проблема для буддийских теоретиков возникала из-за изначального противоречия между положительной, основанной на идее субстанциональности, логикой Прамана и нигилистических, отрицающих субстанциональность, основаниях буддизма в целом. Иными словами, основное направление логических исследований заключалось в логическом опосредовании буддийской идеологии и рефлексии на онтологическую возможность такого инструментария. В результате религиозная идеология заключалась в строгие логические рамки.

В заключение необходимо сказать, что комплексная методология исследования, отталкивающаяся от нескольких историко-философских, социально-антропологических и источниковедческих

методов дает возможность, во-первых, выделить постклассический период, характеризующий школьную буддийскую философию Центральной Азии в контексте всеобщего исторического развития философии в буддизме, во-вторых, обратиться к социальным институтам, показывающим зависимость школьного философствования от институционального аспекта в развитии теоретических знаний, в-третьих, изучить синкретическую специфику логико-эпистемологического аппарата: его источников, предметной иерархии, языка и применения.

Литература

1. Базаров А. А. Введение. Источник мудрецов. Раздел: логика / пер. с тиб., предисл. и примеч. А. А. Базарова. - СПб., 2001.
2. Вопросы Милинды [Милиндапаньха] / пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А. В.Парибка. М., 1989.
3. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. - Пг., 1918.
4. Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем (даршан) // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. - М., 1987.
5. Фуко М. Слова и вещи. - СПб., 1994.
6. Шохин В.К. Брахманистская философия. - М., 1994.
7. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. - М., 1988.
8. Chattopadhyaya A. Atisa and Tibet. - Delhi, 1981.
9. Dasgupta S.N. A History of Indian Philosophy. Vol.1-2, Cambridge, 1957-1963.
10. Inami M., Tillemans T. J.F. Another look at the framework of the Pramanasiddhi chapter of Pramanavarttika // Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie. Band XXX, Leiden-Köln, Wien, 1986.
11. Sakyapandit. Mkhas pa rnam 'jug pa'i sgo zhes bya ba'i bstan pa chos bzhugs so. // Sa-skya bka'-'bum. Том Tha pa., лл.163А-224А. Дэргэский ксилограф тибетского фонда СПбФ ИВ РАН, №В 7544/5.
12. Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol.1-2. - Leningrad, 1930-1932 (Bibliotheca Buddhica, XXVI).
13. Ruegg 1989. - Ruegg D. Seyfort. Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmis-

sion and Reception of Buddhism in India and Tibet. London, 1989.

14. Ruegg 1995. - Ruegg D. Seyfort. Some Reflections on the place of philosophy in study of Buddhism. Journal of the International Association of Buddhist Studies. Vol.18, №2, 1995.

15. Van der Kuijp Leonard W.J. Two Mongol Xylographs (Hor Par Ma) of the Tibetan Text of Sa Skya Pandita's on Buddhist Logic and Epistemology // Journal of the International Association of Buddhist St.

В. А. Ковач
УрГУ, Екатеринбург

Определение понятия «Абхидхарма» согласно «Абхидхармакоше» Васубандху

Значение главного труда Васубандху трудно переоценить. Несмотря на то, что трактат излагает, прежде всего, точки зрения не махаянских школ на буддийский путь, он до сих пор остается основным, базовым сочинением для изучения Абхидхармы как в традиции тибетского буддизма, так и во многих дальневосточных традициях (например, в Корейской).

Изучение всякой дисциплины следует начинать с определения этой дисциплины, понимание которого может рассматриваться как основание для освоения дисциплины в целом. При этом развитие дисциплины всегда отражается также и в развитии определения понятия этой дисциплины, так как старые определения при последовательном продумывании дисциплины оказываются неполными, односторонними, недостаточно ясными, что, однако, не мешает им быть верными.

Традиция дисциплины не может воспроизводиться механически, она каждый раз требует осмысления и переосмысления, что с необходимостью связано и с упорядочиванием и прояснением ее смысла. Такое переосмысление было осуществлено учителем Васубандху в его главном труде, что ясно из автокомментария: «Почему данная шастра носит название «Энциклопедия Абхидхармы»?... [Потому что – В.К.] В эту шастру включено главное смысловое содержание [всех канонических - переводчик] трактатов по Абхидхарме, и она, таким образом, является его вместилищем. Или: Абхидхарма [-питака] служит основой этой шастры, как бы извле-

ченной из нее» . То есть автор «Абхидхармакоши» претендует только лишь на последовательное изложение смысла канонических трактатов по абхидхарме, на осмысление живой традиции, на систематизацию уже имеющегося знания, что невозможно без переосмысления этого знания.

Перейдем к определению Васубандху:

«Абхидхарма – это чистая мудрость вместе с сопровождающими [ее дхармами].

Здесь мудрость означает постижение (различение) дхарм. Чистая – не загрязненная [аффективностью сознания]. Вместе с сопровождающими [ее дхармами] – [то есть] вместе со свитой или окружением. Так определяется Абхидхарма, [связанная] с пятью чистыми группами. Это и есть Абхидхарма в абсолютном смысле. В относительном же смысле это также [всякая] мудрость и шастра, способствующая обретению [чистой мудрости].

Это также [всякая] мудрость, то есть загрязненная мудрость, обусловленная слушанием, размышлением и медитативным сосредоточением, и мудрость, обретенная при рождении, вместе с сопровождающими [их дхармами]. И шастра – шастра также называется Абхидхармой, поскольку она служит цели обретения незагрязненной мудрости, представляя ее [словесное] выражение.

По определению, дхарма есть носитель собственной сущности. Абхидхарма, таким образом, это дхарма, направленная [на постижение] высшей дхармы, то есть нирваны, или [на постижение] свойства дхарм.»

Заметим, что определение, данное Васубандху является именно систематизацией разнородных определений Махавибхашы, главного «школьного» сочинения сарвастивадинов, комментария на канонический трактат по абхидхарме – Джнянапрастхану . При этом сохраняется все множество смыслов ранних определений, но устраняется их неоднозначность и двусмысленность. Васубандху включает в свое определение все ранние значения таким образом, что они в явном виде согласуются друг с другом, являя целостный смысл определяемого термина. В списке определений, который мы находим в Махавибхаше значение колеблется от мудрости, присущей святому, до трактатов, которые только говорят об этой мудрости без какого-либо согласования. В определении Васубандху совокупность этих значений предстает перед нами именно как согласованное единство. При этом все те определения, которые были даны

предшественниками создателя Абхидхармакоши, не смешиваются друг с другом и не перетекают друг в друга внутри сложной дефиниции, но остаются ясно отличимыми друг от друга. Удержать все это многообразие смыслов, сохранить ясные границы между ними оказывается возможным благодаря различению между абсолютным и относительным смыслом. Абсолютный смысл слова «абхидхарма» – чистая мудрость, относительные смыслы – все то, что или связано с или способствует обретению этой мудрости.

Тезис о том, что текст может некоторым образом выражать мудрость и способствовать ее обретению на наш взгляд является самоочевидным. Но рассуждения о мудрости и ее свите требуют некоторых пояснений. Обратимся к комментарию переводчика: «Абхидхарма в абсолютном смысле (pAgaMArthika) определяется как пребывание в состоянии чистой (незагрязненной) мудрости (prajA'malA). На то, что это именно пребывание в состоянии, указывают слова карики: „чистая мудрость вместе с сопровождающими [ее (sAnucara) дхармами] ”, интерпретируемые в автокомментарии как связь мудрости с „пятью чистыми группами”. „Пятью чистыми группами” характеризуются психофизические состояния, лишенные аффективной окрашенности.

В относительном смысле (sAMketika) Абхидхарма определяется двояко - и как мудрость-состояние, и как „шастра, способствующая обретению [чистой мудрости]”. Абхидхарма как мудрость-состояние характеризует спонтанные содержания сознания эмпирического субъекта, способные возникать и на аффективно окрашенном фоне, обусловленные слушанием учения, размышлением над ним и медитативным сосредоточением (SrutacintAbhAvanAmaYIsAsrava prajJA). Такого рода относительная мудрость может быть также свойством психики генетического характера (uparattipratilambhika).»

Возвращаясь от комментария В. И. Рудого к тексту Васубандху мы замечаем, что абхидхарма в абсолютном смысле не является «пребыванием в состоянии мудрости» (определять абхидхарму так классические тексты позволяют только в относительном смысле). Связь с «пятью чистыми группами» так же не дает основания для объяснения фрагмента текста прибегать к выражению «пребывание в состоянии». Текст был написан на санскрите, языке, который позволяет сказать «пребывать в состоянии» многими способами, но автор вместо того чтобы говорить о пребывании в состоянии, гово-

рит только о мудрости и том, что мудрости сопутствует. В состоянии мудрости судя по всему пребывать может только некоторое существо, так как само понятие состояния подразумевает наличие сущности, состоянием которой оно является.

Мудрость (согласно определению Васубандху) – это дхарма, а дхарма – это «*svalakSaNadhAraNA*». В этом определении *dhAraNA* – это акт удержания, несения, поддержки, ношения, а *svalakSaNa* – собственное свойство, особое свойство. Тогда дхарма – это удержание своего свойства, несение его и обладание им, или же то, что несет, обладает и так далее.

Рассмотрим объяснение определения дхармы как носителя сва-лакшаны, представленное в работе Ямуны Карунадасы «Теория дхамм». Карунадаса опирается, прежде всего, на комментарии Буддхагосы, который принадлежал к традиции, независимой ко времени его жизни от северной. Однако канон, с которым имел дело Буддхагоса был по большей части идентичен канону кашмирских вайбхашиков (эта догадка основана во-первых, на том, что большая часть сутр из китайского канона идентична суттам палийского канона, во-вторых, на том, что сутты палийского канона без какого либо насилия над текстом поддаются сарвастивадинской интерпретации), к которым принадлежал Васубандху.

«...общее определение дхаммы – это носитель собственной характеристики(*salakkhana*)... в случае с дхаммой и салаккханой их двойственность является лишь условным положением для формулировки определения, поскольку здесь приписывается двойственность тому, у чего нет двойственности. И поскольку это лишь приписывание, оно опирается на толкование(*kappanasiddha*), а не на действительность(*bhavasiddha*). Следовательно, определение элемента земли (*pathavi-dhatu*) как «того, что имеет» свойство твердости (*kakkhalatta-lakkhana*), считается неверным с абсолютной точки зрения, поскольку предполагает двойственность элемента земли и его характеристики. Правильное определение – это то, где утверждается, что сама твердость является элементом земли, поскольку оно не предполагает разделения между характеристикой и тем, что характеризуется... собственная характеристика(*salakkhana*) представляет характеристику, свойственную каждой дхамме [то есть свойство, присущее только одной единственной дхамме, а всякая дхамма имеет свое собственное свойство – *В.К.*]... Поскольку собственная характеристика – это другое название дхаммы, она пред-

ставляет собой факт, имеющий эквивалент(сторону) объективности[в оригинале - a fact having an objective counterpart]. Это не продукт ментального конструирования (каррана), но актуальная данность объективного существования...»

Согласно приведенным объяснениям дхарма не отличается от собственного единичного свойства, но такое различие усматривается в ее определении (оно необходимо для того, что построить определение, но к определяемому отношения не имеет). Для демонстрации принципа приводится пример с «материальным» элементом «земля». Так говоря, что «земля» - это то, что имеет твердость, мы открываем двери «метафизическому» мышлению. То есть последнее определение сразу вызывает вопрос о том, что же имеет твердость или обладает свойством твердости, а такой носитель ведь никак не представлен в опыте, трансцендентен. Если же определить «землю» как только твердость представленную в опыте и ничего более, то возможность задать собственно метафизический вопрос отсекается. «Земля» оказывается простейшим единичным переживанием твердости. В таком качестве она теряет свое объективное (метафизическое) значение и оказывается некоторым реальным условием возможности мышления (знания) о так называемом материальном мире (мире протяженных объектов).

«Земля» есть только факт чистого опыта, в котором, как в таком, нет каких либо продуктов деятельности ума, но без которого эта деятельность не была бы возможна. Последнее следует из слов Васубандху о том, что дхармы – это так же и «...adhvA kathAvastu saniHsArAH savastukAH» («...формы времени, предмет высказываний, имеющие выход, обладающие реальностью»). В тексте нет слова «формы», дхармы называются просто временем(adhvA) «... потому что они существуют как пройденные[то есть прошедшие], проходимые, [то есть настоящие] и те, которым предстоит быть пройденными, [то есть будущие], или [же потому, что они как бы] поглощаются непостоянством». Слово vastu, дважды встречающееся в приведенной цитате означает нечто существующее, субстанцию, сущность, вещь, объект, реальное. В философских текстах конечно чаще всего употребляется в значении реального и реальности. Васубандху объясняет определение дхарм как kathAvastu: «Речь есть высказывание. Его реальный предмет – имя... Поскольку оно воспринимается вместе со своим значением, то причинно-обусловленная [дхарма] называется реальный предмет высказыва-

ния». Дхармы описываются как условия возможности понимания, использования языка. В самом деле, текст говорит о том, что дхарма является реальным предметом(kathAvastu) высказывания, но она является реальным предметом не так как реальным предметом является, например, стол. Нам представляется, дхарму как kathAvastu следует понимать не как реальный предмет всякого высказывания (так как в повседневной жизни мы говорим не только о дхармах), но как то реальное, благодаря которому возможно всякое высказывание (а вместе с тем и его понимание).

Понимание и выражение опираются на и становятся возможными благодаря тому, что составляет для нас наше «быть живым существом». Это бытие есть дхармы. Они отличаются от высказываний и простых обозначений на том основании, что они savastukAH, то есть «...так как они подчиняются закону причинности». Утверждается, что высказывания, то есть все утверждения каких либо отношений между понятиями, могут быть произвольны потому как сфера суждений «оторвана» от реального, никогда в полной мере не выражает тех различий (дхарм), которые составляют сферу чистого опыта. Сами же дхармы возникают только по соответствующим причинам, никогда не по произволу и не случайно.

Дхарма «мудрость» есть различие дхарм, поэтому она является лучшей дхармой, «сврех-дхармой». Но это только различенность как таковая, чистая данность опыта различения, помимо которой нет никакой мудрости. Метафорически мудрость может пониматься как то, посредством чего различают дхармы, но фактически нет того, кто различает дхармы, есть мгновение возникновения мудрости – единичной опытной данности такого-то различия, «внутри» которого отсутствует осознание «различие тут таково». Различие, проводимое мудростью, осознается сознанием. Сознание же – только сознает «различие тут таково», на само по себе не различает. Согласно Махавадала сутте: «Друг, говориться «сознание, сознание». О чем говорится «сознание»? «Оно сознает, оно сознает», друг; об этом говорится: «сознание». Что оно сознает? Оно сознает: «[Вот это] приятное»... «[Вот это] неприятное». Мудрость и сознание представляют собой разные дхармы, каждая из которых может осуществлять только собственную функцию.

Таким образом, приведенных цитат достаточно для того, чтобы удостовериться в том, что «мудрость в абсолютном смысле» есть наличие искомой дхармы «мудрость» среди других, сопровождаю-

щих ее дхарм, при том такой случай ее присутствия, при котором среди сопровождающих ее дхарм отсутствуют подверженные притоку аффективности (sAsrava). «Подверженность притоку аффективности» тут называется возможность возникновения в данном потоке(santana) дхарм, называемых аффектами («дурных» дхарм; kleza). «Клеши» «...называются так потому что они беспокоят и причиняют страдания». Эти дхармы могут быть сведены к трем – алчность(rAga), злость(dveSa), неведение(moha).

Кроме того, в связи с рассмотренными определениями дхармы, пять групп дхарм не могут называться психофизическими состояниями (с точки зрения абсолютной истины сарвастивадинов) так как сами дхармы в сущности не являются состояниями (могут быть названы состояниями только с точки зрения относительной истины, например говорить, что твердость – это психофизическое или просто физическое состояние, не вполне естественно). С другой стороны, даже при первом подходе к тексту Васубандху становится ясно, что дхармы понимаются как нечто несомненное, как основание познания, как то, благодаря чему нам дан мир и мы сами. Соответственно, объяснения, с которыми мы встречаемся претендуют быть объяснениями фундаментальными. Если же эти объяснения претендуют быть объяснениями «фундамента познания», что следует, например, из объяснения дхарм как реальных значений высказываний, то и подходить к исследованию текста следует имея в виду эту претензию. Попытки истолковать посредством отсылки к природе (физической или психической) те рассуждения, которые претендуют на описание оснований, на которых возможно познание этой природы, скорее скрывают смысл объясняемого текста, нежели проясняют его.

Нами было исследовано и истолковано определение абхидхармы как оно представлено в «Абхидхармакоше» Васубандху. При этом нам потребовалось самим погрузиться в абхидхармическое исследование, то есть определить, что такое мудрость как дхарма в техническом смысле этого слова. При этом была выявлена герменевтическая недостаточность комментария В.И. Рудого к его же переводу «Абхидхармакоши» и показано, каким образом истолкование мудрости в абсолютном смысле как состояния и пяти скандх как психофизиологических состояний уводит нас от верного понимания древнего текста в сторону. Эта интерпретация искажает наше понимание трактата, так как дхармы, которые Васубандху полагает

пределом анализа и основой познания, тут подменяются состояниями, которые, конечно же, могут быть подвержены анализу и могут вызывать некоторые сомнения в определении того, что же это за состояния (не могут быть фундаментом познания), то есть дхармы в сарвастивадинском понимании термина подменяются тем, что дхармами не является.

Литература

1. A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages, Monier Monier-Williams, revised by E. Leumann, C. Cappeller, et al. not dated, Motilal Banarsidass, Delhi; apparently a reprint of edition published 1899, Clarendon Press, Oxford.

2. Dhammajoti K.L. Sarvastivada Abhidharma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies The University of Hong Kong, 2007.

3. The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya/ Bhikkhu Nanamoli, Bhikkhu Bodhi. - Boston: WISDOM PUBLICATIONS, 1995.

4. Vasubandhu Abhidharmakoshaśāstra – edited by Prof. P. Pradhan, Patna: K.P. Jayaswal Research institute, 1967.

5. Васубандху Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исслед. В.И.Рудого. – М.: Наука, 1990.

6. Карунадаса Я. Теория Дхамм/ Я. Карунадаса // Осознанное дыхание и теория дхамм / пер. с англ. Д. Устьянцев. – М.: Ганга/ Самадити, 2012.

А. А. Ленхобоева

Бурятский госуниверситет, Улан-Удэ

Изучение альтруизма и деятельного сострадания в буддизме как структурного элемента религиозной деятельности

Основа буддийского учения, как неоднократно подчеркивал в своих выступлениях Его Святейшество Далай-лама XIV, - безграничный альтруизм.

Все разнообразные учения Будды обрисовывают различные методы тренировки и преобразования психики. Однако исторически

традиционная классификация данных практик и связанная с ними литература получили свое развитие в Тибете под названием "лод-жонг", что значит "тренировка ума", или - перестройка психики. Эти практики и связанная с ними литература называются так потому, что они направлены на достижение удивительного преобразования в нашем образе мыслей и в связи с этим, - в нашем образе жизни [4].

Одна из основных характеристик лоджонга - это придание особого значения преодолению нашей привязанности к незыблемому "я" и к установкам себялюбия, опирающимся на это представление о "себе". Себялюбивая позиция препятствует зарождению истинного сострадания и ограничивает наше мировоззрение до узких рамок забот, вращающихся вокруг собственного "я". По существу, преобразуя психику, мы стремимся сделать свое нормальное эгоистичное видение жизни более альтруистическим, когда благо других рассматривается, по меньшей мере, равным нашему собственному, а в идеале - намного более важным, чем наше.

В качестве изначального пункта в данной работе используется понятие «Буддизм». Буддизм – древнейшая из мировых религий. Буддизм получил название от почетного титула своего основателя Будды, что означает «Просветленный», «Пробужденный». Эта религия состоит из множества разнообразных традиций народов тех стран, которые попали в сферу её влияния, и, тем самым, определила образ жизни и мыслей миллионов людей по всему миру. Большинство приверженцев буддизма живут сейчас в Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии: Шри-Ланке, Индии, Непале, Бутане, Китае, Монголии, Корее, Вьетнаме, Японии, Камбодже, Мьянме, Таиланде и Лаосе. В России буддизм исповедуют буряты, калмыки, тувинцы [1].

На данный момент буддизм был и остается религией, принимающей разные формы в зависимости от места распространения. Началом отсчета времени существования буддизма как религии стала смерть, освобождение или нирвана Будды. Только для одного из неисчислимого количества будд, - для того, кто стал Учителем человечества, - этот эпитет является главным именем. Следует отметить, что в целом все приверженцы буддизма следуют именно учению Будды – Абсолютного Просветленного.

Обратимся к рассмотрению образа жизни, нравственному поведению буддистов, представленных в работе Клайва Эрикера.

Клайв Эррикер считает, что буддисты – это те, кто смотрит на мир глазами Будды.

Ключевым аспектом в буддизме, на наш взгляд, являются коренные идеалы буддизма, известные как Триратна или «три драгоценности», «три сокровища». Это Будда, Дхарма и Сангха. Триратна является символом веры буддиста. Как известно, сделав эти три вещи центральными принципами своей жизни, человек становится истинным буддистом [5].

1. Будда означает идеал состояния Будды, Будда-Учитель. Будда, открытый для всех людей.

2. Дхарма. Понятие дхармы является основополагающим и олицетворяет учение Будды, высшую истину (пережитую просветленным умом), которую он открыл всем существам. Событие, когда Будда впервые рассказал о своем мировоззрении и передал его другим в Сарнатхе, в Северной Индии, момент, когда появилось учение Будды, обычно называют «Первым поворотом Колеса Дхармы». Колесо Дхармы с семью спицами стало известным символом буддизма.

Под Дхармой подразумевается кладезь учений, которые составляют буддийский канон, включающие как записи, сделанные при жизни Будды, так и поздние писания и толкования его учений людей, которые достигли Просветления столетия спустя. Канон представляет собой бесценные литературные источники, такие как Дхаммапада, Алмазная Сутра и Тибетская книга мертвых. «Дхарма» имеет также и другое значение, оно означает моральную добродетель, прежде всего – моральные и духовные качества Будды, которые следует развивать в себе, поиск путей по преобразованию себя. Сущность Дхармы хорошо укладывается в данных словах: «учиться поступать хорошо, прекратить поступать плохо, очищать сердце» (Дхаммапада). Буддисты подчеркивают, что учение Будды несет в себе истину и на практике они придерживаются праведной жизни.

3. Сангха – буддийская духовная община или монастырский орден, в более широком смысле это понятие подразумевает – всех, исповедующих буддизм. С точки зрения Клайва Эррикера, отличительный признак принадлежности к буддийскому сообществу – принятие на себя обязательства вести такой образ жизни, который способствует обретению благополучия и счастья, что достигается соблюдением определенных правил и практики [5].

Следует подчеркнуть, что наравне с триратной существуют и другое понятие «три яда». К ним относятся: жадность, или страст-

ное желание, ненависть, или отвращение, и заблуждение, или невежество. Противостояние этим трем проявлениям человеческой природы и есть, по мнению Клайва Эрикера, буддийский путь.

Как мы знаем, учение Будды базируется на избавлении от тягостных сторон человеческого существования. Закон кармы (морального воздаяния) определяет участь человека в сансаре (циклическом существовании, круговороте жизни). Негативная карма накапливает из 10 неблагих поступков: 3 деяния тела (убийство, воровство, измена), 4 деяния речи (ложь, сеяние раздора, грубая речь (напрямую, за спиной, обидные шутки), сплетни), 3 деяния ума (жадность, вредоносные мысли, неправильные взгляды). Позитивная карма усиливается благодаря 10 благих поступков: спасение жизни, щедрость, верность в отношениях, правдивость, примирение враждующих, мирная речь, полнота смысла (мудрая речь), удовлетворенность тем, что имеешь, любовь и сострадание к людям, понимание природы вещей (учение Будды, самообразование) [3].

Наиболее важным моментом для нас в данной концепции выступает сострадание к людям. Понятие сострадание тесно связано с понятием альтруизм и альтруистическое поведение, так как второе направлено на благо других и не рассчитано на внешнюю награду. Сострадание является одним из основных личностных качеств с точки зрения буддизма. Если развить сострадание и мудрый взгляд к жизни, то человек сможет достичь спокойствия. Это и есть счастье Будды. Конечная цель буддийской медитации – поддержание в себе спокойствия и сосредоточенности. В этом состоянии на нас снисходят покой и счастье, что позволяет нам относиться к другим людям благожелательно и миролюбиво, независимо от того, как они относятся к нам. Это состояние ведет к тому, что человек постепенно достигает мудрости и сострадания. Поэтому дальше мы будем рассматривать именно сострадание и любовь, как противоядие от человеческого страдания и источники достижения чистого альтруизма.

Достопочтимый Джампа Тинлей Вангчен, тибетский буддийский наставник, геше, руководитель буддийского центра Ламы Цонкапы в Москве, один из представителей Далай-Ламы в России, полагает, что насилие и злоба не способны принести счастье никакой из сторон, даже победителю. Современный мир особенно сильно нуждается в истинной доброте и милосердии. Джампа Тинлей отмечает: «Россию можно сравнить с громадным деревом. Если по-

ливать корни дерева, все оно будет процветать. Но многие думают лишь о том, чтобы поливать собственный листочек или ветку. Лучше брызнуть немного воды на свой лист и основную часть воды под корень дерева. Если поливать корень водой любви и сострадания, тогда и все дерево будет сильным». Если рассматривать семью, то в случае эгоизма каждый станет говорить «Я-Я», ставить во главу свои интересы, и проблемы начнут нарастать. Чем больше «Я», тем больше страданий. Все семейные ссоры возникают на этой основе недостатка любви и сострадания друг к другу. Руководитель буддийского центра также справедливо указывает, что жизненная философия буддизма предполагает непритязательность, - способность удовлетворяться немногим. В данном случае мы сможем чувствовать себя богатыми в этой жизни. Иначе можно работать, работать и понять, что у кого-то окажется больше богатств, чем у нас. Тайный совет заключается именно в обретении непритязательности, тогда мы сможем наслаждаться жизнью [2].

Если посмотреть, то практически вся наша жизнь зависима от других. Принимая заботу от родителей, от наших близких в детстве, затем в старости, надо знать, каким образом отплатить этим людям любовью и состраданием в середине жизни.

Обратимся к рассмотрению методических приемов для развития сострадания, используемых в книге Джампа Тинля.

Первое, сначала важно достичь чувства – равностности – равно-го отношения ко всем живым существам. Порамышлять о том, что каждое существо так же желает счастья и не желает страдания, как и мы сами. Прочувствовать, всем живым существам не хватает счастья, и они нуждаются в подлинном счастье. Может быть, они и имеют видимое счастье, но при внимательном исследовании мы убеждаемся, что это счастье просто является страданием измененного вида. Если искренне размышлять, таким образом, то можно почувствовать равностное отношение ко всем живым существам.

Второе, недостатки себялюбия. Именно наше «Я», наше себялюбие является раной, источником проблем. Себялюбие – наш худший враг, чем больше растет «Я», тем легче нас задеть. Любой невинный человек может стать проекцией нашего себялюбия, мы начинаем считать его за врага. Когда человек испытывает зависть, речь становится ядовитой, подчиняясь своему «Я», он пытается всячески нанести ущерб другому человеку. Получая болезненный ответ, человек получает эхо собственной зависти. Если есть себя-

любие и кто-то говорит нелицеприятные вещи, в нас вспыхивает злость. Чем больше ум пронизан злостью, тем более человек несчастен, он производит злобные мысли и дурную карму. Поэтому, источник всех страданий – себялюбие.

Как полагает Джампа Тинлей, главное право – право на чистое сознание, первостепенное право человека. Достигнув чистоты сознания и ума, человеку больше не придется прилагать усилий к тому, чтобы их избегать. В книге не утверждается, что нужно избавиться от всех желаний. Важно хорошо усвоить, как ты сам хочешь счастья, так и все другие существа хотят того же. Это отношение, по мнению автора, уже мудрое себялюбие [2].

Третье, всякое счастье и умиротворенность проистекают из такого состояния ума, как забота о других. Забота о других создает истинное счастье для будущего, увеличивает добрые качества души. Когда возрастают такие качества, как доброта и сострадание, душа приходит в состояние счастья. Исследуя сущность себялюбия, Вы придете к выводу, что мудрее заменить себялюбие на заботу о других. Размышлять в таком ключе: «Пусть у всех будет пища, пусть все наслаждаются общением друг с другом, пусть живут в мире».

Сострадание – это пожелание, чтобы все живые существа освободились от своих страданий. Мы зависимы от доброты других. Будучи детьми, мы зависели от доброты матерей. Если размышлять таким образом, можно развить сильную любовь и сострадание к живым существам. Джампа Тинлей предлагает медитацию для обретения и взращивания силы духа. Когда появляется проблема, и человек сможет видеть в ней шанс для своего роста, тогда он сможет стать сильнее, преодолевая трудности. Если человек развил силу духа, то он сможет породить сострадание к другим людям [2].

Сказанное позволяет заключить, следует человек указаниям или нет, самое важное — это то, какими побуждениями продиктовано то или иное действие, эгоистичными или альтруистическими. Для духовного роста важны не просто сами поступки, но и мотивы поведения. Поскольку истинные мотивы поступков трудно определить, необходимо очищать дух с помощью медитации и духовных упражнений.

Изменяя свои поступки, мы должны стать в первую очередь бескорыстными и милосердными. Помимо запретов буддизм поощряет добродетели - радость от простой жизни, отказ от материальных забот, любовь и сострадание ко всему сущему, терпимость [4].

Взрачивая в себе сострадание, мы одновременно развиваем и другие положительные качества - умение прощать, терпимость, внутреннюю силу и уверенность, необходимую для преодоления страха и беспомощности. Любые неблагоприятные ситуации мы сможем превратить в возможность стать лучше. Вот почему, проявляя любовь и сострадание, мы не должны ограничиваться кругом семьи и друзей. Неверно утверждать, что сострадание - это удел духовных лиц, работников здравоохранения и социальной сферы. Оно необходимо каждому члену общества.

В буддизме очень важно, насколько человек готов посвятить свое время и силы другим людям, поставив заботу о своем собственном благе на второе место. Буддизм побуждает нас наблюдать за своими поступками, мыслями и словами. Такой подход развивает сострадание ко всем и к каждому. Когда человек видит результаты своих начинаний, он радуется, так как подобная практика ведет к миру, уменьшая зависть, ненависть и груз заблуждений.

Ценность вышесказанного иллюстрируют следующая цитата: «Все мы стремимся найти прибежище в жизни. Для одного это деньги, для другого – карьера или любовь. Каждый ищет уютное местечко для себя и когда находит, чувствует удовлетворение. Но проходит время, и мы снова начинаем искать. Так может длиться до бесконечности. Но если быть честным с самим собой, то понимаешь, что найти удовлетворение в материальном мире невозможно. Это лишь ведет к страданию, избавиться от которого можно, лишь осознав суть проблемы. Вступая на духовный путь, мы получаем шанс обрести истинное удовлетворение и истинное прибежище» [5].

Также хотелось бы подчеркнуть, что необходимо чаще посещать дацаны, слушать молебны, совершать добрые поступки.

К примеру, вращение барабана с искренней верой в сердце равносильно прочтению помещенных в него миллионов священных мантр. Молитвенный барабан приносит умиротворение и покой в сердца людей, дарит гармонию окружающему нас миру, усмиряя местных духов. Он помогает развить в сердце великое сострадание и любовь, накопить огромные духовные заслуги, очиститься от неблагодатной кармы и достичь Просветления в самое ближайшее время. Существа, живущие в том месте, где построен молитвенный барабан, получают благословение Будды Сострадания, чьим воплощением на земле является Его Святейшество Далай-лама XIV.

Как отмечает его Святейшество Далай-лама, если вы чувствуете, что сможете практиковать сострадание и альтруизм в какой-то степени, пожалуйста, постарайтесь сделать это в качестве своеобразного опыта. С течением времени вы можете получить определенную пользу. Но если вы чувствуете, что это не приносит плодов, не беспокойтесь. Не обращайтесь на это внимания. Сострадание, или альтруистическое побуждение - это поистине драгоценный источник внутренней силы, счастья и будущего успеха [4].

Литература

1. Буддизм в Центральной и Восточной Азии. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2000. – 112 с.
2. Геше Джампа Тинлей. Мудрость и сострадание. – СПб.: Ясный свет, 1997.
3. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философ. общество, 2000. - 304 с.
4. Учение Будды [Электронный ресурс]. – URL: <http://goodcharacter.ru/budizm/111-buddizm>.
5. Эррикер К. Буддизм / пер. с англ. Л. Бесковой. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. - 304 с.

Т. Г. Мазур
Бурятский филиал ТГУ

Буддизм в системе китайского общества эпохи Тан

Эпоха Тан (618-907) входит в историю как «золотой век» китайского буддизма¹. В то же время именно Танская эпоха становится периодом наиболее зрелой его критики. Подобное антиномичное значение Танской эпохи в истории проникновения буддизма в китайское общество делает её исследование особенно актуальным.

Степень проникновения буддизма в танское общество показывает анализ последнего как системы с выявлением влияния буддизма на его основные подсистемы – экономическую, политическую,

¹ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ, 1998. – С.25.

социальную, духовную – и обратной реакции на это передовой части китайского общества.

Влияние буддизма на экономическую подсистему выражается в появлении еще одного субъекта распределения и потребления материальных благ – буддийских монастырей. Присутствие буддизма в социальной подсистеме проявляется в оформлении новой социальной группы – буддийских монахов.

Хотя монастыри возникли задолго до Танской эпохи, именно к Танскому периоду они превратились в мощный фактор экономической и социальной жизни общества. К середине IX в., как явствует из дневника японского буддиста-пилигрима Эньнина, вся страна была буквально покрыта густой сетью буддийских монастырей, храмов и пагод, которых в небольших городах было по два-три, а в крупных городах – до нескольких десятков¹. О масштабах распространения буддийских монастырей в Китае можно судить по следующим цифрам: за время правления императора У-цзуня (841 – 846), известного своими гонениями на буддизм, в общей сложности было разрушено более чем 4600 крупных монастырей и около 40 тыс. мелких, возвращено в мир более 260 тыс. монахов и монахинь, освобождено 150 тыс. рабынь и конфисковано 10 млн. цин земли².

С ростом количества монастырей росло и число монахов, а также всего храмового персонала (послушников, служек, рабов): оно стало исчислять миллионами человек, что было достаточно высокой цифрой даже для многонаселенного Китая³.

Монастыри постепенно превращались в крупные хозяйственные единицы. Источники их доходов были самыми разнообразными: торговля воскурениями, благовониями и прочими атрибутами культа, чтение сутр, совершение заупокойных служб и погребальных церемоний, дары состоятельных людей, в том числе и императора⁴. Надёжный постоянный доход давало монастырям владение землей. В их хозяйстве, наряду с широкими площадями пахотных земель, были обширные садовые участки с плодовыми деревьями, вино-

¹ Reischauer E. O. *Ennin's Travels in Tang China*. – New-York, 1955. – С. 165 и сл. – Цит. по: Васильев Л. С. *Культы, религии, традиции в Китае*. – М., 1970. – С. 343.

² Чжунго фоззяо. – Шанхай, 1996. – Т. 4. – С. 63.

³ Васильев Л. С. *Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае*. – М., 1970. – С. 344.

⁴ Там же. – С. 348.

градниками, чайными плантациями, а также водяные мельницы, масловыжимальные прессы и т. п.¹ Земельные владения буддийских монастырей в Танскую эпоху были немалыми. Так, один из чиновников того времени, Синь Тифоу, хотя и явно преувеличивая, отмечал, что буддисты обладают 70 – 80% богатств империи².

Распоряжаясь столь огромным богатством, монастыри обладали налоговым иммунитетом, предоставляющим им значительные льготы и преимущества³. Это, в свою очередь, подталкивало мелких крестьян, а нередко и крупных землевладельцев, передавать свои земли монастырям, освобождаясь тем самым от налогов, что, с одной стороны, способствовало обогащению монастырей, а, с другой – несло в себе реальную угрозу для государства, так как с выходом большого числа крестьянских хозяйств из-под сферы государственной юрисдикции из казны «уплывали» немалые деньги⁴.

Что касается политической подсистемы китайского общества эпохи Тан, то здесь влияние буддизма наиболее заметно в отношении политического сознания и, прежде всего, политической идеологии. В политическом сознании эпохи буддизм поддерживал идею равенства «китайского» и «варварского» и рассматривался первыми танскими правителями как учение, наиболее подходящее на роль унифицирующей силы, способной объединить различные народы и культуры империи⁵. Буддийский мир, описываемый школами буддизма, «в котором всё сущее рассматривалось тождественным единому – природе Будды», вызывал у танских императоров ассоциации «с собственной империей, которая в её идеальном варианте представлялась им в виде единства, гармонии, благополучия, где всё в конечном итоге стремится к единой централизованной власти»⁶.

Как известно, в результате политики равенства «варварского» и «китайского» в эпоху Тан граница между китайцами и чужеземными народами превращается в зону интенсивного общения. Империя Тан становится многокультурным и многонациональным государственным объединением, включившим в свой состав различные

¹ Ch'en K.S. Указ. соч. – С.261 – 273. – Цит. по: Васильев Л.С. Указ.соч. – С.348.

² Чжунго сысян тунши. – Пекин, 1959. – Т.4. – Ч.1. – С.328.

³ Васильев Л.С. Указ.соч. – С.348.

⁴ Там же. – С.348 – 349.

⁵ Hartman C. Han Yü and the T'ang Search for Unity. – Princeton, 1986. – С.129.

⁶ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм... – С.29.

народы и государства, а также начинает активно взаимодействовать с другими странами. Много иностранцев прочно оседает в Китае. Уже в раннетанский период здесь появляются крупные колонии согдийцев, персов, арабов¹. Иностранцы селятся в специально отведенных кварталах, однако немалая их часть смешивается с местным населением². Происходят изменения и в качественном составе политической элиты Танского общества: иностранцы начинают служить в гражданской администрации и армии Танов. Согласно статистическим данным, из 369 танских премьер-министров 32 (т. е. каждый двенадцатый) были некитайского происхождения³.

Влияние буддизма на духовную подсистему танского общества, выражается в проникновении его идей в сознание всех социальных групп. Уже в дотанский период под влиянием буддизма в кругах конфуциански образованной элиты начала формироваться *новая личность* с новым состоянием сознания: новыми потребностями и интересами, чувствами и эмоциями, идеалами и убеждениями. Важной чертой этого состояния становится направленность сознания не столько на общество, сколько на самого себя, смещение акцента от общественного к индивидуальному.

В Танскую эпоху *новая личность*, «открывшая» для себя свой внутренний духовный мир, перенесла потребность во всё новой духовной пище, что обусловила её дальнейшее, более глубокое знакомство с буддийской доктриной и повлекло за собой широко развернувшуюся переводческую деятельность. В общей сложности за весь период правления Танской династии было переведено 372 буддийских сочинения общим объемом 2159 цзюаней⁴.

В Танскую эпоху буддизм обогатил содержание таких форм общественного сознания, как философии и религия, и способствовал их дальнейшему развитию. В это время к уже существовавшим школам Тяньтай и Саньлунь добавились такие школы, как Цзынь (Фасянь), Люй, Хуаянь, Ми, Цзинту и Чань⁵, причём некоторые из

¹ Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос в средние века (VII – XII вв.). – М., 1984. – С.41 – 44.

² См., напр.: Шефер Э. Указ.соч. – С.40, Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Указ. соч. – С.41.

³ Hartman С. Ibid. – P.120.

⁴ Чжунгофоцзяо... – С.63 – 64.

⁵ Чжунгофоцзяо... – С.64 – 68.

них не имели своего прообраза в Индии¹.

В результате более глубокого знакомства представителей танского служилого сословия с буддизмом их обращенность к собственному духовному миру достигла своей высшей точки².

Подобные изменения в сознании служилого сословия вылились в создавшихся условиях в отказ многих его представителей от выполнения своих служебных обязанностей. Хотя подобный вариант поведения был заложен и в рамках самого конфуцианства, буддизм не только придал ему большую значимость, но и практически уравнял его со службой, сделав таким же достойным занятием. Так, если разработанный ещё древним конфуцианством принцип «сыновней почтительности» обязывал всякого, ставшего на путь «благородного мужа» (по сути дела, каждого чиновника-конфуцианца) прославлять своих родителей, и выдвигал в качестве единственного способа осуществления этого службу государю, то теперь чтобы стать «почтительным к своим родителям сыном» вовсе не обязательно было служить: буддизм отбросил подобные внешние проявления этого принципа, сведя его сущность к спасению своих родителей посредством выведения их на «путь Будды»³, т. е. предложил воспитанной в духе конфуцианства личности другой, альтернативный способ поведения.

Таким образом, в период правления Танской династии буддизм глубоко проник во все подсистемы общества. Столь глубокое проникновение буддизма в танское общество обусловило характер его критики. В двух своих работах, «Юань дао» («Истоки пути») и «Лунь фогу бяо» («О кости Будды»), чиновник рассматриваемой эпохи Хань Юй, известный в истории своей критикой буддизма, предпринимает всестороннюю, системную критику буддизма.

¹ Об этом см.: Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995 – С.38 – 41.

² *Новая личность* обрела теперь и своё название – *цзюй ши*. А. С. Мартынов, оставляя это слово без перевода, замечает, что наиболее точно его смысл передает словосочетание «частное лицо». Наиболее общим признаком, объединявшим всех *цзюй ши*, стало стремление самостоятельно заниматься своим духовным становлением. – См.: Мартынов А. С. Чжу Си и официальная идеология императорского Китая // Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. – М., 1982. – С.114 – 115.

³ Бяньвэнь о воздаянии за милости / Исследования, пер. и коммент. Л. Н. Меньшикова. – М., 1972. – Ч.1. – С.76 – 77. – Цит. по: Янгутов Л. Е. Китайский буддизм... – С.11.

Анализируя записку «Лунь фогу бяо» («О кости Будды»), китайский исследователь Хоу Вайлу отмечает, что критику буддизма, представленную в этом произведении Хань Юя, можно свести к следующим основным моментам. Во-первых, Хань Юй критикует буддизм как варварское учение, исходя из разграничения китайского и иноземного. Во-вторых, исходя из соотнесения периодов процветания и упадка династий и отыскивая доказательства влияния на этот процесс буддизма (до проникновения буддизма в Китай здесь царили благоденствие и долгожительство, а после – беспорядки и смерть). И в третьих, исходя из анализа современной ему ситуации, при которой исповедание буддизма нарушает волю предков, оказывает разлагающее действие и т. д.¹

Все указанные Хань Юем аспекты критики буддизма стали следствием тех острых социальных противоречий, которые проявились во второй период правления Танской династии. Расцвет буддийских монастырей, рост числа буддийских монахов в танском обществе и их отрицательное влияние на экономику танского государства породили социально-экономический кризис, а политическая нестабильность в танском государстве и его раскол на две части, воспринимаемый интеллектуалами конца VIII – начала IX в. как борьба между цивилизацией и варварством², – политический и идеологический.

Все аспекты критики буддизма в работах Хань Юя связаны друг с другом и, по сути, подчинены её идеологическому аспекту как основному. Фиксируя в стране состояние упадка, который красноречиво подтверждается историческим материалом второго периода правления Танской династии, Хань Юй считает, что всему виной неправильная идеология, нарушение «устоев» в государстве. Он пишет: «Лекарь хороший на худобу-полноту пациента не смотрит, исследует лишь со вниманием, больной его пульс или нет. Хороший правитель державы, спокойна страна или в тревоге, на то он не смотрит, но тщательно лишь наблюдает, устои в порядке её или нет. Страну уподобим когда человеку, спокойствие или тревога её предстанут тогда худобой-полнотой, устои же – пульсом. При пульсе здоровом нет худа худому, и полный при пульсе больном обречен»³.

¹ Чжунгосысянтунши... – С. 330.

² Hartman C. Han Yü and the T'ang Search for Unity... – С. 128.

³ Хань Юй. Цза шио (О разном) // Письменные памятники Востока. 1972. – М., 1977. – С. 212.

Именно с этих позиций Хань Юй прежде всего и подходит к буддизму как к учению, «нарушающему устои государства», отрицательно влияющему на государственную идеологию, что в свою очередь негативно сказывается на политическом управлении в танском государстве. Негативное влияние буддизма усугубляется тем, что это учение не китайского происхождения, на что Хань Юй также особо указывает в своих произведениях: «Буддизм – это учение варваров. Оно распространилось в Срединной империи во время правления поздниханьской династии. В древности о нем никто не слыхал». <...> Лишь в правлении ханьского Мин-ди дошло до нас учение Будды. Но Мин-ди и девятнадцати лет не пробыл на троне. После него не прекращались мятежи и усобицы. <...> Да и кто такой этот Будда? Всего-навсего варвар, чей язык не похож на китайский, чьи одежды скроены не как должно. Уста его не изрекали ничего согласного с древними установлениями наших прежних владык. <...> Ему не были ведомы отношения государя и подданного, отца и сына»¹. В другом своем произведении, также имея в виду буддизм, Хань Юй восклицает: «Теперь же варваров закон у нас [приемлют], продвигают, превыше ставят, чем ученье правителей [Китая] ранних»².

Идеологически обоснованными предстают также экономический и социальный аспекты критики Хань Юем буддизма. В его работах мы находим стремление воссоздать такое общество, каждый член которого вносит свой посильный вклад в его процветание. Как известно, мысль о том, что каждый человек по мере своих сил просто обязан приносить пользу обществу, содержится уже в высказанной Конфуцием концепции «исправления имен» (*чжэнь мин*), которая провозглашает следующий принцип: «Пусть правитель будет правителем, министр – министром, отец – отцом, сын – сыном» («Луньюй», XI, 11)³. Говоря другими словами, между именем и реальностью должно существовать согласие, а, поскольку в социальных взаимоотношениях каждое имя подразумевает определенные обязанности и долг, носящие эти имена индивиды обязаны соответствующим образом этот свой долг исполнять⁴.

¹ Хань Юй. О кости Будды // Хань Юй, Лю Цзунъюань. Избранное... – С. 30–33.

² Хань Юй. Юань дао (Истоки пути) // Там же. – С. 206.

³ Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. – СПб., 1998. – С. 61.

⁴ Там же. – С. 61–62.

В трактате «Юань дао» («Истоки пути») Хань Юй пишет: «Вот потому-то государь [и призван] отдавать приказы, чиновники же выполнять и доводить их до народа. Народ, производя зерно, растя прядильные культуры, посуду-утварь мастера, ведя обмен товара-денег, свой высший выполняет долг. Когда бы государь не отдавал приказы, утратил бы он то, что свойственно бывает государю. Когда чиновники приказы не вершат, их не доводят до народа, они утрачивают то, что свойственно чиновникам бывает. Когда ж народ не вырастит зерна, не разведет прядильные культуры, посуды-утвари не смастерит, не будет торговать [меняя] – свой высший долг не выполнит когда, тогда [наступит] разоренье»¹.

Главный вред буддистов, а вместе с ними и современных Хань Юю даосов, по его мнению, как раз и состоит в том, что их призыв отвернуться от мира сеет смуту в умах людей и побуждает их отказываться от выполнения своего общественного долга. Так, он пишет: «[А] нынче в их законах (т. е. у буддистов и даосов. – Т. М.) говорится: не надобно ни государей, ни чиновников, не надо ни отцов, ни сыновей и запретить порядок помощи взаимной. А то, что надобно, зовут они [по-новому]: спокойствием с нирваной»².

Проповедуя социальную пассивность и не выполняя никаких общественно значимых обязанностей, буддисты и даосы, как следствие, становятся «лишними» людьми в обществе, при этом еще и мешающими народу исполнять свой «высший долг». Об этом свидетельствует следующее высказывание Хань Юя: «Слагался из кого народ, тех было в древности четыре (т. е. земледельцы, ремесленники, торговцы и ученые, главным образом, конфуцианцы. – Т. М.), [и] из шести [из таковых] народ слагается сегодня (добавились сторонники даосизма и буддизма. – Т. М.). Кто в древности учил народ – одним из четырех являлся, теперь же трое [из шести] наставниками оказались. Семья крестьянствует одна, но шесть – её зерно съедают, одной ведется ремесло, но шесть – изделия потребляют, торгует [тож] одна семья, но шесть – с того приобретают. Ну как народу не нищать и как разбоем не заняться?»³.

В создавшейся ситуации Хань Юй видит только один выход: уничтожить буддийские, а вместе с ними и даосские монастыри как

¹ Хань Юй. Юань дао // Там же. – С. 205.

² Там же.

³ Хань Юй. Юань дао // Хань Юй, Лю Цзунъюань. Избранное... – С. 204.

явление общественной жизни и ликвидировать буддийских и даосских монахов как социальную группу. Свой трактат «Юань дао» («Истоки пути») он заканчивает следующими словами: «Если не поставим препоны [Лао цзы и Будде], [наш путь] распространить не сможем, коль [их учение] не запретим, осуществить [своё] не [будем] в силах. Но коль монахов [их] в мирян [мы] обратим, сожжём их книги, [их] храмы обратим в жилища, [их] просветим в пути [своих] царей древнейших, презрим сирот и вдов, убогих и болящих, – тогда бы мы смогли приблизиться к такому!»¹.

В работах Хань Юя существование буддийского, а вместе с тем и копировавшего его даосского монашества представлено как противоречащее конфуцианской идее о том, что каждый человек должен исполнять свой долг перед обществом и приносить ему пользу. Это несоответствие буддизма конфуцианскому образу жизни, осознанное Хань Юем в Танское время, в последующую эпоху – эпоху Сун (960–1279) – привело к появлению проектов, направленных на решение данной проблемы².

Таким образом, укрепление буддизмом своих позиций в эпоху Тан и превращение буддийских монастырей в мощного субъекта экономических отношений общества, «отбирающего» у государства значительную долю материальных богатств, стало вызывать недовольство служилого сословия. Одним из первых, кто выразил это недовольство в своих сочинениях, был Хань Юй. Его негативная реакция на подобные социальные перемены явилась следствием функционирования в его сознании – сознании представителя служилого сословия – конфуцианской идеологии: строго следуя канонам конфуцианства о необходимости выполнения каждым человеком своего общественного долга, Хань Юй обосновал тезис о том, что буддийская община – это бесполезный, а потому «лишний», элемент общества.

В указанных выше произведениях Хань Юй предпринимает попытку всесторонней, системной критики буддизма, исходя из его

¹ Хань Юй. Юань дао // Хань Юй, Лю Цзунъюань. Избранное... – С. 206–207.

² Примером такого проекта может служить экзаменационное сочинение будущего политического мыслителя Ли Гоу (1009–1059), носящее название «План обогащения государства, план усиления армии, план успокоения народа» (см.: Лапина З.Г. Учение об управлении государством в средневековом Китае. – М., 1985).

негативного влияния на все сферы жизни танского общества, и по сути дела требует максимально ослабить это влияние. В экономике он выступает за устранение лишнего субъекта распределения и потребления материальных благ, в социальной сфере – за ликвидацию лишней социальной группы, в политике – за восстановление политических границ между Китаем и варварами, в идеологии и духовной сфере жизни танского общества – за установление правильной, проверенной веками идеологии и возвращение четкой культурной границы между китайским и «варварским».

Итак, в Танскую эпоху буддизм действительно охватывает влиянием все подсистемы общества, что отражает степень глубины его проникновения в китайское общество. В ответ на это буддизм подвергается наиболее зрелой и системной критике со стороны служилого сословия, при этом основные буддийские идеи уже не вызывают возмущения передовой китайской общественности, которая сосредотачивает свою критику на той роли, которую буддизм начинает играть в китайском обществе. Оценивая в силу объективных (исторический контекст Танской эпохи) и субъективных (противопоставление китайского и «варварского») причин эту роль как отрицательную, представители служилого сословия выступают за полное искоренение буддизма как социального явления из всех подсистем общества.

Литература

1. Hartman C. Han Yü and the T'ang Search for Unity. – Princeton, 1986.
2. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. – М., 1970.
3. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в Средние века (VII – XII вв.). – М., 1984.
4. Лапина З. Г. Учение об управлении государством в средневековом Китае. – М., 1985.
5. Мартынов А. С. Чжу Си и официальная идеология императорского Китая // Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. – М., 1982.
6. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. – СПб., 1998.
7. Хань Юй. Лунь фогу бяо (О кости Будды) // Хань Юй, Лю Цзунъюань. Избранное / пер. И. Соколовой. – М., 1979.

8. Хань Юй. Цза шо (О разном) // Письменные памятники Востока. 1972. – М., 1977.

9. Хань Юй. Юань дао (Истоки пути) // Письменные памятники Востока. 1972. – М., 1977.

10. Чжунго сысян тунши. – Пекин, 1959. – Т.4, ч.1.

11. Чжунго фоцзяо. – Шанхай, 1996. – Т.4.

12. Шефер Э. Золотые персики Самарканда. Книга о чужеземных диковинках в империи Тан. – М., 1981.

13. Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995.

14. Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ, 1998.

Пилатс Янис
Екатеринбург

Философско-этические аспекты буддизма как основа диалога тибетской и европейской медицины на примере российской исторической действительности (XIX – XXI вв.)

Если разные религии называют религиями, то буддизм часто называют то философией, то психологией. Будда Шакьямуни, незадолго до ухода из этого мира, произнес: «Не верьте всему, что я сказал, потому что я Будда, но проверяйте всё на собственном опыте»(3). Справедливо можно назвать буддизм и философией, и психологией, и религией, но данные названия не акцентируют внимание на главном – практической стороне буддизма.

Именно этика буддизма нам представляется как самая важная составляющая данного учения, которое определило становление, развитие и распространение социально-практических направлений буддизма, в том числе и тибетской медицины: «как мать охраняет свое дитя, своего единственного ребенка, своей жизнью, так следует проявлять безмерную любовь к всем существам, к всему миру следует проявлять безмерную любовь к высшим, к низшим, к равным с нами, беспредельно, без вражды и соперничества»(18).

На фоне модернизации, технологизации, официальной (европейской) медицины заметен феномен роста популярности тибетской медицины.

Столкновение двух, различных, на первый взгляд, подходов к человеку и его лечению, европейской и тибетской медицины, ста-

новится актуальным в российском пространстве с XIX века и остается таковым до наших дней.

Предмет наличия диалога, возможность дальнейшего его развития между двумя вышеупомянутыми направлениями медицины, представляет исследовательский интерес и обуславливает актуальность выбранной тематики.

Диалог – конструктивное, взаимовыгодное общение двух сторон в общем поле и на общем основании. Мы считаем, что в данном случае таким полем и основанием будут являться философско-этические аспекты буддизма.

Рассмотрим сначала философско-этические аспекты буддизма, которые, как мы предполагаем, изначально повлияли на становление, развитие и распространение тибетской медицины и составляют потенциальную возможность диалога между европейской и тибетской медициной.

Этика буддизма базируется на учении Будды Шакьямуни. Для русскоязычного населения этика буддизма более известна по переводам «Дхаммапады»(9), изречениям Далай Ламы XIV Тэнзин Гьяцо, научным работам Ольденбурга, Пятницкого, Торчинова и др. В Буддизме говорится, что человеческая жизнь полна страданий и боли. Их можно устранить, если следовать простым правилам мышления и действия. Эти правила выражены в восьмеричном пути: правильные взгляды, правильное мышление, правильные слова, правильные дела, правильный образ жизни, правильные стремления, правильная память, правильное сосредоточение (2).

Любой человек, следуя данному пути, может освободиться от страданий и достигнуть просветления. По высказываниям Далай-ламы XIV мы видим, что этика буддизма базируется на сострадании к людям:

«По-моему, нет необходимости следовать какой-то определенной религии. Люди, стоящие вне религии, могут духовно совершенствоваться, просто развивая в себе ощущение важности сострадания и любви, заботливого уважения к другим»(7).

«Помогайте другим, когда только это возможно, если это невозможно, по крайней мере, не причиняйте другим вреда».

«Если Вы хотите, чтобы другие были счастливы – сострадайте. Если хотите быть счастливым – сострадайте».

«Любовь и сострадание – необходимость, а не роскошь. Без них человечество не может жить»(27).

«Любовь и доброта, а также сострадание обладают естественной способностью смягчать и обезоруживать людей» (6).

«Прошу вас не думать, что сострадание, любовь и доброта – это религиозные чувства; сострадательное поведение – это, в первую очередь, способ удовлетворения своих собственных интересов» (10).

Стоит отметить, что в современном мире есть такие последователи буддизма, которые утверждают, что лечить другого человека это вмешиваться в его карму и соответственно этого делать не нужно:

«Исцеляя человека, целитель вмешивается в его карму. Помогая пациенту духовно и физически исцелиться, Вы вмешиваетесь в его карму» (26).

«Никогда не делайте ошибки, пытаясь исцелить чужую карму»(5).

Буддизм призывает нас к активному состраданию к окружающему миру, в том числе и к человеку. Активное сострадание заключается также и в лечении человека, а, следовательно, оно отражено и в тибетской медицине. Система добродетелей буддизма может быть выражена в таблице.

Философско-этические аспекты буддизма (18).

Добродетель

Поверхностные помехи

Глубинные помехи

Метта – любовь, дружелюбие Сентиментальность/глупость Ненависть/
недоброжелательность

Каруна - сострадание Жалость/жадность Презрение/коварство

Мудита – сочувственная радость Скука/цинизм Злость/ревность

Упекка – безпристрастность Апатия/безразличие Обида/гнев/апатия

Метта (пали) или майтри (санскр.) – дружелюбие, благожелательность, согласие, любовь

Каруна (пали, санскр.) – сострадание людям и другим живым существам.

Мудита (санскр.) – ощущение всеобъемлющей радости.

Упекка (пали) – спокойствие, безмятежность.

Для рассмотрения данной тематики обратим внимание на категорию «Каруна» – сострадание. Именно сострадание является одной из самых популярных добродетелей в буддийских текстах. Сострадание – мотивация и действие практикующего врача тибетской медицины.

Буддийское сострадание не стихийное, оно базируется на мудрости, на глубоком понимании окружающего мира, в том числе и человека.

Карма, причинно-следственный закон, философский подход к жизни, подвигают тибетского лекаря на поиск глубинных причин заболеваний, коренящихся в эмоциональной и ментальной сфере человека.

Историческая лояльность, терпимость к небуддийским культурам, способствовали и способствуют развитию диалога.

Чтобы прогнозировать дальнейшее развитие диалога, считаем, что необходимо провести сравнительный анализ способов и подходов двух медицинских систем – тибетской и европейской.

Вначале уже было упомянуто о некоторых философско-этических аспектах тибетской медицины, теперь рассмотрим корни европейской медицины.

Европейская медицина свои истоки берет в античный период. В античности подход к человеку в его лечении подразумевал воздействие на душу, то есть ментально-эмоциональную сферу. Первый постулат античной медицины гласит: лечение театром. Например, на территории современной Турции, близ города Пергама, находится древний медицинский центр-музей «Асклепион», в котором обучался известный врач античности Гален (V в.) На территории «Асклепиона» находился театр, предназначенный исключительно для показа представлений лечебного эффекта. Это говорит о том, что античные врачи считали – причины заболеваний коренятся в ментальной и эмоциональной сферах человека, театр может оказать лечебное воздействие на человека.

Ярким представителем терапии античности является греческий врач и педагог – Гиппократ (V – IV вв. до н.э.), большинству людей он известен как автор клятвы врача.

«Я направлю режим больных к их выгоде сообразно с моими силами и моим разумением, воздерживаясь от причинения всякого вреда и несправедливости. Я не дам никому просимого от меня смертельного средства и не покажу пути для подобного замысла, точно также не вручу ни какой женщине абортивного пессария»(23).

Данный отрывок из клятвы Гиппократа указывает на то, что каждый, кто ее давал, призывается к сочувствию, состраданию больному.

Приводим отрывок клятвы в современной редакции (статья 71 федерального закона № 323 «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» от 21.11.2011.(4)), который отражает этический аспект:

Клянусь, действовать исключительно в его интересах независимо от пола, расы, национальности, языка, происхождения, имущественного и должностного положения, места жительства, отношения к религии, убеждений, принадлежности к общественным объединениям, а также других обстоятельств;

проявлять высочайшее уважение к жизни человека, никогда не прибегать к осуществлению эвтаназии;

Таким образом, главным этическим аспектом у Гиппократов являлась лояльность врача к человеку, нуждающемуся в помощи. Гиппократ в своем сочинении «О древней медицине», писал о взаимодействии четырех стихий для человека: воздуха, воды, огня и земли(12).

Стоит отметить сходство с тибетской медициной, она основана на понятии пяти элементов (земля, вода, воздух, огонь и пространство) и трех жизненных началах тела (ветер, желчь и слизь) (19).

Христианство – дало новую этическую мотивацию для европейской медицины.

Основные позиции христианской этики, в отношении медицины в частности, можно выразить словами известного в христианском мире мыслителя Иоанна Златоуста:

«Милосердие и сострадание — вот чем мы можем уподобиться Богу, а когда мы не имеем этого, то не имеем ничего»(11)

«Не чуждайся сострадания, когда сам далек от несчастья»(20)

«Получение закона есть дело милости, сострадания и благодати»

Таким образом, по выражениям данного мыслителя, возможно, утверждать, что важной этической добродетелью является милосердие, как одна из основных этических категорий в христианстве. Милосердие, по своей сути, близко к понятию «сострадание» в буддизме.

Рассмотрев влияние христианства на европейскую науку, можем сделать вывод, что оно акцентировало внимание на самосовершенствовании человека.

Парацельс (1493—1541) натурфилософ, естествоиспытатель, врач, оказавший сильное влияние на средневековую медицину и философию. Парацельс интересен своим подходом и методом получения новых медицинских знаний: «Я скитался в поисках моего искусства, нередко подвергая опасности свою жизнь. Я не стыдился даже у бродяг, палачей и цирюльников учиться всему, что считал полезным»(25). Это свидетельствует о том, что открытость знанию содействует развитию медицинской науки.

Современная европейская медицина, как правило, называется симптоматической, так как она не рассматривает человека в целом, не ищет причин заболеваний в ментальной и эмоциональной сферах человека и не рассматривает нравственное состояние человека как вероятную причину заболеваний, а ограничивается устранением симптомов. Акцент в этой медицине делается на технологизацию и модернизацию медицины, что не решает всех диагностических проблем, несмотря на серьезные продвижения в области компьютерных технологий.

Согласно нашему исследованию истории становления, развития диалога тибетской и европейской медицины на примере российской исторической действительности (XIX – XXI вв.), можно выделить три периода.

1. Дореволюционный (до 1917 г.)

Данный период был характерен попыткой распространения тибетской медицины в российском пространстве. Основная заслуга в этом деле принадлежит династии Бадмаевых, из которых первопроходцем является Цультим Бадмаев, он открыл в Петербурге аптеку и занялся частной практикой. С 1863 по 1910 гг. было всего 573856 посещений и отпущено 8140276 порошков. Жамсаран Бадмаев был активным популяризатором тибетской медицины, одним из его вкладов в популяризацию тибетской медицины является перевод «Жуд-Ши»(1). Супруга Жамсарана – Елизавета Федоровна (по образованию была фельдшером(24)) заведовала аптекой на Поклонной, в ее обязанности входило следить за технологией изготовления лекарств. В своей деятельности Жамсаран Бадмаев и его сподвижники столкнулись с непониманием и даже враждой со стороны представителей официальной медицины и аптечного бизнеса(8). Но стоит отметить, что свои позиции, которые выражались в сострадании к больному и добросовестному лечению, он защищал открыто и честно. Об этом свидетельствует факт: в 1904 году, Жамсаран Бадмаев выиграл дело в суде, против Доктора Кренделя, который обвинил его в преждевременной смерти больного(21). Следует упомянуть о таком факте в жизни Жамсарана как активное участие в строительстве буддийского дацана в Санкт-Петербурге (22).

Рассуждая о дореволюционном периоде, мы можем говорить лишь о столкновении двух медицинских систем – европейской и тибетской, о возникновении интереса к тибетской медицине, но диалога, как такового не состоялось(21).

2. Советский (1917 – 1991 г.г.)

В советский период, в распространении тибетской медицины были сложности, но, несмотря на это попытки выстроить диалог продолжались. В этом периоде отметим популяризаторов не только тибетской медицины, но и тех кто внес вклад в философско-этическом направлении буддизма, потому что это основа для диалога. Известны такие деятели: Бидия Дандрон (1914-1974), он потрудился в популяризации буддизма в Бурятии, в Центральной России, в Западной России: Эстонии, Литве, Латвии(15). Георгий Гюрджиев (1877 – 1949) занимался распространением философско-этических воззрений буддизма в Москве, Петербурге, Европе, Тифлисе, США. Агван Доржиев (1854-1938), прошедший все ступени посвящения в Тибете, советник и воспитатель XIII Далай - ламы, представлявший тибетское правительство в Санкт-Петербурге и построивший в нем буддийский храм (13). Интерес к тибетской теме в СССР заметно ослабел после прекращения политических контактов между Москвой и Лхасой в начале 1930-х. Новый всплеск интереса к Тибету стал наблюдаться лишь в 1950-е гг. в связи с присоединением Тибета к Китаю. Владимир Бадмаев – родственник Жамсарана Бадмаева, доктор медицины, продолжает практику тибетской медицины. Племянник Бадмаева, Николай, возглавлял клинику тибетской медицины в Кисловодске, потом в Ленинграде; лечил Горького, Алексея Толстого, Бухарина, Куйбышева и прочих представителей элиты. Он был арестован и в 1939 году расстрелян. Также из продолжателей: племянник Петра Александровича, выпускник Военно-медицинской академии Николай Николаевич Бадмаев. Зинаида Дагбаева (внучка Жамсарана), Ольга Вишневская (правнучка Жамсарана).

Соответственно, рассмотрев советский период, можем утверждать, что диалог остается лишь в потенции, но еще не актуализируется. Также отметим, что интерес к тибетской медицине продолжает возрастать. Об этом свидетельствует факт: перевод «Чжудши» сделанный Дашиевым Б.Д. в 1983 г. и одобренный к печати ученым медицинским советом минздрава СССР

3. Современный (с 1991 г. до наших дней)

На сегодняшний день мы можем вполне уверенно сказать, интерес к тибетской медицине возрос, по сравнению с предыдущими периодами, тибетская медицина становится популярной, её методы и способы все более и более актуальны, поскольку на фоне симпто-

матической европейской медицины, они просты, но при этом не теряют точность в сфере диагностики и более целостны по отношению к человеку и его лечению.

В Республике Бурятия многие лечебно-профилактические учреждения используют методы и средства тибетской медицины, рекомендованные Министерством здравоохранения. Широко назначаются врачами фитопрепараты (сборы, таны) для лечения и профилактики многих заболеваний. В лечебно-профилактических учреждениях широко используются, наряду с опытом тибетской медицины, новейшие достижения европейской науки(17).

Ярким показателем в ходе развития диалога может также являться процесс сотрудничества медиков в Уфе: «НИЦ тибетской медицины объединит три лечебных направления совмещенных лечебных технологий традиционной китайской, традиционной тибетской медицины и западной медицины. Современные инновационные методы лечения Российской медицины в совокупности с уходящими вглубь веков традиционными лечебными методами Китая, Тибета, Монголии позволят нашим согражданам получить качественную и всестороннюю медицинскую помощь»(16).

Иволгинский дацан является центром подготовки эмчи-лам. Подготовку они проходят в буддийском институте "Даши Чойнхорлин". Это единственное учебное заведение подобного рода в России. 16 июня 1999 года институт получил лицензию высшего учебного заведения(14).

Автор взял анонимное интервью у практикующего врача тибетской медицины в Калмыкии: на базе хурула «Золотая обитель Будды Шакьямуни» он проводит прием и на одного врача приходится 25-35 пациентов в день, 600 пациентов в месяц.

Это позволяет нам утверждать, что диалог в современном мире не только возможен и потенциален, но уже актуализируется и возможно его развитие на философско-этических принципах и основаниях.

Рост популярности тибетской медицины обращает внимание на необходимость философско-этического подхода для глубинной диагностики и лечения человека.

В процессе нашего исследования, мы выделили следующие философско-этические аспекты буддизма:

- сострадание

- открытость науке
- уважение к другим взглядам
- целостный подход к человеку
- преемственность в сфере тибетской медицины

Данные аспекты, на наш взгляд, исторически являются близким и для европейской медицины и следовательно могут являться и являются общей основой для диалога.

Диалог может быть выражен в совместном сотрудничестве, подготовке медицинского персонала и создании совместных медицинских центров. В рамках диалога автор предлагает также возможные варианты взаимодействия: приглашение представителей тибетской медицины с целью проведения семинаров, курсов для заинтересованных представителей европейской медицины.

Литература

1. Бадмаев Петр. Основы врачебной науки Тибета. Жуд-Ши. Репринтное издание воспроизведение издания «Главное руководство по врачебной науке Тибета. Жуд-Ши». СПб., 1903. – М.: Наука, 1991. – 256 с.
2. Благородный восьмеричный путь [Электронный ресурс]. URL: <http://theravada.inbel.org>
3. Буддизм. Буддизм и буддийские практики глазами практикующего буддиста [Электронный ресурс]. URL: <http://www.lossofsoul.com>
4. Гарант. Информационно-правовой портал [Электронный ресурс]. URL: <http://base.garant.ru>
5. Дайяна Стайн. Кармическое Исцеление [Электронный ресурс]. URL: <http://svitk.ru>
6. Далай Лама - цитаты, афоризмы, высказывания и фразы о любви [Электронный ресурс]. URL: <http://aforizmi-i-citati.ru>
7. Далай-лама // Наука и религия. – 1989. – № 7.
8. Доктор Бадмаев: тибетская медицина, царский двор, советская власть. – М.: Русская книга, 1995. – 240 с.
9. Дхаммапада. Перевод с англ. А. Блейз. – М.: София, 2005. – 160 с.
10. Его Святейшество Далай-лама в США [Электронный ресурс]. URL: <http://khurul.ru/?p=11822>
11. Иоанн Златоуст. Цитаты, высказывания [Электронный ресурс]. URL: <http://moudrost.ru>

12. История жизни. Гиппократ [Электронный ресурс]. URL: <http://www.peoples.ru>
13. Мейлах М. Четвертый путь Георгия Гюрджиева // Наука и религия. – 1989. – № 9.
14. Мир Будды. Иволгинский дацан [Электронный ресурс]. URL: <http://www.tamqui.com>
15. Монтлевич В. Тантра на запад // Наука и религия. – 1991. – № 2.
16. НИИ Тибетской медицины [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nictm.org>
17. Николаев С.М. Тибетская медицина [Электронный ресурс]. URL: <http://old.yogin.ru>
18. Пишель Р. Будда, его жизнь и учение. М.: Амрита-Русь, 2004. – 184 с.
19. Понятия тибетской медицины [Электронный ресурс]. URL: <http://www.tibetmed.ru>
20. Православие [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru>
21. Профистарт. Республика Бурятия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.profistart.ru>
22. Республика Бурятия. Монголия [Электронный ресурс]. URL: <http://buryatia.asia/lekar-imperatorskoj-semi-petr-badmaev>
23. Сайт невролога [Электронный ресурс]. URL: <http://nevrolog.narod.ru>
24. Удельная. Очерки истории [Электронный ресурс]. URL: <http://wap.fictionbook.ru>
25. Франц Г. Жизнь Парацельса и сущность его учения / пер. с англ. – М.: Новый Акрополь, 2009. – 272 с.
26. Целительство [Электронный ресурс]. URL <http://www.cosmosar.com>
27. Цитаты духовных лидеров [Электронный ресурс]. URL: <http://citata.in>

Л. Г. Сандакова

Бурятский госуниверситет, г. Улан-Удэ

Буддийские основания современных когнитивных технологий

Развитие современной науки и техники таково, что все больше видов человеческой деятельности перекладываются на плечи га-

джетов, роботов и иных технических устройств. Для того, чтобы «научить» их деятельности, следует вначале ее алгоритмизировать, формализовать и перевести на язык компьютера. Понятно, что чем проще деятельность, тем быстрее человек стал перекладывать на плечи техники. Например, счет и другие математические операции как легко алгоритмизируемые мыслительные операции легко осуществляются не только с помощью калькулятора, но и в других компьютерных программах (MatCad, Excel и др.). В робототехнике не только рутинные (механические и производственные) виды человеческой деятельности, но и опасные для жизни и здоровья человека или очень тонкие работы передаются роботам, автоматизированным системам управления. В последние годы получили развитие когнитивные (познавательные) технологии, алгоритмизирующие более сложные виды человеческой деятельности.

Усложняющаяся реальность требует дальнейшего развития этого тренда современного общественного развития в сторону разработки критических технологий, в частности когнитивных технологий, для обеспечения «прорыва» российской экономики. Поэтому предметностью данной статьи являются современные когнитивные технологии и их без малого буддийские основания, истоки. Очевидно, что проведение параллелей или аналоговое моделирование должно проводиться либо через аналогию свойств, либо через аналогию отношений. Мы не претендуем на строгую аналогию отношений, но все же рискнем ее осуществить. В рамках одной статьи просто невозможно охватить весь спектр проблем, возникающих при решении поставленной задачи - выявить буддийские основания когнитивных технологий. Поэтому ограничимся рассмотрением технологий, рассчитанных на восприятие.

Рассмотрим понятия «когнитивистика» и «когнитивные технологии». «Когнитивистика (лат. *cognitio* — познание) — междисциплинарное научное направление, объединяющее теорию познания, когнитивную психологию, нейрофизиологию, когнитивную лингвистику и теорию искусственного интеллекта. В когнитивистике используются компьютерные модели, взятые из теории искусственного интеллекта, и экспериментальные методы, взятые из психологии и физиологии высшей нервной деятельности, для разработки точных теорий работы человеческого мозга».¹

¹ URL: <http://www.wikipedia>; <http://www.http://government.ru/gov>

Сканирование мозга – это то техническое достижение, которое сделало когнитивистику социально-значимой отраслью научного знания. Томография и другие методы сканирования мозга позволяют получать данные о его структуре и работе. Наблюдаемый прогресс в когнитивистике позволит «разгадать загадку разума», то есть описать и объяснить процессы в мозгу человека, ответственные за высшую нервную деятельность. Описание, алгоритм и объяснение когнитивных процессов позволяет создавать системы «сильного искусственного интеллекта», который будет обладать способностями к самообучению, творчеству, свободному общению с человеком. Так, например, существует проект новосибирских ученых и буддийских практиков под руководством геше Джампа Тинлея по исследованию, а в последующем, создание прибора, фиксирующего измененные состояния сознания в процессе шаматхи. В перспективе разработка прибора, который будет «помогать» медитирующему человеку быстрее входить и дольше удерживать необходимое состояние сознания.

Признак «когнитивный» означает отношение к способам получения знаний человеком и способам их хранения в сознании. Когнитивные методы – это способы воздействия на то, как люди получают и хранят знания. Если мы имеем возможность влиять на эти процессы, то человечество практически получает самый прямой и простой путь влиять на поведение людей, ведь люди совершают те или иные действия в зависимости от того, что они знают и что они узнают о текущей ситуации. Кроме того, существует зависимость от полноты информации о текущей ситуации. И хотя можно влиять на знания, которые уже усвоены человеком, гораздо проще влиять на то, что он узнает нового. Иными словами, легче вмешиваться не в те знания, которые уже есть в голове людей, а в те, которые только ими усваиваются. Процесс возникновения новых знаний имеет прямое отношение к восприятию вещей – мы узнаем о мире то, что воспринимаем. То есть, управление восприятием дает прямой путь влиять на знания, которые человек приобретает и в этом когнитивистика солидарна с буддийским подходом. Во-первых, в буддизме существует классификация видов сознаний, соответствующих типам прямого восприятия (зрительное, слуховое и т.д.). Кроме того существует ментальное сознание, которое собственно говоря обрабатывает поступающую информацию. Во-вторых, на этапе слушания Дхармы дается рекомендация начинающему практику «забыть»

о том, что он уже знает и постараться воспринимать Дхарму с «чистого листа», без цепляния за существующие концепты, без того, чтобы новое знание воспринимать через призму «старого» знания. Иными словами уже на этапе слушания следует отказаться от «клеш» сознания.

Анализ и управление теми факторами, которые влияют на восприятие людей - суть когнитивных методов. Эти факторы называются когнитивными, то есть, если мы не можем изменить поступающую к человеку информацию, то мы можем в допустимых пределах изменять его отношение к информации, сформировав когнитивные факторы. Обратим внимание на особенность этого подхода: традиционные методы влияния на сознание людей, такие как пропаганда, основаны на попытках контролировать, дозировать поступающую к человеку информацию, когнитивные методы не изменяют саму информацию, но создают условия, в которых она получает иной смысл и превращается в иное знание. Отметим при этом, что пропаганда это способ воздействия извне. В буддийской гносеологии важными представляются именно такие когнитивные условия, которые искусно создаются мастером (Учителем), и в которых практик должен изнутри изменить, «очистить ум», становится возможным максимально точное понимание знания (Дхармы). В когнитивные факторы входят предварительные подготовительные практики, мотивационные установки, ценностные ориентиры того этапа, на котором находится ученик – познающий субъект.

Существует несколько типов когнитивных факторов, которые важны на практике: факторы, влияющие на базовые механизмы восприятия; язык; парадигмы и мифы, влияющие на людей. В рамках данной статьи мы рассмотрим первый тип. Восприятие – это очень сложный психический механизм со своими законами и приемами, влияющими на «считывание». Зная и используя их, можно влиять на приобретаемые людьми знания и, далее, их поведение. Аналогично, в восьмеричном пути (Ламрим) правильное восприятие и понимание Дхармы обуславливает этап правильного поведения, которое в свою очередь определяет переход к следующему этапу.

В этом контексте важным представляется вопрос об отношении когнитивных методов и технологий к так называемой когнитивной психологии, которая исследует низкоуровневые механизмы восприятия и хранения знаний. Хотя научная важность таких исследова-

ний не может ставиться под сомнение, их практическая ценность ограничена - ведь они имеют отношение к наименее важным и маломощным когнитивным факторам. И здесь отметим: все когнитивные факторы делают одно и то же - они влияют на то, в какое знание человек «упакует», «втолкнет» поступающую извне информацию. Вариантов упаковки у каждого человека множество, но их число все же ограничено, то есть люди могут усваивать знания лишь определенной формы сообразно когнитивным структурам, уже сформированным человеком. Человеческое восприятие и сознание устроены так, что для них подходящими являются только некоторые структуры или образы, сплетенные из событий и фактов. Лишь тогда, когда эти структуры соответствуют допустимым гештальтам, они превращаются в принятое и усвоенное знание. Если события и факты таковы, что не могут быть собраны в допустимый гештальт, то мы не увидим между ними связи и не усвоим их. Люди, получая из мира информацию, пробуют наполнять ей ту или иную формочку. Если слепить фигурку получается - информация приобретает форму знания, если нет - выбрасывается из головы. Действие механизмов восприятия – оформление поступающей из мира информации в определенный шаблон-гештальт. У каждого человека имеется свой уникальный набор допустимых для него гештальтов. Но есть общие гештальты: 1) для всех воспринимающих живых существ, 2) для всех людей, 3) для людей определенной культурной традиции, 4) для представителей еще более узких сообществ - таких, как население определенного города, определенной семьи, определенной профессиональной группы и т.д. Соответственно, существуют механизмы восприятия более общие, низкоуровневые и специфичные, высокоуровневые. В буддизме уровни воспринимающих существ также различаются кармически обусловленным «гештальтом» определенного класса живых существ. Так, например, стакан воды воспринимается людьми как стакан воды. Для мирских богов или асуров – это стакан «нектара», «амброзии». Для голодных духов «претов» - это стакан крови. Один и тот же объект предстает тем, что «желает» увидеть то или иное живое существо.

В отличие от когнитивной психологии буддизм более целостно охватывает существующие множественные миры (6 миров сансары, нирвана), психология ограничивается миром людей и внутренним миром отдельного человека. Хотя нельзя отрицать то, что когни-

тивная психология достигла определенных успехов в исследовании познавательных процессов: внимание, восприятие, воображение, память и мышление. В восприятии человека самыми многочисленными и универсальными являются гештальты, определяющие механизмы прямого восприятия органами чувств - зрением, слухом и т.д. В буддизме органам прямого восприятия соответствуют виды восприятия и сознания: зрительное, слуховое и т.д. Когнитивная наука нашла множество интересных закономерностей, связанных с использованием низкоуровневых механизмов зрительного восприятия и связанных с ними гештальтов. Можно сказать, что такие картинки используют когнитивные технологии - для получения иллюзии в них сознательно используются когнитивные факторы, которые активируют тот или иной гештальт низкого уровня. Гештальтом низкого уровня является причинно-следственная связь, когда в единое целое группируется два факта или события, одно - как причина, второе - как следствие. На примере причинно-следственной связи можно показать, как используются когнитивные факторы для анализа и влияния на людей. Если в своей речи человек последовательно описывает два обстоятельства или факта, то даже в том случае, если он их сознательно никак не связывает, они с большой вероятностью бессознательно упакованы у него в гештальт причины и следствия - первый факт становится причиной, второй - следствием.

Впрочем, гештальты, архетипы и паттерны- понятия западноевропейской психологии,- являются неосознанными или слабо осознаваемыми и в этом заключается ее коренное отличие от буддийского осознанного подхода. Будда Шакьямуни учил своих учеников относиться осознанно к любому действию тела, речи и ума, понимать ситуацию, уметь взглянуть на вещи по-иному, с другой точки зрения. Это есть ничто иное, как философская рефлексия. Философская рефлексия – это постоянное осознание субъектом деятельности своих действий (прошлых, настоящих и будущих). Для буддийских практик она является базовым способом работы адепта со своим умом, сознанием (очищение, отречение и т.д.) и выводит его к более высоким когнитивным (сознаниевым) факторам и технологиям.

Сам процесс познания детально разработан в западноевропейской психологии (внимание, восприятие, воображение, память и мышление). Внимание и восприятие – познавательные процессы, опирающиеся на ощущения. Воображение – процесс, в котором воспринятая информация интериоризируется, переводится во внутренний план и оформляется в

виде представлений, образов. Память и мышление – сугубо внутренние познавательные процессы, осуществляемые в сознании. Парадоксально, что когнитивные технологии основаны на довольно простых и ясных принципах и представляют собой некое упрощение естественных познавательных процессов. Хотя западноевропейские психологические теории сознания и бессознательного берут начало в буддизме (смотри комментарии К. Юнга¹ в тибетской книге о мертвых «Бордо Тхедол») все же они не дают ответов на вопрос каким образом осуществляется познание, как оно связано с человеческим сознанием и бессознательным. Каковы механизмы взаимодействия нейронных единиц и систем. Даже, если мы поднимемся по лестнице познания до процесса мышления, то кроме классификации по его видам и особенностям в психологии, до его форм и уровней в логике, то не обнаружим тех четких, детально алгоритмизированных и обоснованных способов и механизмов, какие мы находим в буддийской гносеологии и логики².

Далее, в индо-буддийской гносеологии важным представляется качество «сосуда» ума познающего субъекта: «дырявый сосуд», «загрязненный сосуд», «перевернутый сосуд». В процессе познания каждый тип субъекта воспринимает информацию через призму «своего сознания» и в связи с этим знание формируется, понимается по-разному. Считается, что из всех недостатков сосудов, загрязненный сосуд наносит больший вред, т.к. неправильные, искаженные концепты, уже имеющиеся в сознании познающего субъекта, влияют на усвоение новой информации. Даже если новое знание передается истинным Учителем (Гуру), то и в этом случае информация усваивается неверно, искажаясь за счет сложившихся архетипов, гештальтов и паттернов. Отсюда необходимость проведения предварительных очистительных практик, правильной мотивации и ценностных установок прежде, чем приступить к изучению Дхармы (учение Будды). Другие изъяны также устраняются самим буддийским адептом, но уже другими средствами. Уже этого достаточно для понимания глубины и утонченности буддийской философии, исходно глубоко психологичной и строго дозирующей самосовер-

¹ Тибетская книга мертвых (Бордо Тхедол) / пер. с англ. О. Т. Тумановой. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000. - 336 с.

² Джампа Тинлей. Буддийская логика: Комментарий к трактату Дхармакирти «Праманавартика» / под ред. И. С. Урбанаевой и А. Ю. Коноваловой. - Улан-Удэ: Дзе Цонкапа, 2011. - 359 с.

шенствование субъекта буддийских психотехник на разных этапах восьмеричного пути. Постепенно, практикующий субъект очищает свой ум, который становится все более подходящим сосудом для правильного понимания Дхармы и дальнейшего развития. Длительность и сложность этого процесса, невозможность изменить в ходе одной человеческой жизни восприятие и сознание побуждают к научному поиску или обращению к высоким практикам Дзогчен, Махамудра. Люди так устроены и поэтому когнитивные технологии будут востребованы.

Заметим, что чем выше уровни постижения реальности, тем больше отличий буддизма от западной психологии. Вполне возможно, что довольно молодая по сравнению с буддизмом западноевропейская психология еще сумеет продвинуться в исследовании человеческого мозга и измененных состояний сознания посредством средств и современного оборудования. Проводимая аналогия может быть рассмотрена и в телеологическом, и аксиологическом аспектах. На трех этапах Пути (путь низшей, средней и высшей личности) когнитивные факторы - мотивация, цель и задачи, психотехники и практики – разные, результаты также различные. Поэтому и применяемые на разных уровнях когнитивные технологии, и «реализации» - разные и соответствуют этапам Пути.

В настоящее время западные психологи начали диалог с Его Святейшеством о сходстве и различии западноевропейских и буддийских психотехник, а также об искусстве достижения подлинного счастья, которое для любого человека на Земле является главной целью и смыслом жизни. Американский психотерапевт Г. Катлер в книге¹ указывает, что «мне казалось, что мой опыт психиатра поможет преобразовать его взгляды в набор понятных инструкций для достижения счастья. Наши беседы, в конце концов, заставили меня отказаться от этой идеи, так как я понял, что его мировоззрение отличается необычайной глубиной и сложностью, отражая все нюансы и оттенки жизни» (С.14). Его Святейшество объясняет: «хотя счастье достижимо, оно – вещь непростая. Существует несколько уровней составляющих счастья: богатство, мирское удовлетворение, духовность и просветление ... научившись сохранять душевное равновесие, вы сможете испытывать счастье, даже не будучи здоровыми физически... богатство само по себе не гарантирует вам радо-

¹ Его Святейшество Далай-Лама и доктор Говард К. Катлер. Искусство быть счастливым: руководство для жизни / пер. с англ. - М.: София, 2010. – 288 с.

сти или счастья, к которым вы стремитесь. То же можно сказать о друзьях. В минуты гнева или обиды даже самый близкий друг кажется вам безучастным, черствым и глухим к вашим проблемам. Все это указывает на огромную роль, которую играет в нашей жизни состояние души, ментальный фактор. Очевидно, нам следует относиться к нему со всей серьезностью ... когда мы говорим о душевном равновесии, нам не следует путать его с полностью бесчувственным, апатическим состоянием души... основа душевного равновесия – любовь и сострадание. Этому состоянию свойственны эмоциональность и чувствительность ... До тех пор пока отсутствует внутренняя дисциплина, приносящая спокойствие ума, никакие материальные блага и прочие внешние условия не принесут вам ощущение радости и счастья которых вы ищете. С другой стороны, если у вас есть это внутреннее качество – душевное равновесие, даже при отсутствии различных внешних условий, которые большинство считает необходимыми для счастья, вы сможете вести жизнь, полную счастья и радости» (С.28-30).

Последовательное очищение собственного ума от грубых омрачений, наряду с развитием сострадания и заботы о живых существ, приводит познающего субъекта к развитию «тонкого» ума посредством медитации, в том числе через сосредоточение ума (шаматха)¹. В результате появляется способность постигать скрытые от него ранее феномены. И далее субъект, очищая ум от тонких и тончайших омрачений, в конце концов, выходит на уровень познания очень скрытых феноменов, благодаря чему ум становится способным постигать пустоту и, в итоге, Просветленным.

Итак, путем аналогии и анализа гносеологических аспектов буддизма и современных когнитивных технологий мы вышли на такую эпистемологическую модель:

Буддизм – Современная психология - Когнитивные технологии
Когнитивистика
Психолингвистика
Нейрология
Математическая лингвистика
Кибернетика и др.

¹ Джампа Тинлей. Шаматха: основы тибетской медитации.- СПб.: Ясный свет, 1995. - 182 с.

Западноевропейская психология находится на сегодняшний день в поиске исходного синкретизма с буддийской философией, исследует механизмы и психотехники, позволяющие современному человеку достичь мирского или подлинного счастья. Благодаря исследователям в области когнитивных технологий, мы можем все дальше продвигаться в этом процессе. Отмечаем также некоторую упрощенность когнитивных технологий, заключающую в том, что позитивная эмоциональная окрашенность (сострадание, любовь, радость и т.п.) пока отсутствует. Перспективы развития когнитивистики и ее технологий, несомненно, зависят от качества и глубины исследования западноевропейской науки, в частности буддологии. Мы испытываем определенный оптимизм в этом вопросе, т.к. наука, техника и философия не стоят на месте. Совместные проекты позволят выстроить целостную систему, основанную на взаимодополнительности и исходном синкретизме буддизма и науки. Даже обычные исследования буддийских теорий психологами принесет результаты, не говоря уже о сложных и полезных исследованиях, о которых было сказано в данной статье.

С. И. Трунев

Саратовский технический ун-т

Буддизм и индуизм в репрезентации классической русской философии

В истории философской мысли зафиксировано немало количество примеров того, как, окрыленные достижениями европейской науки и техники философы либо вовсе не замечали сложной и многообразной духовной культуры Востока, либо всячески принижали ее место и роль в мировой культуре. Россия не стала исключением. По-своему впитав дух западноевропейского Просвещения, усвоив и творчески переосмыслив труды представителей немецкой классической философии, русские мыслители в большинстве своем оставались чуждыми восточным религиозно-философским доктринам. Причин к тому, помимо традиционно укоренившейся в России европоцентристской модели образования, на наш взгляд, было еще несколько:

Во-первых, значительная часть русских мыслителей исповедовала различные формы христианства, усматривая особые достоин-

ства в его православном направлении. Во-вторых, они, как правило, не только не совершали путешествий на Восток с целью более глубокого погружения в его культуру, но даже не были знакомы с основными религиозно-философскими трактатами, определяющими специфику восточного мировоззрения. В-третьих, в XIX веке, когда русская философия постепенно складывается как самобытное духовное явление, Россия находится в состоянии сложных политических взаимоотношений с Османской Империей, негативное отношение к которой (как будет показано ниже) иногда переносится и на культуру стран Дальнего Востока, как таковую.

Сразу оговоримся, что объем данной работы и ее специфика позволяют более или менее подробно остановиться на анализе репрезентаций русскими философами только двух религиозно-философских учений Востока: индуизма и буддизма. Более того, мы постараемся, насколько это возможно, не вдаваться в тонкости религиозного мистицизма обеих доктрин (ибо не имею на это достаточных оснований), ограничившись общефилософскими или даже общекультурными моментами. Начну с самого простого и одного из самых ранних примеров упрощенного понимания буддизма в русской философии.

В небольшой работе «Буддийское настроение в поэзии», проводя сравнение творчества А. Пушкина и А. А. Голенищева-Кутузова, Вл. Соловьев воспроизводит ставшую впоследствии традиционной для большинства русских мыслителей оценку буддизма как религии, призывающей покою и своеобразной смерти в нирване: «У Пушкина тон бодрый, радостный и уверенный; при самых языческих, мирских и даже греховных сюжетах настроение его все-таки христианское, - поэзия жизни и воскресения. У гр. Кутузова, напротив, тон минорный, настроение безнадежное, он – поэт смерти и нирваны, хотя это последнее, столь ныне злоупотребляемое слово и не встречается в его стихах». Называя понятие нирваны «злоупотребляемым» словом, Вл. Соловьев, тем не менее, не отрицает сложности метафизических конструкций буддизма, ни изощренности его этики. Но буддистское нравственное совершенствование для него является лишь путем искупления грехов, совершенных в предыдущих воплощениях, и ведет к одной лишь цели – абсолютному «покою небытия».

Вообще, с Востоком у Вл. Соловьева были весьма напряженные отношения. Они осложнялись его совершенно справедливой реак-

цией на безудержную экспансию мусульманской Турции на Балканы. Негативное отношение к буддийскому Востоку было, вероятно, производным, хотя, не менее сильным. Доказательством тому может служить описание мистического видения философа, описанного в «Истории русской философии» Н. О. Лосского: «Однажды, рано утром, тотчас после его пробуждения, ему (Соловьеву – прим. С. Т.) явился восточный человек в чалме (курсив – С.Т.). Он произнес необычайный вздор по поводу только что написанной Соловьевым статьи о Японии («ехал по дороге, про буддизм читал, вот тебе буддизм») и ткнул его в живот необычайно длинным зонтиком. Видение исчезло, а Соловьев ощутил сильную боль в печени, которая продолжалась три дня... ». Несмотря на то, что далее Н. О. Лосский прямо называет видения Вл. Соловьева галлюцинациями, нельзя не заметить, что они не вполне оторваны от объективной реальности. Примечательно, что о буддизме в видении говорит «восточный человек в чалме», то есть некий собирательный образ восточного человека, ассоциирующийся в сознании русского мыслителя с представителем именно Ближнего Востока и вызывающий, соответственно, страх и неприязнь.

Также как и Владимир Соловьев, Евгений Трубецкой отрицает оптимизм индийских религий, полагая их противоположными «жизнерадостному мирозерцанию древних греков». С его точки зрения: «Глубина религиозных исканий Индии выражается именно в том, что она превращает все суждения плоскостного здравого смысла в их противоположное. То, что мы называем действительностью, есть на самом деле сон; а то, что мы называем сном, есть подлинная действительность и подлинная ценность, - вот чему учит нас аскетическая мудрость браманизма и буддизма». Признавая иллюзорность земного существования, браманизм (индуизм) направляет индивидуальный человеческий дух к полному и окончательному растворению в мировом Всеединстве (Браме). Буддизм доводит аскетическое отрешение от всего земного до некоего логического предела: «В полном отрешении от жизни и заключается то успокоение в «нирване», которое исповедует буддизм». В итоге и жизнерадостная религия греков, и индуизм и, в еще большей степени буддизм объявляются неудачными попытками жизни отыскать смысл: «В религии греков – хаотическое множество живых существ, не достигающих полноты всеединой вечной жизни; в религии браманов – единая вечная жизнь Браммы, исключаящая множество индивиду-

альных форм; в буддизме – мертвая пустота, покой смерти в нирване, - все это различные проявления одной и той же неудачи жизни и ее искания смысла». Приведенный фрагмент явственно демонстрирует столь характерное для русских философов отождествление нирваны с абсолютным покоем, бездействием, пустотой и смертью.

В отличие от воззрений двух рассмотренных философов, Борис Вышеславцев подкрепляет свои рассуждения цитатами из некоторых индуистских текстов: Упанишад (Брихадараньяка, Чхандогья, Мандукья-Карика), трактата по классической йоге Патанджали, Рамааны. Впрочем, вырванные из контекста, цитаты не добавляют интерпретациям Б.П. Вышеславцева основательности, как не добавляет ее отсутствие ссылок даже на такие общеизвестные буддийские тексты, как «Дхаммапада». В первую очередь, философ отыскивает коренное противоречие между индийской (индуистско-буддийской) и христианской мыслью: «Для Индии мир и история не имеют ни ценности, ни цели – и здесь открывается полная противоположность индуистского мирозерцания – христианскому с его положительным отношением к ценности мира». Исходя из этой позиции вся индийская мысль представляется обоснованием бегства от мира и множественности человеческих «самостей» к состоянию трансцендентального безразличия единой субстанции Брахмана. Отрицание наличия представлений о подлинной индивидуальной самости приводит русского философа к отрицанию самой возможности подлинной любви в индийских религиозных учениях, опять-таки, в противоположность христианству: «Различие это огромно: в христианстве мой ближний есть индивидуальность, лицо мне противоположное, единственное и неповторимое; в буддизме множество различных индивидуальностей есть иллюзия, майя, на самом деле они все – одно, тождественны в существе своем, в сердце – неразличимы; здесь нет и не может быть никакого индивидуального бессмертия и, следовательно, никакой любви к бессмертной, единственной и незаменимой индивидуальности». В результате оказывается, что итогом индийской мысли является все та же, если так можно выразиться, «бессмертная смерть», или нечто, ее напоминающее: «Самость выходит за предел ритма смерти и рождения, поэтому она в этом состоянии бессмертна, но можно было бы также сказать «безжизненна», ибо в той мере, в какой она освобождается от ритма жизни, она также освобождается от ритма смерти. Все это сильно отличается от христианской идеи бессмертия и спасения».

Таким образом, несмотря на более основательное знакомство с индийской культурой, философ воспроизводит набившие уже оскомину и не соответствующие никаким реалиям банальности. И это кажется, по меньшей мере, странным, если учесть, что уже на рубеже XIX-XX веков в России существовали востоковеды мирового уровня: В. П. Васильев, И. П. Минаев, С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской. Стоит упомянуть также, что «Буддхачарита» Ашвагхоши была переведена на русский язык К. Бальмонтом и издана в Москве в 1913 году.

В 1927 году была, в свою очередь, издана, а затем и переиздана книга Елены Рерих «Жизнь Будды» (под псевдонимом Наталья Рокотова). Правда, издана она была в Урге (Улан-Батор), а переиздана в 1940 г. (и в 2002 г.) в Риге. Уже в предисловии Елена Ивановна пишет об исключительном значении учения Будды для мировой эволюции: «Конечно, до Готамы был целый ряд подвижников общего блага, но учение их расплылось сотнями веков. Поэтому учение Готамы должно быть принято как первое учение знания законов великой материи и эволюции мира». Эта фраза сама по себе дает нам основания заключить, что определенным образом осмысленное учение Будды виделось Е. И. Рерих не просто в качестве одной из мировых религий: оно представлялось учением, как бы предвосхитившим грядущее мировое переустройство в духе «Общины». Впрочем, в том же письменном источнике наличествуют фрагменты, в которых буддийские общинники прямо определяются понятием «социальный революционеры»: «Если некоторые люди, вступая в общину, искали социального и материального преимущества, то гораздо многочисленнее были истинные социальные революционеры (курсив – С.Т.), стекавшиеся под широкий кров возможностей, которые давало им учение Будды среди мрачной феодальной действительности того времени». Данный тезис позволяет, в свою очередь, предположить, что буддизм рассматривался Еленой Ивановой и Николаем Константиновичем Рерихами именно как духовная основа социального переустройства, отвечающего требованиям мирового эволюционного процесса. Таким образом понимает буддизм, в частности, Н. К. Рерих: «Где же бездейственный пессимизм? Где же философия отчаяния? – как иногда называли буддизм мало понимающие люди. Сколько книг написано под влиянием ложной романтики девятнадцатого века. Сколько ученых, не владея языками, питали свое сознание этими мечтательно-кислыми заключениями.

А теперь показался иной лик: Будда с мечом, в лвином дерзновении, во всеоружии всех энергий в мировом строительстве, в космическом устремлении». Как мы видим, в нескольких строках русский мыслитель опровергает все изложенные выше банальные интерпретации. Для него буддизм – это религия действия, оптимизм которой не смогли рассмотреть ученые, не владеющие восточными языками. Относительно буддийской бездеятельной созерцательности у Е. И. Рерих встречаем: «Никогда не назовем Будду кротким, наоборот, он Водитель неунывающий. Борец за общину и материю, Герой труда и единства (...) В учении Будды мы находим не только материалистическую философию, но и практическое улучшение жизни каждого дня». Примечательно, что, оценивая буддизм как своеобразный социальный проект, Рерихи часто используют марксистско-ленинскую риторику. Вероятнее всего, Николай Константинович и Елена Ивановна ошиблись, восприняв революцию 1917-го года в качестве духовной революции, способной привести к подлинному духовному очищению России. Известно, что подобную же ошибку совершили многие известные деятели русской культуры, в частности, А. Блок, которого Н. Рерих считал своим другом.

Исходя из вышеизложенного, следует сделать вывод о том, что, несмотря на наличие в России второй половины XIX - начала XX в. серьезной востоковедческой школы, русские философы понимали учения буддизма и индуизма достаточно упрощенно. В большинстве случаев данные религиозно-философские доктрины рассматривались как этические системы, в которых человек, нравственно совершенствуясь (можно сказать, совершенствуя свое пессимистическое отношение к жизни), приходит в итоге к полному отрицанию, как индивидуальности живых существ, так и иллюзорного мира и находит успокоение в абсолютном покое нирваны. Позиция Рерихов представляется более близкой к сущности буддизма, который, с их точки зрения является одной из духовных основ будущего космического переустройства. Не смотря на недостаточность подобного социально-философского понимания буддизма, данная позиция отрицает две его, устоявшиеся в русской философии, характеристики: бездейственность и пессимизм.

БУДДИЗМ НА ГРАНИЦАХ РОССИИ

Л. Ч. Базарова

Бурятский госуниверситет, г. Улан-Удэ

Современное состояние общественных буддийских организаций на острове Тайвань

В настоящее время Тайвань является одной из лидирующих стран в современном буддизме. С конца XX века шел неуклонный процесс усиления влияния крупнейших буддийских общественных организаций Тайваня во всем мире, происходило открытие их филиалов, обществ, фондов в различных странах, в том числе и в России. Этот факт обуславливает актуальность изучения данной темы.

Развитие тайваньского буддизма происходило под влиянием многих факторов, он отличается своей самобытностью и национальной спецификой. Несмотря на то, что Тайвань официально долгое время входил в состав Китая, буддизм на острове значительно отличается от китайского буддизма, на что оказали большое влияние внешнеполитические события, происходившие в середине XX в.

Начиная со второй половины XX в. началось усиление влияния буддизма на Тайване. Причинами этого послужили упоминавшиеся выше политические события, такие, как окончание японской оккупации и вхождение Тайваня в состав Китая, а также прибытие Чан Кайши и его сподвижников на остров и установление там режима Гоминьдан.

Прибытие Чан Кайши стало отправной точкой в создании буддийских общественных организаций на Тайване, ведь с ним прибыли буддийские монахи, которые имели богатый опыт работы в подобных организациях и ассоциациях на материковом Китае. В отличие от своих тайваньских собратьев, материковые монахи обладали превосходным образованием, что, несомненно, играло им на руку. Помимо этого, плюсом для буддизма в этот период стала от-

носителем мягкой политика Чан Кайши и Цзян Цзинго по отношению к буддизму¹.

Монахи, прибывшие из Китая, начали предпринимать попытки создания общественных буддийских организаций, по примеру материковых, что впоследствии увенчалось успехом. Самые успешные и известные буддийские организации на Тайване были созданы в 60-70 гг. XX в., т.е. в период «культурной революции» на материковом Китае. Причиной этого могло послужить неприятие Чан Кайши политики Коммунистической партии Китая (КПК). Во время «культурной революции» КПК препятствовала развитию буддизма в Китае, уничтожала буддийские храмы, присваивала храмовые земли, сжигала священные буддийские тексты, монахов насильно заставляли вернуться к мирской жизни. В противовес этому Чан Кайши начал поддерживать буддизм, что и привело к возникновению таких буддийских образований, как общественные буддийские организации. В 1966 г. была создана первая из таких организаций Цы Ци, которая считается также благотворительным общественным фондом.

В конце XX в. буддизм на Тайване был сосредоточен в четырех основных школах, которые возглавляли так называемые «Четыре небесных царя тайваньского буддизма»:

1) Северная (Цзиньшань, Тайбэй), монастырь Дхарма Драм Маунтин (Dharma Drum Mountain) или Фа Гу Шань, возглавлял преподобный Шэньянь);

2) Южная (Дашу, Гаосюн), монастырь Фо Гуан Шань (Fo Guang Shan), возглавлял преподобный Син-юнь);

3) Восточная (Хуалянь), монастырь (или фонд) Цы Ци (Tsu Chi), возглавляла монахиня Чжэньянь);

4) Западная (Наньтоу), монастырь Чжун Тай Шань (Zhung Tai Shan), возглавлял преподобный Вэй Цзюэ².

Кроме того, есть еще две крупные буддийские организации, которые по тем или иным причинам не входят в число этих «четырёх небесных царей». Это Лин Цзиу Шань (Lingjiu Mountain) и Фу-чжи (Fuzhi). Также на Тайване имеется большое количество средних и мелких общественных буддийских организаций и фондов.

¹ Jones, Charles Brewer. Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660—1990. University of Hawaii Press, 1999.

² Government Information Office (Taiwan), Republic of China Yearbook, 2002.

Наиболее развитой и известной из всех общественных буддийских организаций Тайваня считается Фо Гуан Шань. У нее имеется самое большое количество филиалов за пределами Тайваня (100) и более 300 филиалов в самом Тайване. Официальных данных о количестве членов в этой организации нет, но сама она утверждает, что их более одного миллиона.

Основные функции этой общественной буддийской организации это: образовательная деятельность, культурно-просветительская деятельность и благотворительность. Для исследования буддизма было открыто три института: для женщин, для мужчин и для иностранцев. Также при Фо гуан Шань была открыта средняя школа, несколько детских садов, организуются летние буддийские лагеря, молодежные центры и т.д.

Фо Гуан Шань активно сотрудничает с прессой, издает книги, журналы, выпускает аудио и видео материалы, связанные с буддизмом. Также эта общественная организация выпускает ежедневную газету Женьцзян Фубао, которая содержит политические, международные и финансовые новости и т.д. Для приобщения населения зарубежных стран к буддизму, было открыто шесть музеев буддийского искусства, по одному в США, Франции, Южной Африке и на Тайване и два в Австралии.

Как и другие буддийские организации Тайваня, Фо Гуан Шань занимается благотворительностью. Ее волонтеры работают в больницах, клиниках, медицинских бригадах, расположенных в отдаленных и неблагополучных районах. Фо Гуан Шань ежегодно организует сбор пожертвований для неимущих в преддверии китайского Нового года, также имеется комитет по оказанию чрезвычайной помощи, который помогает людям с неотложными проблемами¹. При Фо Гуан Шань находится детский дом, дом для престарелых и социальное кладбище, где могут быть захоронены неимущие граждане. Также работает социальная программа, направленная на лиц, принимающих наркотики. Благотворительная деятельность организации Фо Гуан Шань распространяется не только на остров, но и за его пределы. Например, она оказывает помощь беженцам из других стран, в том числе и не буддийских.

Дахарма Драм Маунтин (Фа Гу Шань) была создана позже остальных, в 1989 году. Свою миссию она описывает следующим

¹ The politics of Buddhist organizations in Taiwan, 1989-2003: safeguarding the faith, building a pure land, helping the poor/ Andre Lalyberte

образом: "Мы выступаем за защиту окружающей среды и духовного возрождения, а также за три типа образования: образование через учение, образование посредством связей с общественностью и образование через заботливое обслуживание. Для удовлетворения духовных и образовательных потребностей людей на всех этапах их жизни предлагаются различные программы. Некоторые из этих программ включают международные конференции буддистов, экологические семинары и лекции, программы социального обеспечения и медитативные программы"¹.

Эта организация пропагандирует идеологию «Чистой Земли», то есть очищения ума и сознания, а также защита окружающей среды. Основной функцией организации является благотворительность, а также образовательная деятельность. Организуются сборы средств бедным и пострадавшим от чрезвычайных ситуаций жителям, а также детским домам и домам престарелых.

Цы Цзи – значительно отличается от других буддийских организаций, поскольку ее основной функцией является не распространение буддизма, а благотворительность и служение обществу. Опять же, в отличие от остальных, при фонде открыты не буддийские, а медицинские школы и университет. Ежемесячно оказывается гуманитарная помощь неимущим, также они имеют возможность бесплатно получать медицинскую помощь.

Большинство сотрудников фонда Цы Цзи являются мирянами-добровольцами, а не монахами. Первоначально в число сотрудников входили исключительно женщины, но теперь около 30% членов – мужчины².

Филиалы фонда находятся во многих странах (Япония, США, Канада, Австралия, Новая Зеландия, страны Юго-Восточной Азии), их насчитывается более 70.

Буддийская организация Чжун Тхай Шань, основанная в 1978 году, отличается наибольшей закрытостью, а также своей направленностью исключительно на религиозную деятельность. Ее официальный сайт, а также газета, обозревают только религиозную тематику. Чжун Тхай Шань наименее активна в социальной сфере.

¹ URL: www.dharmadrum.org

² Pacey Scott. *Overturning the traditional order: Tzu Chi and the status of women in contemporary Taiwan*. with honors thesis, 2001, Australian National University, 2003. P. 106-107.

От своих приверженцев Чжун Тхай Шань требует принятия монашеского обета. В настоящее время монастырь Чжун Тхай насчитывает более 1600 монахов.

Деятельность данной организации вызывает достаточно много критики на Тайване. Например, в 1996 году случился инцидент, который неблагоприятно повлиял на репутацию Чжун Тхай Шань. Около сорока студентов, прибывших в буддийский летний лагерь, были пострижены в монахи и направлены в монастырь без согласия их родителей, что вызвало волну недовольства среди родителей и вмешательство полицейских¹.

В настоящее время ведущие буддийские организации Тайваня активно ведут работу по следующим основным направлениям: культура, образование, окружающая среда и социальные услуги.

Литература

1. Jones, Charles Brewer. Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660—1990. University of Hawaii Press, 1999.

2. Government Information Office (Taiwan), Republic of China Yearbook, 2002.

3. Lalyberte Andre The politics of Buddhist organizations in Taiwan, 1989-2003: safeguarding the faith, building a pure land, helping the poor. University of Ottawa. 2007.

4. Pacey Scott, "Overturning the traditional order: Tzu Chi and the status of women in contemporary Taiwan," with honors thesis, 2001, Australian National University, 2003.

5. URL: www.dharmadrum.org

6. URL: [http:// bwmc.org.tw](http://bwmc.org.tw)

¹URL: [http:// bwmc.org.tw](http://bwmc.org.tw)

Старые и новые баргуты Внутренней Монголии Китая: специфика буддийских локальных традиций

Одним из параметров всякой этнической общности, в соответствии с хозяйственно-культурным типом и наряду с материальными, являются духовные достижения – мифы, фольклор и религиозные верования. Как отмечает Л.Л. Абаева [1, с. 270], духовные достижения, как и другие четыре параметра, формирующих уникальность того или иного этноса, способствуют определению корней этнической идентификации и самоидентификации.

Важнейшими свойствами этнического пространства Хулунбуирского аймака (территориальное подразделение Внутренней Монголии Китая) являются непростой этнодемографический состав, поликультурность и мозаичность. Как известно, в этом регионе компактно проживают старые и новые баргуты (шэнэхэнские буряты), дагуры, эвенки, хамниганы, хорчин-монголы, русские, китайцы. Согласно материалам Д.Ц. Бороноевой, бурят и барга издавна связывает общность исторических корней, что находит отражение в родовом составе, в мифах и легендах. Языковая и этнокультурная близость бурят с баргутами оказывает на формирование положительной установки на этнокультурное взаимодействие [2, с. 280].

Учитывая наличие обширной научной литературы по изучению баргутов Китая (как старых, так и новых)[3], можно констатировать недостаточное количество публикаций по изучению религиозных традиций у вышеуказанных этнолокальных групп, за исключением одной диссертационной работы [4].

Буддизм в религиозной традиции старых и новых баргутов Китая, в частности шэнэхэнских бурят, занимает особую роль. За последнее десятилетие на указанной территории строятся буддийские дацаны, ступы. Вместе с тем, буддийские священнослужители преобладают в религиозных обрядах годового цикла – почитание обоо, проведение буддийских обрядов, участие лам в обрядах жизненного цикла и т.д.

Во время поездок в г. Хайлар, что Хулунбуирском аймаке АРВМ КНР, мы несколько раз посетили уникальный своего рода буддийский комплекс (сюда включаются строительство двух мона-

стырей – тибетского буддизма и китайского (ханьского) буддизма), строительство которого началось в 2007 году на северной сопке в 5-ти км г. Хайлара. Несмотря на то, что объект является новоделом, поражает, прежде всего, географическое местонахождение и окружающий ландшафт, масштабность постройки, синтез религиозных направлений в буддизме (тибетского и китайского), а также историческая ценность местности, связанная с памятными датами прошедшей II мировой войны. Более того, рядом с комплексом построена гигантская буддийская ступа Бодхи, её высота составляет 90,09 м., площадь – 1512 кв.м., общая площадь застройки 5928 кв.м. Ступа состоит из 9 уровней. Внутри ступы, которая представляет собой большой храм, будут выставлены 100 тыс. статуй Будды [5]. При посещении все работы на объекте уже закончены, однако внутрь никого не пускали. По протяжении прошедших трех-четырех лет, этот объект наверняка уже функционирует в контексте всего буддийского храмового комплекса. По сведениям местных жителей монгольского и бурятского происхождения, за последнее десятилетие в Китае изменилась политика по отношению к национальным меньшинствам и строительству буддийского комплекса они обязаны Председателю правительства Внутренней Монголии, который имеет монгольское происхождение.

Помимо этого, нами были обследованы несколько культовых мест Шэнэхэнской долины (*Илийн голой шэнэхээн буряадууд*). На сегодня представителей новых баргутов (шэнэхэнских бурят) насчитывается около 7 тысяч человек. По мнению местных жителей Хулунбуирского аймака КНР, культовых мест насчитывается более 10, и они расположены на всей территории проживания старых и новых баргутов (в пределах сельских административных районов *хуушан барга: баруун хошун и зуун хошун; шэнэ барга: зуун хошун, баруун хошуун*). Одними из самых почитаемых культовых мест старых и новых баргутов являются: *Амбайн обоо* (в 5-ти км от г. Хайлар), *Аймагийн обоо* (в 15 км от г. Хайлар), *Шивэй* (в 30 км от г. Нантун), *Баян хошуу обоо* (в 10 км от пос. Алтан эмээл), *Хультиин обоо* (20 км от пос. Мунгэн хошуун), *Баян хаан обоо* (80 км от г. Хайлар), *Шэнэхээн дацан* (Зуун хошуун). По административным делениям, аймак считается – округом, хошун – районом, *хомон* (сомон) – колхоз, бригада – отделение колхоза [5].

Аймагийн обоо (окружное культовое место для всех жителей Хулунбуирского аймака) (см. фото.2) находится в 20 км от г. Хай-

лар в северо-восточном направлении, напротив офиса химического комбината. Данный объект был сооружен в 1998 году и считается аналогом культового места *Амбайн обоо*, которое удалось перевезти на новое, в ритуальном смысле, место. Это было связано с тем, что *Амбайн обоо* в свое время был осквернен японскими захватчиками во время второй мировой войны. По словам местных жителей, в результате бомбардировок здесь были убиты пленные, похоронены китайские рабочие, которые работали в большом количестве в создании бомбоубежища и подземных коммуникаций.

Данное культовое место было решено создать общинами монгольского происхождения, и перевезти на 15 км подальше в степь от оскверненного места. Одним из разработчиков данного проекта считается бывший работник окружной администрации Хулунбуирского аймака, исследователь-архивист, ныне пенсионер Тогтоохийн Толто. На старом месте на сегодня находится буддийский комплекс с огромной буддийской ступой с высотой 96 метров. В совет общин также вошли представители монголов, старых и новых баргутов, дагуров и эвенков, т.е. совет представлял интересы баргутов и бурят г. Хайлара, представлял старых баргутов Баруун и Зуун хошуу и новых баргутов Баруун и Зуун хошуу.

Обоо как культовый комплекс схематично расположен в следующем порядке и состоит 13 обоо, включая 12 локальных и одного главного центрального сооружения в центре. 12 локальных обоо распределены по четырем направлениям света (юго-восток, юго-запад, северо-запад, северо-восток) и в каждом направлении по три обоо, что означает – каждое маленькое обо для локальных территорий. Например, *хуушан барга* – старые баргуты имеют три локальных поселения, эвенки и дагуры также имеют три поселения и т.д., соответственно моления проводят каждый на своем обоо.

Внутри центрального обоо вложено ритуальный сосуд (бумбэ) с 9 драгоценностями (золото, серебро, бронза... и т.д.), более 10 тысяч буддийских молитв. Высота фундамента в виде круга, состоящего из обычных камней, примерно 1,5 метра. Высота красного шеста около 5 метров. Вокруг шеста установлены мелкие кустарниковые деревья (тальник), на которые повязаны разноцветные ритуальные шарфы (хадаки) и ритуальные флаги – воздушный конь (хий морин). Диаметр основания около 13 метров.

У остальных 12 обоо высота составляет около 3,5 метров, высота основания около метра. Данное обоо почитается каждый год в

начале августа месяца. Обрядовое мероприятие 4 общины организовывают по очереди: баргут-монголы, старые и новые баргуты, малочисленные народы (дагуры и эвенки). По мнению местных жителей, раньше проводили комплексно, т.е. с проведением обряда *тайлгана*, праздничных и спортивных мероприятий. В последний раз верующие проводили на *Аймагийн обоо* только обрядовую часть, а в другие дни – остальные сопутствующие мероприятия.

Порядок проведения обоо имеет четкий организованный характер с участием государственного органа и утверждается главой Хулунбуирского аймака с согласованием с представителями общин с указанием конкретного места, сроков, ответственных, состав участников и программы проведения обрядовых мероприятий. Для проведения обряда, глава аймака выносит официальное решение, согласно которого приглашаются религиозные священнослужители (ламы). Другие подобные мероприятия в году больше не проводятся. Что касается шаманских молебнов, то они проводятся самостоятельно и в другое время без согласований.

В Республике Бурятия все абсолютно наоборот: ламы или шаманы организацией и проведением обрядов и молебнов занимаются самостоятельно, только затем приглашают представителей официальных и государственных органов, местных жителей на обрядоритуальную часть и празднество (известные хамбинские¹ игрища трех мужей – «эрын гурбан наадан»). Ввиду того, что популярный в свою бытность летний культурно-спортивный праздник «Сурхарбан» теряет свою значимость, указанные игры стали очень популярны в народе. Традиционно в соревнования «игры трех мужей» входят скачки на лошадях, стрельба из лука и национальная борьба, на которые собираются огромное количество любителей традиционной культуры и традиций.

На территории Хулунбуирского аймака проживают 56 народов, из них 22 народа относятся к малочисленным этническим группам. К ним относятся также дагуры, которые на рубеже XVII века, во времена появления русских казаков переселись с южного берега Амура. В окрестностях г. Нантуна теперь проживают в основном дагуры и эвенки [6].

Что касается культовых мест, то в окрестностях Нантуна, в частности, вблизи сельскохозяйственного кооператива *Баруун хол*

¹ Хамбо-лама Дамба Аюшеев – духовный лидер буддистов России.

боо бригада находятся три священных места: Шивэй, Тэпхэр, Душэ. По преданиям, во времена Чингисхана была большая гора Хойн гол, впоследствии многочисленных боев, при стрельбе из лука одного могучего богатыря, говорят, распалась на три сопки. Так и появились данные сопки. Наш информант Тогтоогийн Толто сообщил, что когда ему было лет десять, ему эту легенду рассказал дедушка Даша сын Митапа. Эти священные сопки находятся в 5-10 км вдали друг от друга, а центральным же считается географический и священный объект Шивэй¹. По китайским источникам известно под названием (мэн-гу шивии или чи-чэ) [7].

Как сообщил нам местный житель (Баттулга, новый баргут, из рода сагаангут, 48 лет), народ Шивэй проживал по берегам р. Эргунэ-кун. Некоторые из них также проживали в Хулун-буире в местности, где сейчас проживают представители новых баргутов (баруун сомоной холбоо бригада).

Культовое место Шивэй находится в 3-х км от сельхозпредприятия «Баруун сомоной холбоо бригада» и представляет собой одиноко стоящую сопку радиусом примерно 100-120 метров, высотой более 70 метров. На вершине находится обоо – каменный фундамент, на середине которого есть монгольские кустарники-гальники (высота 1,5 м.), где водружен красный шест длиной 3-4 метров. Ветки обвешаны синими в основном ритуальными шарфами-хадаками, флажками «хий морин – воздушный конь удачи».

С вершины сопки видны следующие объекты: Душэ, Тэпхэр, Гурбан обоо, а также видны многочисленные озера и речки. Внизу у основания сопки, где земля вырыта, виднеется чернозем.

Проезжая мимо культового места Душэ, мы обнаружили отдельно стоящее обоо. Впоследствии узнали, что местными жителя-

¹ О северных соседях киданей – шивэй известно, что это самая северная группа монголоязычных народов, упоминаемая в китайских письменных источниках. Более того – одно из племен мэнгу-шивэй считается предком монгольских народов. В «истории династии Тан» на этническое родство с киданями указывается определенно: «Шивэй – особый род киданей, особое племя киданей на северной границе дунху». «Тан-шу» дает следующую картину расселения шивэй в VII-VIII вв.: «Их владения находятся на северо-востоке от столицы (государства Тан) на 7 тыс. ли. На востоке они достигают хэйшуй мохэ (черноречные мохэ), на западе – тукюэ, на юге примыкают к киданям, на севере достигают моря». В период Суйской династии шивэй делились на 5 кочевий: нань шивэй (северные шивэй), бо шивэй (южные шивэй), шеньмода мода и да шивэй (большие шивэй). Северные шивэй разделились на 4 кочевья, южные – 14.

ми (дагурами) специально было сооружено обоо. Данное место является геопатогенным, т.е. постоянно происходят аварии. Местные жители считают, что в недалеком прошлом кто-то стал рыть землю у основания сопки, за что был наказан «духом-хозяином» местности. После этого, местные жители и проезжающие стали периодически проводить обряды и молиться, не поднимаясь на вершину горы. По словам информатора Будын Дашинима, новый баргут, из рода шарайт, 63 года, обоо возле культового места «Душэ» соорудили эвенки. По другим сведениям, солон-баргуты. Тем не менее, большинство населения считает, что данное место почиталось еще в начале XX века эвенками.

После посещения бурятского краеведческого музея в районном центре восточного хошуна с. Мунгэн Эмээл, нам удалось посетить еще одно культовое место *Баян хошуу обоо* по пути в Хайлар в 10-15 км. Оно находится на возвышенности, в 2-3 км от дороги. Оказалось, что подъехать к культовому месту весьма сложно. Дело в том, что подъезжая к объекту, мы наткнулись на туристический комплекс, который, по словам сопровождающего, построен китайцами и преграждает путь к культовому месту, что за посещение культового объекта берут деньги, земля отдана в аренду на длительное время (на 40 лет). Вот такие прецеденты появились в последнее время на землях проживания бурят, монголов и дагуров, что несет в себе негативный оттенок, вплоть до межэтнических столкновений. Помимо этого, в отличие от прежних лет, когда можно было свободно пасти скот по всей степи, на сегодня китайские власти заставляют огораживать свои владения и сенокосные и пастбищные наделы, что чревато разборками внутри социальных групп.

Культовое место состоит из 13 обоо (12 маленьких и один главный). Число 12 – по числу хошунов, по направлению на запад и на восток по 6 объектов. Подразделяются на восточный хошун и на западный хошун и состоит из следующих составляющих:

- стела каменная с китайской надписью;
- сосуд для возжигания благовония;
- стол для ритуальных жертвоприношений.

С возвышенности видны все основные культовые места двух сомонов Шэнэхэнской степи: Шивэй, Хультиин обоо, Баян хаан обоо, Субарга обоо.

По утверждениям местных жителей, что «хозяин» Баян хаан обоо способствует накоплению капитала и богатства, а Хультиин

обоо – карьерному росту. Некоторые говорят, что наоборот.

Согласно сведениям информанта¹, одним самых высоких и священных мест является Хан уула, находящийся в восточном хошуне. До 80-х гг. XX века шэнэхэнцы не проводили обряды и молились на обоо. И только начиная с 80-х гг. стали приглашать лам, чтобы те проводили обряды на обоо. Время проведения обряда приходилось на 5 месяц 13 числа (13 мая). Раньше эвенки (хамнигад) молились в другом месте, а сейчас культовое место сосредоточено на одном месте.

Специфика кочевой культуры, по мнению исследователей, не всегда отражена в международных определениях памятников. Она состоит в непосредственной и быстро обратимой связи с окружающей средой, природой [8]. Следует отметить, что хозяйственно-культурный тип народов Байкальского региона, Центральной Азии весьма различен и вбирает в себя многие компоненты природного и культурного разнообразия (горные и степные ландшафты, водные и речные акватории, конфессиональные, анимистические и тотемические объекты, племенные и семейно-родовые объекты поклонения и т.д.).

Основными видами памятников при кочевом, полукочевом типе ведения хозяйства оказываются сооружения, имеющее культовое значение и включенные в активную ритуальную жизньномада (это *обоо*, *барисааны*, *бумханы*, *субурганы* и т.д.). Сохранение высокой социальной значимости и функциональной нагрузки памятника кочевой культуры является его отличительной особенностью, также как и экономность ресурсозатрат и его экологичность.

Наличие культовых объектов и почитаемых мест в Бурятии, в местах проживания монголов и баргутов при достаточном их разнообразии подтверждает универсальность механизмов окультуривания пространства. С помощью культовых мест происходила сакрализация освоенного пространства, и, как справедливо отметила Н.Л. Жуковская, функции народных, языческих, переросших позднее в буддийские, ритуалов и обрядов были уже намного сложнее, чем просто маркирование родового и этнического пространства: цель их состояла в том, чтобы заручиться поддержкой того сонма духов, которым была «подведомственна» данная территория [9].

Даже после буддизации культа гор у монгольских народов отчетливо прослеживается связь с древнейшим культом Земли, позд-

¹ Раднагай Намжилма, 70 лет, шэнэхэнская бурятка из рода шарайт.

ними модификациями которого были различные формы почитания духов-хозяев местности. Исследователь Д. Goto, сгруппировав их по степени значимости, пришел к выводу, что главная роль в этом обряде принадлежала Земле, а остальные 12 – лишь окружали символ Земли [10].

Аналогичное культовое место обоо, нами было зафиксировано в Кобдосском аймаке Монголии в 2003 году, где 12 локальных обоо имели адресное использование «духов-хозяев» местности, а центральное тринадцатое «большое» обоо, по словам местных жителей, раньше предназначалось Чингисхану, а теперь адресуется президенту страны [11].

А что касается баргутов Монголии, то в последнее время прослеживается тенденция активизации сохранения этнической идентичности. В 2015 году в Баргузинской долине планируется проведение баргутского фестиваля с участием представителей Китая, Монголии, Бурятии. Думается, что подобные мероприятия будут способствовать сближению народов, а исследователям будет возможность в рамках этнокультурных программ продолжать научные изыскания по истории, этнографии баргутов Монголии КНР, Внутренней Монголии, в целом по этнокультурной истории Центральной Азии.

Таким образом, можно констатировать, что существует некоторая специфика локальных буддийских традиций новых и старых баргутов, но тем не менее, во многом схожа с развитием буддизма в других регионах Центральной Азии, в частности в Монголии и Бурятии. Вместе с тем, при изучении актуальных вопросов по локальной буддийской традиции на примере вышеуказанных этнических подразделений стоит рассматривать в комплексе с одной стороны – в этнорелигиозном составляющем при участии многих этнических групп, проживающих компактно на одной территории, и в этносоциальном отношении при участии государственных органов, общественных организаций и родо-племенных структур в контексте изучения баргутов на как на территории Китая, Монголии, так и Бурятии.

Литература

1. Абаева Л. Л. Миграционные потоки монгольских этнических групп в структуре глобализационных процессов // Азиатская Россия: миграция, регионы, и регионализм в исторической динамике: сб. науч. ст. – Иркутск: Оттиск, 2010. С. 270.
2. Бороноева Д. Ц. Буряты в Монголии и во Внутренней Монголии КНР: антропология переписи и идентичность // Азиатская Россия: миграция, регионы, и регионализм в исторической динамике: сб. науч. ст. – Иркутск: Оттиск, 2010. С. 280.
3. Баргажин – 2007 («Барга туух, соел судлал» Олон улсын эрдэм шинжилгээний бага хурал, барга ясны урлаг соелын анхдуугаар наадам). Улаанбаатар: ХХК «Онгот Хэвлэл». 2007. 276 с.; Харгана Ж. Олзий. Барга монголын туух. Улаанбаатар хот. 2009. 346 с.; Хонхор О. Батаа. Манлай Баатар Дамдинсурэн. Улаанбаатар. 2011.158 с.; Галийндэвийн Мягмарсамбуу. Барга эрх чолооний тэмцэл: нуудэл, судал. (Хоёр удаагийн хэвлэл - 2 издание). Улаанбаатар. 2011. 162 с.
4. Миягашева С. Б. Старые баргуты Китая: этническая история и традиционная культура: автореф. дис. ...канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2012.
5. Полевые материалы автора. Г. Хайлар, Хулунбуирский аймак АРВМ КНР. 2010-2011 гг.
6. Харгана Ж.Олзий. Барга монголын туух. Улаанбаатар хот. 2009. С. 22-25.
7. История Бурятии: в 3 т. Т.2. XVII - начало XX в. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. – С. 216.
8. Сыртыпова Сурун-Ханда. Святыни кочевников Трансбайкаля (Традиционные культовые объекты как памятники истории и культуры). – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007. – С. 26.
9. Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика: учеб. пособие. М., 2002. С. 30-31.
10. Goto T. The obogo worship of the mongol. Vol. 20. - № 1-2. – Токуо, 1956. – Р. 15.
11. Полевые материалы автора. Кобдосский аймак. Республика Монголия, 2003 г.

Строительство буддийских храмов в период правления династии Суй

Два императора суйской династии Вэнь-ди и Ян-ди правили в общем 37 лет, построенных монастырей составило около 3792, статус монахов и монахинь получили 236200, было скопировано 132086 цзюаней, 82 сутры и трактаты были переведены при помощи 26 -ти переписчиков канонических текстов.

Суйский император Вэнь-ди в Чаньане (древнее название города Сиань, также Дасинчэн) построил храм «Да син шань» 大兴善, который постепенно превратился в центр целой сети из 45 буддийских монастырей. По инициативе Вэнь-ди также был построен храм «Тянь Цзю» 天居寺 в Хао Чжоу (ныне пров. Аньхой), в Бин Чжоу (юго-запад города Тайюань, пров. Шаньси) построен храм «У ди» 武帝寺, во дворце Гуманности и долголетия построен храм «Сань Шань» (Храм Трех добродетелей) 三善寺, также Ян Цзянь (Вэнь-ди) в дар своей любимой императрице построил храм «Дон Чань» 东禅寺.

Ян-ди, один из сыновей Вэнь-ди, в первый год царствования, как и его отец продолжил строительство храмов, таких как: на западе был построен храм «Чан дин» 西禅定寺, также в Гаояне был построен храм «Лон Шэн» 隆圣寺, в Биньчжоу храм «Хун Шань» 弘善寺, в Янчжоу монастырь «Хуэйжи» 慧日寺, в Пекине храм «Тинь Чань» 清禅寺, в Чаньане храм «Жи янь» 日严寺, «Сян тай» 香台寺, объединив 9 императорских дворцов Ян Гуан (Ян-ди) основал 9 храмов.

В 613 год Суйский император Ян-ди (р. 604-617), преемник Вэнь-ди, постановил, что все храмы в пределах империи Суй следует называть «Дао чан» (道场, а не сы寺).¹ Он использовал термин «нэйдаочан» 内道场 для четырех молелен в пределах своего небес-

¹ Этот указ не записан в «Истории династии Суй», но найден в «Краткой истории Сангхи [составленной] при Великой Сун» (大宋僧史略) (Т2126, 2.247b8–10) и в «Законченных записях Будды и патриархов» (佛祖統紀) (Т 2035, 39.362a12), последний из которых обеспечивает точную дату.

ного города Гончэн 宮城. Суйский Ян-ди был оригинальным человеком, так как впервые принял термин «Нэйдаочан» для указания дворцовой молельни.¹ «Нэйдаочан» это практика строительства частного монастыря, где монахи излагали писания для императоров. Первый императорский монастырь был в Лояне при императоре У-ди из Северной Чжоу, где сторонники представили комментарии к сутре «Даюньцзин» (大雲經神皇投記義疏). Рассмотрим подробнее эти четыре молельни в пределах города императора Ян-ди.

Для того чтобы талантливые люди духовенства собрались вместе в Цзяннани, с другой стороны для контроля духовенства, император Ян-ди учредил в Янчжоу «Сыдаочан» (четыре молельни), расположенной на западной стороне улицы, которая вела от северных ворот Цзинюнь (景運) во дворец. Это «Хуэйжи сы» (慧日寺 «Храм мудрости Будды»), «Фаюнь сы» (法雲寺 «Храм облака дхарм»), «Юйтин гуань» (玉清觀 «Храм Нефритовой чистоты»), «Цзиндун гуань» (金洞觀 «Храм драгоценной пещеры»), «Хуэйжи сы» и «Фаюнь сы» считались буддийскими храмами, а «Юйтин гуань» и «Цзиндун гуань» как даосские храмы.

Лучшие буддийские монахи были приглашены в храмы «Хуэйжи сы» и «Фаюнь сы», а лучшие даосские учителя в храмы «Юйтин гуань» и «Цзиндун гуань», был приказ каждому проповедовать учение Будды.

Ян-ди собрал гениев двух религий – буддизма и даосизма, дал указ о возможности проживания в этих четырех храмах, обеспечил быт необходимыми предметами обихода, относился с почитательностью к монахам, покровительствовал буддизму, развивал преподавательскую деятельность, все эти буддийские и даосские монахи непосредственно управлялись императорским двором.

В храмы Хуэйжи и Фаюнь было приглашено много талантливых людей, в особенности в Хуэйжи было много известных буддийских наставников, таким образом молельня Хуэйжи стала центром буддийской религии. Примерное время образования храма Хуэйжи считается 12 год эпохи Кайхуан (592).

Янчжоуский Хуэйжи считался центром буддийского монашества, приглашалось множество знаменитых монахов, но в Фаюнь сы приглашенных монахов было мало. В «Биографии выдающихся мо-

¹ Краткая история Сангхи [составленной] при Великой Сун, Т 2126, 3.247b8–10.

нахов при Тан» (唐高僧传) не имелось записей о храме «Фаюнь».

Среди приглашенных известных монахов в храм «Хуэйжи» также были Цзи Цзан (吉藏 549-623) из школы Саньлунь, Чжи Цзю (534-606 智矩), Хуэй Цзюэ (慧觉 554-606), Хуэй Чэн (慧乘 555-630), Чжи Туо (智脱 541-607), Фа Чэн (法澄 538-605), Дао Чжуан (道庄) и другие, они все относились к храму «Хуэй жи».

Основатель школы Сань Лунь Цзи Цзан, когда-то принял буддизм при династии Чэн и стал учителем буддизма в Цзяннани, был встречен Ян-ди в храме «Хуэй жи», и впоследствии остался там. Когда в Чанъане основали храм Жи Янь, он переселился туда. Благодаря сильной позиции буддизма в Чанъане, развил школу Трех трактатов. Школа Трех трактатов распространилась в корейское царство Когуре и Японию. Цзи Цзан также проживал в храме «Янь Син» (延兴寺), умер в 6 год эпохи Удэ (623) в возрасте 75 лет.

Когда-то Чжи Цзю прибыл в Нанкинский храм Цзянчу (建初寺) послушать истолкование трех трактатов, слушателей постоянно было около ста человек. Он тоже откликнулся на приглашение Ян-ди, и остался жить в храме «Хуэй жи», затем снова переехал в храм в Чанъане «Жи янь», в то время получил звание выдающегося человека, и даже мог давать оценку деятельности Цзи Цзана. Умер во 2 год эпохи Дае (606) в возрасте 72 лет.

Распорядитель Сутрапитаки Хуэй Цзюэ, когда-то был принят с почтительностью управляющим округом Цзинань (晋安) при династии Чэн, затем Ян-ди основал храм Хуэйжи и также пригласил Хуэй Цзюэ в храм проповедовать учение Будды.

Доверенный императора Чэн У-ди (陈武帝) Хуэй Чэн, также был приглашен в храм Хуэйжи, буддийским монашеством был назван как Дракон и слон (龙象 образно о Великих святых, например буддах и бодисатвах; о подвижниках), на 17 год эпохи Кайхуан (597) в Янчжоу основал храм Юнфу (永福寺). На 6 год эпохи Дае (610) получил повеление работать в палате по делам некитайских народов (四方馆 с VI по XIII вв.), стал главным проповедником буддизма. В последние годы жизни жил в храме Шэнгуан (胜光寺), также являлся почитаемым монахом и при династии Тан. Умер в возрасте 76 лет 10 октября на 4 год эпохи Чжэнь Гуань (630).

Был приглашен, а также был допущен во внутренние покои императора для объяснения буддизма следующий монах Чжи Туо. По-

лучал весьма большие привилегии, занимал военно-чиновничью должность, являлся секретарем государственной канцелярии, также когда-то вступил в храм Хуэйжи, в дальнейшем переехал в храм Жиянь в городе Чаньань, в начале эпохи Дае (605) отправился в Лоян, проживал там в храме Нэйхуэйжи (内慧日道场), умер на 3 год эпохи Дае (607) в возрасте 67 лет.

Также вместе с Чжи Туо в «Продолжении биографии выдающихся монахов» имеются сведения о Фа Чэне и Дао Чжуане. Оба из храма Хуэйжи, что в Цзянду (городской уезд в Янчжоу). Они некогда переселились в храм Жиянь и затем возвратились в храм Нэйхуэйжи, что в Лояне. Следует пояснить, что храм Хуэйжи имел свой прототип в городе Лоян, также был построен по инициативе Ян-ди, он назывался как «Нэйхуэйжи» (内道场 дворцовый монастырь), был специальной, особой, личной значимостью Ян-ди. Он после его основания также сделал этот храм крупным дхарма-центром.

Выше перечисленные монахи все по просьбе когда-то проживали в храме Хуэйжи, также имеются те, которые не смогли принять приглашение императора, например, высоко почтенный Цзин Чон (537-614, 靖嵩), один из глубоко изучивших «Махаяна-Сампариграха-Шастра», а потому и был приглашен в эти 4 храма, но отказался от приглашения. Сучжоуский Чжи Янь (智琰) также был доверенным лицом императора династии Чэн, в дальнейшем откликнулся на призыв императора Ян-ди, но по причине болезни не смог приехать в монастырь.

Буддийские молельни во дворце являлись императорскими храмами в пределах городской стены, члены императорского рода для того, чтобы преклониться перед буддийской религией учредили родственный фамильный храм.

В буддийских молельнях во дворце 内道场 при императоре Ян-ди были организованы молитвенные службы и проповеди буддизма, а при династии Сун буддийские молельни при дворце стали именоваться как храмы внутри 内寺.

«В кратком историческом очерке монахов» описано строительство Ян-ди буддийских молелен, показано, что в Цзянду император внутри городской стены учредил храм «Хуэйжи», молельню «Фаянь» и два других даосских храма.

Итак, существование храма Хуэйжи имело большую ценность. Во-первых, в храме проживало много известных монахов и соответственно он стал буддийским центром в Янчжоу. Во-вторых, этот

храм находился внутри императорского дворца, соответственно он удостаивался всех почестей.

Начало года эпохи Дае (605), империя при династии Суй достигла процветания и развития, буддийские монахи организуют школы по всей империи при молельне «Хуэйжи». К примеру, суйский правитель столичной области, канцлер Ян Су созвал знаменитых буддийских и даосских монахов в Цзянду, пригласил жить в храме «Хуэйжи». Буддийская молельня во дворце Хуэй жи 慧日內道場, что в Лояне, также являлась центром преподавания и учебы. Сопровождающие из храма Цзин ин 淨影寺 Хуэй Юань из области Цзе чжоу 澤州 и Чжи Хуэй 智徽 (560~638) из храма Цин хуа 清化寺, в седьмой год эпохи Дае (611), приняв императорский рескрипт дошли до буддийской молельни в городе Лоян и остались жить в нем.

В буддийских молельнях в Лояне, принявшие императорский рескрипт также составляли сутры, из «Истории династии Суй» (隋書) цзюань 35, раздел «Библиография» (經籍志), можно увидеть запись:

«В эпоху Дае император приказывает монахам составлять сутры, в буддийской молельне Лояна составили все сутры, различая последовательность, создали 3 части: первый назывался Махаяна, второй назывался Хинаяна, третьи были смешанные сутры, также назывались сомневающейся сутрой. Помогая пониманию буддизма, монахи трудятся над трактатами и религиозными предписаниями. Сегодня возрождается большой ряд разделов».

大業時又令沙門智果，於東都內道場撰諸經目，分別條貫，以佛所說經為三部：一曰大乘，二曰小乘，三曰雜經，其餘似後人假託為之者，別為一部，謂之疑經。又有菩薩及諸深解奧義，贊明佛理者，名之為論，及戒律並有大小及中三部之別，又所樂者，錄其當時行事，名之為記。凡十一種，今舉其大數列於此篇。

В эпоху Дае в Лояне составили каталоги сутр, систематизировали Махаянские, Хинаянские и смешанные сутры на три категории. В молельне Лояна уже отчетливо принялись за сбор и даже систематизацию буддийских канонов.

В Лояне при монастыре основали школу по переводу сутр, в «Продолжение биографии выдающихся монахов» 續高僧傳 цзюань 2 в биографии Дамо 達磨笈多傳 описывается:

«Ян-ди, избрав столицей Лоян, с уважением и великодушием повел буддизм, прибавляя величие дерева, разработал передачу вероучения преемникам посредством организации школы по переводу сутр».

煬帝定鼎東都，敬重隆厚，至於佛法，彌增崇樹，乃下敕於洛水南濱上林園內，置翻經館，搜舉翹秀，永鎮傳法。

Ян-ди, находясь в лесном парке Лояна учредил школу по переводу сутр, пригласил Дамо¹ проживать среди других иностранных монахов, Дамо, в свою очередь, принялся за перевод канонических книг. В «Продолжение биографии выдающихся монахов» цзюань 2 биография Ян Цуна (彥琮傳)², имеется следующая запись:

«Новая столица в лесу приобрела буддийские каноны, объединив 564 крепления, 1350 разделов, скрепив все книги во много листов, был указ послать учителей школы передавать учения, объединив все отредактированные каталоги».

新平林邑所獲佛經，合五百六十四夾，一千三百五十餘部，並昆崙書，多梨樹葉，有敕送館付琮披覽，并便編敘目錄。

Другой знаменитый храм, учрежденный Вэнь-ди «Да синшань» 大兴善, был не менее знаменит. В эпоху жэньшоу (603) Лью Фанпин³ писал, школа по переводу сутр при храме «Да синшань» на западе Чананя, в эпоху Суй была первой государственной школой перевода, эта школа знаменита такими известными переводчиками и учителями как, Наляньтилиешэ (инд. Нарендраяшас, кит. Цзуньчэн 尊称, 517-589), Винитаручи (санскр. Vinitaruci; ум. 594 году, в 562 пройдя из Индии через Центральную Азию в Китай, прибыл в Чаньянь, где стал учеником третьего патриарха чань-буддизма Сэнцаня), Джанагупта (кит. Шэнацзюэдо или Чжи Дэ 志德), Дхармагупта (кит. Дамоцзидо, Фа-цзан, Фа-ми) и другими мастерами по переводу сутр.

Таким образом по указу Суйского императора Вэнь-ди, была от-

¹ Проповедник буддизма в Китае, 450-534, родился в Индии, умер в Китае, 1-й патриарх чань-буддизма в Китае

² Буддийский монах Северных царств, 557-610 гг

³ Лью Фанпин – поэт, дата рождения и смерти неизвестна, с Лояна, некогда пробовался на степень цзинши, но не прошел экзамен, с тех пор жил вдали от мира на берегу реки Жухэ (приток реки Хуайхэ, на востоке Китая) до конца жизни, но поэт-колlega Хуанфу Жань оценил его по достоинству.

крытапереводческая школа в храме Дасиньшань в городе Чанань, и Ян-ди также основал переводческую школу в Лояне в лесном парке.

Однако, Ян-ди также учредил храм «Жи янь». Первый год правления в эпоху Жэньшоу (601) Ян-ди, став Цзин Ваном в Чанане на улице Черного дракона в юго-западной части, воздвиг храм «Жи янь» и созвал известных буддийских монахов. Этот храм просуществовал до династии Тан 6 год (632), а затем был упразднен. Среди приглашенных известных монахов присутствовали суйский монах Чжи Туо (541~607, Дао Чжуан, Чжи Цзюй, Хуэй Гань, Хуэй Цзе, Бянь И, Мин Шунь, Хуэй Цзюнь, Фа Сянь, Тань Се, Хуэй Чан, Чжи Гуо, Шань Цюань, Фа Янь и др. монахи, более того присутствовал и знаменитый Ци Цзан из школы Сань Лунь, он в тоже время, когда создался храм «Жи янь» прибыл для проживания в Чанань и как раз жил в этом храме, вплоть до упразднения династией Тан. «Жи янь» был храмом, созданным Ян-ди, одновременно также являлся центром буддийской религии в городе Чанань.

Вместе с храмом «Жи янь» император Ян-ди создал храм «Дачань динсы» (大禪定寺). Это произошло в первый год правления Ян-ди в эпоху Дае (605), он отдал указание, чтобы монахи шли на службу и проживали в этом монастыре. Третий год эпохи Дае монах Хуаянь в этом храме занимал главное место, к тому же, были и другие монахи Бао Си, Пу Куан, Сэн Бянь, Фа Чан, Дао Хон, Цзин Сюань и другие, все они проживали в этом храме. В эпоху Дае пятый год монах Чжи Фань присоединился к ним. Примерно в восьмой год эпохи Дае (612) монах Шэ Лунь, изучавший высшие принципы семейной жизни также жил в храме «Великое созерцание». Храм «Великое созерцание» в начале правления эпохи Удэ при династии Тан был переименован в храм «Дазун чисы» 大总持寺.

Таким образом, особенность буддизма в эпоху Суй заключается в создании императорами большого количества монастырей и основанию переводческих школ при этих монастырях, но также, расходовались огромные средства из казны на строительство буддийских молелен, на земельные уделы для этих монастырей, на содержание императорских храмов.

Седьмой год эпохи Дае (611) Ян-ди впервые затеял поход в Корею и потерпел поражение, в связи с этим на следующий год твердо решил двинуть армию во второй дальний поход, даже самолично управлял армией вплоть до реки Ляохэ (река в провинции Ляонин) и на этот раз войскам династии Суй было нанесено крупное пора-

жение, но Ян-ди опять в десятый год правления эпохи Дае (614) осуществил третий дальний поход, и все эти несколько походов привели к тому, что государству были причинены большие потери во всех планах. Было большое количество недовольных, вследствие этого поднялись крестьянские восстания, и даже возникнул бунт в малых перифериях, в результате чего разрушение достигло колоссального масштаба, распространившегося по всей стране.

Невозможно не признать положительное отношение Ян-ди к монахам и строительству целого ряда буддийских храмов, но постепенное материальное расходование силы государства привело к его глубокому упадку. До и после этих дальних походов в корейское царство Когуре, некоторые из этих храмов объединились, некоторые упразднились.

В итоге на конец правления Ян-ди в столичном Чанане в седьмой год эпохи Дае (611) имелись следующие храмы: Шэнь Цзин 聖敬寺, Жэнь Фа 仁法寺, Мин Цзюэ 明覺寺, Сян Хай 香海寺 и т.д., итого 21 храм был упразднен, причина была и из-за дальних походов в корейское царство Когуре, а также участие в военных операциях, взимание огромных налогов с народа и соответственно их недовольство, и истощение государственной казны, и даже принудительное участие в военных действиях несовершеннолетнего населения.

Литература

1. Краткая история Сангхи [составленной] при Великой Сун, Т. 2126, 3.247b8–10.
2. Ши Даосюань. Сюй Гаосэн чжуань (Продолжение биографии выдающихся монахов); цзюань 9; раздел 50, стр. 499.
3. URL: <http://www.douban.com/group/topic/15214346/>

Религиозная традиция и социокультурная самобытность в условиях вызовов современности (Монголия, Россия)

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 12-21-03000а/Мон

К одной из наиболее кардинальных антиномий российского цивилизационного устройства следует отнести противостояние принципов развития и единства, мобильности и целостности общества, прогресса и идентичности. И если в «нормальных» цивилизациях соединение «того» и «другого» по большому счету осуществляется в рамках цивилизационного или национального устройства, оформляемого через социокультурную систему той или иной мировой религии или национальной культуры, то в России такая система в достаточной степени не сложилась. Можно предположить, что одной из причин такого положения является многоконфессиональность российского общества, а точнее нерешенность механизмов взаимодействия основных конфессий в современной России по важнейшим вопросам жизнеустройства государства, ибо каждая из них имеет собственное видение, порой крайне диаметрально противоположное (например, некоторые различия в символике государства между представителями православия и ислама и т.д.). Кроме того, проблема, которая кажется лежит на поверхности, по существу игнорируется, а именно то обстоятельство, что традиционные религии с точки зрения укорененности в обществе, понимания и переживания самим обществом и конкретной личностью, в частности, - сравнялись с новыми религиозными движениями. Это происходит в сегодняшней России, хотя и пройден пиковый порог в конце 90-х годов XX столетия. Более зримо этот процесс виден на примере современной Монголии, где традиционная приверженность буддизму агрессивно сменяется попытками внедрения новых религиозных образований, которые в то же время не являются оригинальными традициями, то есть не исламом, не христианством.¹ И в этой связи видна близость

¹ В частной беседе с автором представитель Русской православной церкви отец Алексей (Трубач) высказывая опасения за такого рода знакомство монгольского общества с псевдохристианством, произнес, казалось бы, парадоксальную мысль о

процессов в этой сфере, по крайней по линии границы двух государств. Религия никуда не исчезает, она лишь меняет свою форму, тип, степень, качество. При этом мы должны помнить, что именно религиозная составляющая есть стержень всякой культурной самобытности.

История современной России отмечена радикальными преобразованиями в системе политико-государственного устройства, модернизационными изменениями в экономике, идеологии, культуре. Исследования этих процессов представляется весьма актуальным в связи с тем, что вопрос об основаниях (доминантах) тех или иных общественных явлений перемещается из экономического контекста в социокультурный. К числу общих актуальных социокультурных предпосылок следует отнести религиозную составляющую, её качественное состояние, которое может дать объяснение общественной жизни в самых различных проявлениях.

При этом, на наш взгляд, одной из актуальных проблем, стоящих перед человечеством на сегодняшнем этапе, пожалуй, является не конфликт цивилизаций (С.Хантингтон), заявленный в западном социокультурном дискурсе, а конфликт модерна, монополизированного Западом, с культурным и цивилизационным наследием всего человечества, с историей вообще. Универсальная историософская схема развития человечества, в рамках понимания модерна, в самых общих чертах может быть представлена следующим образом: сакральное общество (традиционное общество) — эпоха начальной секуляризации — модерн (современность) — постмодерн. Разбираемая цивилизационная тенденция соответствует термину секуляризация. К примеру, о чем будет подробно рассмотрено далее, протестантизм есть секуляризация католицизма, то эмпиризм и эмпирическо-индуктивная философия Нового Времени представляют собой, в свою очередь секуляризацию протестантизма, где в сторону откладываются протестантская этика, теология, сотериология и т.д., и приоритетно развиваются лишь технические, философские, познавательные и научные аспекты.

том, что монголы должны в первую очередь возродить традиционный буддизм, несущий в себе проповедь нравственности и тех добродетелей, которые всегда присутствовали в формировании монгольской личности. При этом мы не должны забывать, что слова эти принадлежат миссионеру. Но в том то и подлинность чистоты всякой миссии, которая, прежде всего, исходит из любви к человеку, к которому направлено его слово, желание прежде всего не навредить, как в кодексе врача.

В обычном принятом смысле, секуляризацию понимают как исторический и социокультурный феномен или процесс, суть которого составляет вытеснение из центра общественной и культурной жизни религии, лишение его статуса регулятивного начала этой жизни и оставление за нею лишь роли одного из факторов частного существования индивида. Это понимание требует, однако дополнения и углубления. Коротко укажем лишь на следующее.

Религиозность является имманентно присущей сознанию человеку. Даже в периоды полного безверия, религиозность становится латентной, принимая порой самые низкие формы редукционизма (от фетишизма и тотемизма до оккультизма и сатанизма), совершенно не исчезает из сознания. М. Элиаде отмечает: «Подавляющее большинство «неверующих» прямо говоря, не свободны от религиозного поведения, теологии и мифологии. Иногда они завалены ворохом магико-религиозных представлений, искаженных до карикатурного состояния, а потому и плохо узнаваемых... большинство «неверующих» живут под влиянием псевдорелигий и деформированных мифологий. И в этом нет ничего удивительного, так как мирской человек – потомок *homo religiosus*; он не может уничтожить свою собственную историю, т. е. поступки своих религиозных предков... В некотором смысле даже можно утверждать, что и у тех наших современников, которые объявляют себя неверующими, религия и мифология «скрыты» в глубине подсознания».¹

Именно культ (религиозность) является основой и концентрированным выражением всякой культуры. Можно предположить, что в рамках общего процесса редукции сознания, в первую очередь, упрощается религиозное сознание. Даже будучи вытеснена к приватному и маргинальному статусу, религия тем не менее, подлинно реализует отношение человека к миру. Поэтому рассмотрение теологических аспектов, влияющих самым серьезным образом на социокультурные процессы в обществе, представляется нам вполне очевидным. Вместе с тем, мы не склонны придавать секуляризационным процессам однозначно негативный характер.

По нашему мнению секуляризация является своего рода проверкой онтологического состояния бытия, проверкой «геометрии мысли», религиозного сознания, которая и определяет культуру.²

¹ Мирча Элиаде. Священное и мирское. М., 1994. С.128,129 – 130, 131 – 132.

² Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 15.

Культура существует как внутренний диалог, как работа человека над постоянной интерпретацией накопленного культурного богатства, как переосмысления всех ранее сложившихся смыслов. Без интерпретации нет освоения культуры, как содержания личностного сознания, нет культуры как механизма воспроизводства.

Основываясь на методе интерпретации, строго базирующейся на внутренних законах религиозной традиции (или как говорит Ульрих Бек «from within»), наш дискурс может быть выражен в форме особой социокультурной теории и методологии изучения человека, общества, где предмет исследования не редуцируется ни к упрощенным формам «религиозного» рассмотрения в любой их форме, ни к «чистой» культуре, но нацеливает познание, прежде всего, на сложнейшие (мы бы сказали тончайшие) переходы между этими двумя аспектами человеческой жизни и деятельности, на их взаимовлияние в контексте современных изысканий в области мировой глобализации и, в частности, в той области, которая касается социокультурной сферы.

Можно согласиться, с утверждением А.Б.Зубова, который рассматривает историю страны исходя из цикличности ее развития. По его мнению, этапы этих циклов связаны с утратой или обретением (восстановлением) фундаментальных аксиологических парадигм, в основе своей базирующихся на религиозно-нравственных основаниях.¹

Суть человека в данном случае рассматривается в его интеллектуальном, нравственном, творческом напряжении, направленном на развитие или регрессию (редукцию) способностей обеспечивать собственное воспроизводство, собственную выживаемость, жизнеспособность. Это развитие может обеспечить воспроизводство субъекта, то есть быть эффективным, или не обеспечивать воспроизводство, то есть не быть достаточно эффективным.

Мы подошли к гипотезе, которая может быть проверена в рамках истории любой страны, в развитии обществ, в становлении отдельной личности. Она строится на том, что любая секулярная (модернистская и постмодернистская) линия исходит из предпосылок, прямо противоположных философии мира традиции, она стремится к десакрализации, отвергает онтологические и божественные ступени мира, которые, безусловно, признавались и ставились во главу

¹ Зубов А.Б. Циклы русской истории // Вопросы философии, №3, 2005. С. 161.

угла во всех разновидностях традиционного общества. В рамках заявленной темы, с нашей точки зрения, содержанием культуры является следующая триада: система верований – система ценностей – система норм. В этом смысле культура воспроизводит в современном обществе функции церкви: ей дано право освящать и отлучать, возвеличивать и дискредитировать, поощрять и осуждать. При этом инвективы и одобрения культуры не носят декоративный характер, никак не влияющий на эффективность современных практик. Ни учреждения, ни материальные ресурсы не являются действенными, если они не одухотворены верой и энтузиазмом. Талкотт Парсонс утверждает, что» главная функциональная проблема заключается в том, чтобы связать социальную систему с системой личности через обучение, развитие и сохранение на протяжении всего жизненного цикла адекватной мотивации участия в социально признанных и контролируемых обществом моделях действий»¹.

Один из ответственных этапов социализации человека обществом заключается в социализации его мотивации, а суть этого процесса в том, что человеческие стремления и влечения ориентируются на определенные (иногда весьма сложные) предметы. Чарльз Кули называл эти предметы «идеалами»², в современной социологии более принято называть их ценностями, а потому и ориентации на них называются ценностными ориентациями. Культура прививает человеку набор таких ориентаций и тем делает его личностью определенного типа. В рамках нашего исследования нам представляется важным введение в наш дискурс такой категории как социальный архетип. Российский социолог К. Касьянова дает такое определение: «В основе национального или – точнее – этнического характера... лежит некоторый набор предметов или идей, которые в сознании каждого носителя определенной культуры связаны с интенсивно окрашенной гаммой чувств или эмоций. Появление в сознании любого из этих предметов приводит в движение всю связанную с ним гамму чувств, что, в свою очередь, является импульсом к более или менее типичному действию. Вот эту единицу «принципиального знаменателя личности», состоящую из цепочки «предмет- дей-

¹ Parsons T. Societies: Evolutionare and comparative perspectives. Harvard University Press, 1966. P.12

² Cooley C. The two major works : Human nature and social order. Glencoe, 1956. P.147.

ствие», мы впредь будем подразумевать под понятием социальный архетип... Социальный архетип передается человеку по наследству от предыдущих поколений, существует в его сознании на небывальном чаще всего нерелексируемом уровне, но «вмонтирован» в него очень глубоко»¹. Дело в том, что социальный архетип невозможно уничтожить, его можно заменить более сильным социальным архетипом, - замечает далее К. Касьянова.² Понятно, что здесь идет речь, прежде всего, о глобальной этнической модели, но, тем не менее, нам кажется возможным использование этой категории для нашей темы, конкретизировав ее как социокультурный архетип, поскольку в ее основе нам видится перманентное присутствие религиозной матрицы. Попытка изменения последней всегда рано или поздно обернется структурной трансформацией вначале самой религиозной традиции, а затем сдвигами в ценностной ориентации самого общества. Следовательно, актуальность темы связана с тем, что события, происходящие в сфере культуры – крах и зарождение верований, сдвиги в системе ценностей, революция норм (догматов), имеют отнюдь не меньшее значение для, например, долгосрочного планирования, чем изучение экономической динамики, анализ конъюнктуры и сопоставление научно-технического потенциала ведущих акторов современного мира.

Огромное значение в данном случае приобретает оценка доминанты ³ религиозного сознания, ибо её развитие происходит дискретно, а не поступательно прогрессивно (Афганистан, народы бывшего СССР – исповедники ислама, христианский мир и т.д.). Как известно, процессы секуляризации-модернизации происходили и в христианстве, и в иудаизме, и в буддизме, и в исламе. На наш взгляд, это явление не локального характера, коснувшееся только традиционных конфессий России в конкретный исторический период, а явление, имеющее отношение вообще к становлению религиозного сознания, которое проходит различные стадии – от подъема

¹ Касьянова К. О русском национальном характере. М., 1994. С. 32.

² Там же. С. 349.

³ В данном случае мы понимаем эту категорию как ее различал А.А. Ухтомский – выдающийся русский физиолог и богослов, а именно – механизм, придающий форму жизненной активности, позволяющий ей осуществиться. Феномен доминанты как полагает ученый, определяет существование любого живого единства, включая человека. - см.: Каликанов С.В. Философское содержание учения А.А. Ухтомского о доминанте//Вестник МГУ, серия 7, №1, 2003. С. 33.

до своего падения, вплоть до перехода в сферу «бессознательного» (К. Г. Юнг). Ситуация в современной Монголии как раз тому подтверждение.

Опасения, которые Ф.М. Достоевский отчеканил в формулу «Если Бога нет, то все позволено», известны Западной Европе со времен Пьера Бейля, т.е. с самого начала секуляризации (впрочем, данный процесс в религиозном сознании человечества переживается перманентно)¹. Однако (в данном случае это касается европейского периода истории), ещё христианские теологи и философы, обсуждавшие тему апостасии (кризиса авторитета Писания и отдаления людей от истины Божьей), неоднократно предупреждали о том, что в рамках скептицизма, деизма и атеизма вот-вот проявятся имморальные и социально-опасные доктрины. Постепенно вызревало понимание того, что главное бедствие секуляризации – это не кризисный деизм и атеизм, исповедуемый тем или иным интеллектуалом на свой страх и риск, а самоуверенные псевдорелигии (Ersatz-Religionen), идейно эксплуатирующие социальную апатию религиозного сознания и сами претендующие на церковную власть над массами.

Особо следует отметить в этой связи опасность возникновения агрессивного язычества под флагом традиционных религий, что связано с редукцией в догматической сфере - «революционное православие»² или «неоваххабизм», «джихадизм».³

Нео-движения во всех религиях – это разновидности общей «religio moderna», а разные типы модернизма различаются, в сущности, лишь степенями либерализма, который красной нитью проходит сквозь все эти течения и отличает их от классических версий исходных религий.

Конечно, изображать новые религиозные движения (НРД) как полное единство – обобщение не совсем корректно: хотя каждое НРД мы и можем рассматривать как некое выражение модернизма,

¹ См. например, Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С.15.

² Степанов А. Союз Православных братств перед выбором. Курс на «революционное православие» приведет СПБ к полной маргинализации //Русская линия [http. : //www. rusk. ru /newsdata. php? idar=102808](http://www.rusk.ru/newsdata.php?idar=102808).

³ Игнатенко А.А. Выступление на международной конференции «Ислам в контексте диалога цивилизаций». 9-10 декабря 2002/Россия в новом веке: внешнеполитическое измерение. М., 2003. С. 459.

- эти воплощения «religio moderna» в тоже время могут весьма сильно отличаться одно от другого, поскольку весьма различаются друг от друга породившие их традиционные религии.

Так мормонизм – производное (достаточно условно) от христианства сильно отличается от Арья самадж – производного от индуизма, и от Сока гаккай – необуддийской секты, хотя все это – НРД, характеризующиеся стремлением вписать традиционные религиозные верования в условия современного «свободного мира».

В чем же опасность деятельности НРД? Прежде всего, в попытке смены религиозной культуры (это характерно не только для нашей страны), а через нее смены всей культурной парадигмы общества.

Религиозные догматы, которые могут представляться как нечто далекое от жизни, схоластически – абстрактное, как предмет бессмысленных богословских словопрений, на самом деле определяющим образом воздействуют на миропонимание личности, осознание ею своего места в бытии, на её метод мышления. Более того, например, христианские догматы, на которых и основана христианская этика, способствовали формированию характера нации, обусловили политическое и экономическое своеобразие её истории, а также духовных основ русской государственности. Вместе с тем, от четкого понимания сегодня структуры и свойств буддизма как религии содержащей в себе потенциал для этнокультурного единения и эффективного использования этого потенциала в немалой степени будет зависеть внутри – и внешнеполитическое состояние Монголии.

© Г. А. Шутов
Республика Беларусь

Буддизм в общественно-политической жизни Вьетнама

В докладе «Буддизм и политическая культура» на 7-ой конференции МАБ (Международной ассоциации по изучению буддизма), состоявшейся в 1985 году, американский буддолог Б. Кар отмечал, что становление буддизма в качестве мировой религии произошло потому, что в структуру буддийского учения включены нормы, касающиеся социально-политической жизни общества [1].

В полной мере активное участие буддизма в общественно-политических процессах характерно для Социалистической Респуб-

лики Вьетнам. Анализ роли буддизма в общественно-политической жизни Вьетнама особо актуален в связи с тем, что с 7 по 11 мая 2014 года Вьетнам во второй раз принимает на своей территории международный день Весак [2].

1. Вьетнамская буддийская Сангха

В настоящее время единственной организацией, правомочной представлять вьетнамский буддизм во Вьетнаме и за рубежом является Вьетнамская Буддийская Сангха (вьет. Giáo hội Phật giáo Việt Nam») [3].

Созданная 7 ноября 1981 года Вьетнамская Буддийская Сангха [4] в качестве уставных целей указала в ст. 4 служение народу и Социалистической Республике Вьетнам (в новой редакции Устава, принятой 30 января 2013 г. это положение содержится в ст. 65). Вьетнамская Буддийская Сангха является четырехчастной, т.е. состоит из монахов, монахинь, мирян и мирянок (ст. 9 Устава).

По данным переписи 2009 г. во Вьетнаме около 8 процентов (6 802 318 человек из 85 846 997) отнесли себя к буддистам, таким образом, буддисты составляют 43,5% от числа верующих во Вьетнаме [6].

По сведениям Минь Нга, заместителя директора Государственного комитета по делам религии, по состоянию на июнь 2010 года в СРВ численность буддистов составила порядка 10 млн. человек, а также насчитывалось: 14 775 культовых буддийских сооружений, 44 498 буддийских монахов, из них: 32 165 монахи традиции Махаяны (вьет. «Phật giáo Đại thừa», «Bắc tông») 9 379 монахов принадлежат к традиции Тхеравада (вьет. «Phật giáo Nguyên thủy, Phật giáo Tiểu thừa, Nam tông») 2 954 - нищенствующих монаха (вьет. «Khất sĩ»). Действуют 4 буддийских академии, 8 буддийских колледжей, 32 средних школы, сотни буддийских начальных классов. Издается 6 буддийских журналов, активно ведется книгоиздательская деятельность, причем издаются не только работы вьетнамских авторов, посвященные Дхарме, но также и переводятся на вьетнамский язык книги зарубежных буддийских деятелей, таких, как Его Святейшество Далай Лама XIV, Дакпо Ринпоче [7].

2. Взаимоотношения государства и Сангхи

Для характеристики взаимоотношений между руководством СРВ и Сангхой представляется целесообразным начать с периода становления становления независимого вьетнамского государства и отношения первых лиц ДРВ к буддийскому вопросу.

Так сложилось, что Хо Ши Мин обычно предстает в образе коммунистического деятеля, однако в последнее время достоянием общественности становятся сведения об отношении Хо Ши Мина к буддизму. Так, к 30-ому юбилею Вьетнамской Буддийской Сангхи в Ханое вышел сборник «Президент Хо Ши Мин и буддизм», где собраны в том числе и свидетельства буддийских духовных деятелей, встречавшихся с Хо Ши Мином лично [8].

Ле Куонг, характеризуя отношение Хо Ши Мина к буддизму, упоминает о том, что в 1958 году, когда в некоторых странах мира революционеры разрушали пагоды, храмы и нарушали свободу вероисповедания (очевидно, имеется в виду в т.ч. и маоистский Китай), президент Хо Ши Мин резко осудил эти действия и пророчески заметил: "Буддизм распространится по всему миру". Также имеются сведения о том, что Хо Ши Мин молился в ханойской пагоде Куан Су (сейчас там располагается штаб-квартира Вьетнамской буддийской Сангхи), а также регулярно занимался буддийской медитацией [9].

Особые отношения с буддизмом сложились и у одного из ближайших соратников Хо Ши Мина, генерала Во Нгуен Зяпа, который, также, как и Хо Ши Мин практиковал медитацию Тхьен. В 1976 году, спустя год после Объединения страны, Генерал Зяп, будучи министром обороны СРВ, обсуждал проблемы безопасности страны и консолидации нации в пагоде Линь Му с дост. Тхить Дон Хау. Посещая деревню Ан Са в провинции Куангнинь, Генерал Зяп находил время и для молитв в буддийском храме этой деревни. Когда в 2005 году ремонт ханойской пагоды Шуи затянулся, Генерал Зяп пожертвовал 2 миллиона донгов на реставрацию пагоды. Позже, когда по состоянию здоровья Генерал Зяп уже не мог посещать пагоду (Во Нгуен Зяп скончался на 103-ем году жизни), он посылал поздравительные открытки монахам пагоды [10].

Оценивая взаимодействия руководства ДРВ и СРВ с буддийской Сангхой, следует упомянуть о том, какие объективные условия способствовали сближению руководства страны с представителями буддийского духовенства. Президент Южного Вьетнама Нго Динь Зьем, являясь католиком, проводил курс усиленной христианизации страны и искоренения буддизма. В рамках этого курса предусматривалось введение ряда льгот для вьетнамских католиков, запрет на демонстрацию буддийской символики, стимулирование перехода буддистов в католицизм.

Датой начала т.н. «буддийского кризиса» считают 8 мая 1963 года, когда в г. Хюэ буддисты в честь празднования дня Весак (один из наиболее значимых буддийских праздников, посвященный дню рождения, просветления и ухода в нирвану Будды Шакьямуни) вышли на демонстрацию под буддийскими флагами, ранее запрещенными режимом Зьема. Правительственные войска открыли огонь, в итоге погибло 9 человек, 14 было ранено. Власти обвинили в случившемся Вьетконг.

Далее были проведены демонстрации буддийских монахов и несколько публичных самосожжений, самым известным из которых стало самосожжение буддийского монаха Тхить Куан Дыка на перекрестке напротив посольства Камбоджи в Сайгоне.

Дальнейшая эскалация «буддийского кризиса» привела к уменьшению степени поддержки режима Зьема правительством США и падению режима Нго Динь Зьема [11].

Учитывая роль буддийского движения в дестабилизации ситуации в Южном Вьетнаме, три года спустя в меморандуме ЦРУ указывалось: «Буддисты - это политический фактор, которое любое правительство должно учитывать для достижения стабильности» [12]. Естественно, что этот фактор США не могли не оставить без внимания, намереваясь привлечь ряд руководителей буддийского движения на свою сторону, однако, как отмечает Корнев: «...буддизм проявил себя чрезвычайно активно и в борьбе с католиком-диктатором Нго Динь Зьемом, и в национально-освободительном движении против американской агрессии» [13].

Заслуги вьетнамских буддистов в этом вопросе были отмечены в приветственном письме Генерального Секретаря ЦК КПВ Нгуен Ван Линя 2-ому конгрессу буддийской церкви Вьетнама, 20 октября 1987 :

«Почти два тысячелетия буддизм помогал народу Вьетнама развиваться и защищать Родину. За 40 лет революционной борьбы, борьбы за независимость и объединение нации и страны, многие буддийские монахи и буддисты-миряне внесли весомый вклад в нашу общую победу» [14].

3. Почитание бодхисаттвы Тхить Куан Дыка

Особую роль для воспитания вьетнамских буддистов в духе патриотизма играет почитание Тхить Куан Дыка, признанного бодхисаттвой (вьет. «*Vô-đê-tát-đóa, Vô Tát*). Как отметил на торжественном мероприятии посвященному 50 летнему юбилею со дня само-

сожжения Тхить Куан Дыка глава Отечественного фронта Вьетнама: «подвиг Куан Дыка подтверждает, что буддизм всегда развивался вместе с вьетнамским народом» [15].

Тхить Куан Дыку установлен памятник в г. Хошимин, 29 мая 2013 в Ханое, Хошимине и других городах Вьетнама прошли мероприятия, посвященные пятидесятилетию подвига бодхисаттвы Тхить Куан Дыка [16].

4. Проблема использования буддийского фактора для дестабилизации общественно-политической ситуации в СРВ

Угроза дестабилизации общественно-политической ситуации в СРВ нашла свое отражение в Резолюции ХІСъезда КПВ: «Враждебные силы будут стремиться реализовать сценарий т.н. "мирной эволюции", дестабилизируя ситуацию и используя "демократию" и "права человека" для изменения политической системы Вьетнама. Внутри Партии отход от идей социализма, "эволюция" и "трансформация" будут проявляться более сложным образом. В общем, вышеупомянутые обстоятельства и тенденции будут являться возможностями и вызовами для развития государства в ближайшие 5 лет» [17].

Как отметил профессор Нго Хыу Тхао: «... враждебные к революции силы пытаются использовать этнические и религиозные вопросы» [18]. В связи с этим целесообразным представляется анализ возможностей использования «буддийского фактора» в дестабилизации общественно-политической ситуации в СРВ.

Несмотря на упомянутое сотрудничество ВБС и руководства СРВ, т.н. «буддийский вопрос» не был решен окончательно, как отмечал Корнев: «Таким образом, было налажено взаимоприемлемое сотрудничество сангхи с государством, имеющее, однако, на наш взгляд, временный и неустойчивый характер. Дело в том, что многие секты остались вне контроля ВБЦ и, кроме того, определенное число влиятельных монахов не было включено в руководящий состав ВБЦ. В первой половине 80-х годов крупных эксцессов среди буддистов не было, руководители монастырей и пагод пользуются предоставленным им правом вывешивать в пределах своих территорий во время праздников буддийские стяги, орифламы и хоругви (сайгонское правительство им в этом отказывало)» [19].

В целом можно отметить, что из числа различного рода религиозных групп буддийская община Вьетнама является наиболее лояльной к Коммунистической Партии и Правительству Вьетнама и,

как отметил на 2-ой конференции Центрального правления ВБС 7-го созыва Председатель ЦК Отечественного фронта Вьетнама Нгуен Тхиен Нян: «Буддийская Сангха Вьетнама способствует национальному единству, участвует в реализации политики КПВ, способствует соблюдению законодательства и активно участвует в организации волонтерской помощи» [20].

Учитывая попытки использовать религиозный фактор для дестабилизации общественно-политической ситуации в СРВ, показательно, что на прошедшем в 2012 году в Ханое семинаре на тему «Теоретические и практические вопросы государственного управления деятельностью Буддийской Сангхи Вьетнама» было особенно подчеркнуто, что буддисты: «принимают активное участие в борьбе с замыслами враждебных сил, пытающихся использовать религиозный вопрос для подрыва всенародного единства во Вьетнаме» [21].

При прогнозировании использования буддийского фактора для дестабилизации общественно-политической ситуации в СРВ стоит учесть то обстоятельство, что в 2014 году Вьетнам во второй раз принимает международный день Весак [22], в связи с этим вероятен риск использования данного обстоятельства для того, чтобы привлечь внимание мировой общественности к якобы имеющим место в СРВ «нарушениям прав буддистов» и спровоцировать бойкотирование праздника Весак представителями ряда государств. Отметим, что попытки обвинить руководство СРВ в «нарушении прав буддистов» уже предпринимались в 2008 году, когда международный день Весак также отмечался во Вьетнаме [23].

Также стоит отметить, что, как сообщает «The Phnom Penh Post» в 2013 году более ста кхмерских монахов традиции Тхеравада, проживающих в СРВ, приняли участие в антиправительственной акции [24].

В связи с вышесказанным, весьма вероятными представляются попытки тхеравадинских монахов из числа этнических кхмеров, проживающих в южной части СРВ, предпринять акции протеста и иные антигосударственные действия в преддверии празднования международного дня Весак в Ханое.

Учитывая сложную политическую обстановку в Королевстве Камбоджа и антивьетнамскую риторику лидера оппозиционного движения Сама Райнси [25], можно прогнозировать, что тхеравадинские монахи из числа проживающих в СРВ кхмеров будут в ближайшее время чаще вовлекаться в деятельность против руководства СРВ, совершая противоправные действия и, тем самым, да-

вая повод Саму Райнси и различного рода зарубежным правозащитным организациям упрекать руководство СРВ в «гонениях на буддистов и этнические меньшинства».

5. Общественное служение

Буддийские организации входят в состав Отечественного фронта Вьетнама- ведущей общественно-политической организации СРВ [26]. Буддисты участвуют в общественной жизни СРВ как в рамках программ Отечественного фронта, так и самостоятельно. Под эгидой Вьетнамской Буддийской Сангхи в настоящее время действуют 126 благотворительных медицинских центров, сотни центров традиционной медицины, более 1 000 центров милосердия, детские сады, детские дома, больницы для ВИЧ-инфицированных, за счет Сангхи выплачиваются стипендии студентам из малоимущих семей.

6. Вьетнамский буддизм за рубежом

Примерно четыре миллиона представителей Кинь (титульной нации СРВ) и других народностей Вьетнама в настоящее время проживают за пределами СРВ [27]. Определенная доля этих «заморских вьетнамцев» (вьет. «Việt kiều») являются буддистами. Насчитывается порядка 300 храмов вьетнамского буддизма в 30 странах мира [28]. Причем за пределами СРВ действуют буддийские храмы и центры как входящие в состав ВБС, так и входящие Объединенную буддийскую Сангху Вьетнама и другие, не признаваемые официальным Ханоем, организации. В последнее время Вьетнамская Буддийская Сангха активизирует свою деятельность в странах Восточной Европы: открыт буддийский храм в Варшаве [29]. На постсоветском пространстве наибольшая активность ВБС отмечена в Украине, так в г. Харьков открыт вьетнамский буддийский храм, относящийся к школе Чук Лам [30]. Таким образом, учитывая возросшую международную активность ВБС можно прогнозировать дальнейшее расширение сети храмов, находящихся в ведении ВБС в ближнем и дальнем зарубежье.

В России действует Московское объединение буддистов «Соломенная хижина», возглавляемое И. А. Мальхановой, однако, насколько можно судить, данная организация поддерживает связи в основном с представителями эмигрантских буддийских организаций, а не с Вьетнамской Буддийской Сангхой, являющейся, согласно нормам законодательства СРВ, единственной организацией правомочной представлять вьетнамский буддизм за рубежом.

7. Выводы и некоторые перспективы вьетнамо-российского со-

трудничества в области изучения вьетнамского буддизма

1. Буддизм продолжает оказывать значительное влияние на общественно-политическую жизнь Социалистической Республики Вьетнам. Взаимоотношения государства и Сангхи строятся на принципах партнерства и взаимоуважения и, как отмечает Нгуен Тхи Хонг: «Опираясь на некоторые буддийские принципы, нынешняя светская власть во Вьетнаме пытается найти оптимальные идеологические позиции, которые органично сочетали бы социальную справедливость, коллективизм и уважительное отношение к труду в условиях рыночной экономики» [31].

2. Из всех религиозных организаций в СРВ, Вьетнамская Буддийская Сангха является наиболее лояльной к действующей власти, хотя при этом некоторые незарегистрированные буддийские организации занимают антигосударственные позиции.

3. Руководство СРВ беспокоит несправедливая критика по поводу «нарушения свободы вероисповедания во Вьетнаме» и то обстоятельство, что граждане иностранных государств зачастую не имеют доступа к правдивой информации о реальном состоянии религиозной жизни Вьетнама [32].

4. Принимая во внимание интенсификацию российско-вьетнамского сотрудничества, представляется целесообразным проявление солидарности с руководством СРВ. Для реализации этой задачи представляется целесообразным создание совместных российско-вьетнамских исследовательских и информационных проектов по изучению и освещению религиозной ситуации в современном Вьетнаме, в частности, по изучению современного вьетнамского буддизма.

5. Учитывая фактор вьетнамской общины в вьетнамо-российских отношениях, представляется целесообразным сотрудничество с Вьетнамской Буддийской Сангхой по вопросам удовлетворения духовных потребностей проживающих на территории Российской Федерации граждан СРВ и вьетнамов.

Литература

1. Корнев В. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1987. С. 19.

2. Vietnam to host 2014 UN Day of Vesak URL: <http://www.nhandan.com.vn/en/society/item/2163202-vietnam-to-host-2014-un-day-of-vesak.html>

3. BÁO CÁO VỀ QUÁ TRÌNH VẬN ĐỘNG THỐNG NHẤT PHẬT GIÁO VIỆT NAM // Giáo hội Phật giáo Việt Nam từ Đại hội đến Đại hội (1981 – 2012).

4. Хотя полным названием организации на вьетнамском является «Giáo hội Phật giáo Việt Nam», что дословно переводится, как «Буддийская церковь Вьетнама», ст. 1. Устава данной религиозной организации указывает, что на английский язык полное наименование организации передается как «Vietnam Buddhist Sangha», сокращенное наименование «VBS» , в связи с этим корректным представляется использование в русском языке наименования Вьетнамская Буддийская Сангха (БС)

5. Hiến chương Giáo hội Phật giáo Việt Nam. URL: http://btgcp.gov.vn/Plus.aspx/vi/News/38/0/162/0/3934/Hien_chuong_Giao_hoi_Phat_giao_Viet_Nam

6. BÁO CÁO KẾT QUẢ CHÍNH THỨC Tổng điều tra dân số và nhà ở 1/4/2009

7. Minh Nga, «ĐÔI NÉT VỀ ĐẠO PHẬT VÀ GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM» URL: http://btgcp.gov.vn/Plus.aspx/vi/News/38/0/162/0/944/DOI_NET_VE_DAO_PHAT_VA_GIAO_HOI_PHAT_GIAO_VIET_NAM

8. Chủ tịch Hồ Chí Minh với Phật giáo, PGVN 2011

9. Minh triết Hồ Chí Minh với Phật giáo. URL: <http://quehuongonline.vn/VietNam/Home/Dat-nuoc-Con-nguoi/Con-nguoi-Viet-Nam/2010/02/3BB98430/>

10. Phật giáo và cuộc đời Đại tướng Võ Nguyên Giáp. URL: <http://phatgiao.org.vn/van-de-quan-tam/201310/dai-tuong-Vo-Nguyen-Giap-va-dao-Phat-12365/>

11. The Pentagon Papers Gravel Edition Volume 2, Chapter 4, "The Overthrow of Ngo Dinh Diem, May-November, 1963. P. 201-276. (Boston: Beacon Press, 1971 URL: <https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/pentagon2/pent6.htm>

12. Thich Tri Quang and Buddhist Political Objectives in South Vietnam / Intelligence Memorandum; CIA, 1966. URL: <http://library.usask.ca/vietnam/index.php?state=view&id=943>

13. Корнев В. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1987. С. 50.

14. Giáo hội Phật giáo Việt Nam từ Đại hội đến Đại hội (1981 - 2012) // Người thực hiện: Nguyễn Đại Đồng

15. ЦК Вьетнамской буддийской сангхи отмечает 50-летие со

дня самосожжения Бодхисаттвы Тхить Куанг Дыка // Радио «Голос Вьетнама».

16. Điểm tin phật sự ngày 29.05.2013. URL: <http://phatgiao.org.vn/trong-nuoc/201305/diem-tin-phat-su-ngay-29-05-2013-10999/>

17. NGHỊ QUYẾT ĐẠI HỘI ĐẠI BIỂU TOÀN QUỐC LẦN THỨ XI ĐẢNG CỘNG SẢN VIỆT NAM. URL: http://cpv.ctu.edu.vn/index.php?option=com_content&view=article&id=135:vn-kin-i-hi-i-biu-toan-quoc-ln-th-xi-ca-ng-cng-sn-vit-nam&catid=36:trung-ng&Itemid=65

18. Ngô Hữu Thảo «Công tác tôn giáo hiện nay-một số vấn đề đặt ra từ hệ thống chính trị ở nước ta. URL: http://btgcp.gov.vn/Plus.aspx/vi/News/38/0/240/0/1233/Cong_tac_ton_giao_hien_nay_mot_so_van_de_dat_ra_tu_he_thong_chinh_tri_o_nuoc_ta

19. Корнев В. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1987. С. 55.

20. Đoàn Chủ tịch Ủy ban T.Ư MTTQ Việt Nam thăm và làm việc với Trung ương Giáo hội Phật giáo Việt Nam. URL: http://www.nhandan.com.vn/mobile/_mobile_chinhtri/_mobile_tintucsukien/item/21549102.html

21. Стремление к созданию благоприятных условий для деятельности буддистов // Радио «Голос Вьетнама».

22. Việt Nam dâng cai Đại lễ Vesak 2014. URL: <http://daibieunhandan.vn/default.aspx?tabid=78&NewsId=299514>

23. Khmer Krom Monks Remain imprisoned as Vietnam Hosts Vesak Day. URL: <http://www.khmerkrom.net/km/node/1300>

24. Khmer Krom protest arrests. URL: <http://www.phnompenhpost.com/national/khmer-krom-protest-arrests>

25. Đòn “đáp lễ” của Việt Nam dành cho Sam Rainsy?. URL: <http://nguyentandung.org/don-dap-le-cua-viet-nam-danh-cho-sam-rainsy.html>

26. CÁC TỔ CHỨC THÀNH VIÊN CỦA MẶT TRẬN TỔ QUỐC VIỆT NAM. URL: <http://www.mattran.org.vn/home/gioithieumt/gtc4.htm>

27. Tiềm năng và phân bố của người Việt ở nước ngoài. URL: <http://www.tgvn.com.vn/Item/VN/KieuBao/2012/8/AC00DE8998409F1F/>

28. ĐÔI NÉT VỀ ĐẠO PHẬT VÀ GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM. URL:

http://btgcp.gov.vn/Plus.aspx/vi/News/38/0/162/0/944/DOI_NET_VE_DAO_PHAT_VA_GIAO_HOI_PHAT_GIAO_VIET_NAM

29. Chùa Việt ở Ba Lan, nơi sinh hoạt tâm linh vẫn nhuộm màu

chính trị. URL: <http://www.viet.rfi.fr/viet-nam/20120919-chua-thien-phuc-va-nhu-cau-tin-nguong-cua-nguoi-viet-o-ba-lan>

30. Những ngôi Chùa Việt nơi xứ người. URL: <http://thethaovietnam.vn/du-lich/201401/nhung-ngoi-chua-viet-noi-xu-nguoi-443454/>

31. Нгуен Тхи Хонг. Особенности становления буддийской традиции во Вьетнаме: прошлое и настоящее: автореф. дис. ... канд. филос. наук [Электронный ресурс]. URL: <http://www.disscat.com/content/osobennosti-stanovleniya-buddiiskoi-traditsii-vo-vetname-proshloe-i-nastoyashchee>

32. Return to see and believe the truth. URL: http://www.cpv.org.vn/cpv/Modules/News_English/News_Detail_E.aspx?CN_ID=579206&CO_ID=30107

РЕГИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РОССИЙСКОГО БУДДИЗМА

У. П. Бичелдей
КЫЗЭЛ

Последний оплот буддизма в Туве в середине XX в. (с 1946 по 1960 г.)

В Национальном музее Республики Тыва имеется достаточно цельная коллекция буддийских предметов.

Анализ инвентарных книг поступлений и книг описей музея показало, что основная часть фонда культурно-религиозных предметов состоит из буддийской коллекции, поступившей из Чадаанского буддийского центра, располагавшегося в местечке Кызыл-Чыраа Дзун-Хемчикского района Тувы.

Этот островок буддийской культуры возник в 1946 г., после запрета буддийского учения в 1932 году и разрушения всех монастырей. Центр просуществовал с 1946 по 1960 годы и фактически был последним монастырским центром в советской Туве.

В архивном отделе фондов музея хранятся несколько документов, которые относятся к истории бытования этой буддийской общины. В документах тех лет на тувинском языке буддийский центр назван «*хурээ-ог*», который на русский язык переводится, как «церковь-юрта». Далее в статье будет использоваться часто упоминаемое в архивных документах определение - «*молитвенная юрта*».

В архиве музея хранятся три инвентарные книги. В первой перечисляются ламские одежды (стр. 1-8), во второй - названия ламских книг на тибетском и старомонгольском языках (стр. 1-30), в третьей - опись ламских ритуальных предметов (стр. 1-49).

Кроме этого, в музее хранится папка актов приемки под названием «фонды». В этой папке имеется акт передачи имущества Чадаанской молитвенной юрты, составленный 21 июня 1960 г. в городе Чадаане заместителем председателя Дзун-Хемчикского райиспол-

кома М.К. Базыр-оолом и директором Тувинского областного краеведческого музея М. Шкляевым. По данному акту в музей было принято 3 790 предметов. Из них самую большую коллекцию составили: буддийские иконы с рамами разных размеров - 231 единиц; иконы бронзовые - 144 единиц; иконы на тканном материале - 100 единиц; сутры - 996 томов; тарелки металлические и разные - 2003 единицы.

В акте, составленной от 19 июля того же года сообщается, что Слотиной Анне «выплачено 250 рублей за дезинфекцию и стирку экспонатов, поступивших в музей по буддийской религии в количестве 250 штук».

Имеются еще два акта, составленных в один и тот же день, т.е. от 21 июля 1960 года. В первом из них говорится «о необходимости оплаты товарищу Тере-Комбу, присланному Дзун-Хемчикским райисполкомом, за помощь и консультацию по разбору и описанию коллекции ламских вещей, поступивших в музей в июне 1960 г. из хурээ».

Согласно документу ламе Тере-Комбу за работу было оплачено в общей сумме 100 рублей. Акт подписан директором Тувинского областного краеведческого музея М. Шкляевым.

Во втором акте речь идет о списании 10 ламских вещей и разных мелких тряпок, признанных непригодными для использования в качестве музейных экспонатов. Все 10 единиц предметов перечислены по названиям и к каждому дается подробное объяснение по их использованию.

В книге поступлений №2 основного фонда, где произведена запись музейных предметов, начиная с № 3512 по № 4102 буддийские предметы зафиксированы датой 21 июля 1960 года. В графе, где указывается место, откуда поступили предметы, фигурирует следующая информация: «предметы ламские из хурээ Кызыл-Чыраа Дзун-Хемчикского района Тувинской автономной области в дар».

В архиве Национального музея Республики Тыва также существуют копии документов об истории ликвидации буддийской молитвенной юрты.

Из этих рукописей известно, что молитвенная юрта была основана в апреле 1946 года в 6 километрах от г. Чадаана Тувы. В информационном справках, составленных специалистами Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Тувинской автономной области о деятельности молитвенной юрты зафиксировано следующее: «Для привлечения верующих, ламы

присвоили этой юрте громкое наименование «Чадаанское хурээ». Инициатором создания молитвенной юрты называли ламу Монгуш Чымба Амыртаа, который ко времени их ликвидации, т.е. в 1960 году которого уже не было в живых. Главным ламой - настоятелем в то время был назначен, приглашенный из Барун-Хемчикского района, в прошлом крупный лама - Хомушку Амыртаа в сане *кеши*. Он возглавлял этот центр с 1946 по 1953 годы. По документам он родился 1893 году в Барун-Хемчикском районе. Был сыном известного ламы и воспитывался в семье феодала. В течение восьми лет обучался ламаизму. В двадцатилетнем возрасте получил первый духовный сан. С 1913 по 1926 годы служил в Улан-Баторском монастырском центре. [Архивный фонд Национального музея Республики Тыва, «Документы о молитвенной юрте в Кызыл-Чыраа...», стр. 1-9]

В первое время после создания молитвенной юрты в ней числились шесть лам. К августу 1947 года уже были зарегистрированы девять человек. Жилых помещений на территории молитвенной юрты в это время не имелось.

Главной целью основания и создания на территории Тувы буддийского центра, по информационным справкам Совета по делам религиозных культов Тувинской автономной области явилось, скорее всего, участие тувинских лам в работе учредительного собрания буддистов СССР, организованного в Улан-Удэ в 1946 году. Руководителем делегации на этом собрании со стороны тувинцев выступал Хомушку Амыртаа Демур (Темир), который вел линию на обособленное ведение своей деятельности от бурятской общины. Но, тем не менее, он на этом учредительном собрании был избран одним из 4-х заместителей Председателя, созданного в то время Центрального духовного управления буддистов СССР и ему был присвоен сан *дид-хамбы*.

Тувинские ламы в то время занимались сбором материальных средств, с целью содержания лам и строительства нового здания буддийского храма. По данным секретаря молитвенной юрты Сат Сагды-Базыра, в августе 1947 года хурээ уже имел 5 лошадей, 18 коров, 100 овец и наличными 30 тысяч рублей.

В архивных документах зафиксировано, что с 1947 года в центре числились около 20 лам. Некоторые духовные лица при молитвенной юрте уже находились на постоянной основе, а некоторые, пробыв какое-то время, уезжали обратно, в места своего проживания.

ния. Из числа лам того периода более авторитетным ламой называют Тюлюш Чульдум-Мунзука.

Из справок следует, что в 1947 году ламы имели попытку коллективно поселиться в Шеми сумоне. Но власти настояли на том, чтобы они были обратно возвращены в райцентр.

Из информационных справок специалистов Совета по делам религиозных культов по Тувинской автономной области в период с 1947 по 1950 гг. ламы вели достаточно активную деятельность. Приход был значительный, молитвенную юрту посещали другие ламы из районов области, доходы общины росли.

В августе 1950 г. молитвенную юрту впервые посетила делегация Центрального духовного управления Бурятии (далее ЦДУБ) в СССР во главе с ламой Дармаевым. Приход в основном составляли жители Дзун-Хемчикского, Барыин-Хемчикского, Чаа-Хольского и Сут-Хольского районов Тувы. Ламы занимались отправлением религиозной службы, разъезжая по сумонам. По мере увеличения количества скота в хозяйстве буддийской общины, во времена проведения политики коллективизации, ламы осуществляли добровольную передачу скота колхозу имени Сталина, оставив для нужд молитвенной юрты одну или две дойные коровы.

К 1953 г. в молитвенной юрте состояли все еще 20 лам. Было заметно, что число лам не увеличивалось. В 1954 г. лама Хомушку Амыртаа умирает. В связи с этим обстоятельством, новым настоятелем молитвенной юрты избирается молодой лама Тюлюш Чамдыылай Сурунович, который пробыл на этой должности до 1957 г.

Ч.С. Тюлюш родился в 1912 г. в Чаа-Хольском районе. С 1921 по 1928 гг. он обучался ламаизму в хурээ и имел духовный сан первой ступени — *хелин (гелонг)*. С 1930 по 1939 гг. работал бакенщиком на Енисее, затем работал на разных работах. Ч.С. Тюлюш был принят постоянным служителем молитвенной юрты еще в 1948 г. В 1949 г. его избрали председателем совета молитвенной юрты. С этого момента он стал помогать Амыртаа Хомушку в управлении хозяйственными делами молитвенной юрты.

Став главным ламой молитвенной юрты Тюлюш Чамдыылай начал активно ходатайствовать о государственной регистрации тувинской буддийской общины. В связи с этим он неоднократно обращался к Уполномоченному Совета по делам религиозных культов Тувинской автономной области и неоднократно ездил по этому вопросу в ЦДУБ в г. Улан-Удэ.

Кроме этого Т. Чамдылай активно проповедовал буддизм среди населения и занимался оказанием лечебных услуг больным, используя *аржаан* - целебный источник, соорудив возле молитвенной юрты деревянную ванну. Впоследствии он поселился в 23 километрах от г. Чадаана и объявил ключ Кегээн-Булак целебным. Коммунистические власти в нем увидели умелого пропагандиста буддизма и методов тибетской медицины. В связи с этим, они начали организовывать провокационные действия, направленные на дискретитацию действий ламы Чамдылая. Тем самым, власти добивались, якобы, возмущения населения религиозной деятельностью ламы Тюлюша Чамдылая.

В бытность Тюлюш Чамдылая на должности главного ламы молитвенной юрты, число верующих, прибегающих к услугам лам, заметно увеличивается. В молитвенную юрту активно посещают молодежь, сельская интеллигенция. И все они с разными вопросами, просьбами обращались к услугам духовных лиц. И, следовательно, доходы молитвенной юрты стали заметно прибавляться и возрастать.

В 1958 г. настоятелем молитвенной юрты назначается Тюлюш Тере-Комбу Дандар.

Тере-Комбу родился 1897 г. в Чаа-Хольском кожууне. Он был выходцем из состоятельной семьи, с детства воспитан принципам буддизма и имел сан *кешти*. По уровню подготовки, приобретенных знаний, а также и приверженности к религии, среди лам того времени он считался наиболее авторитетным духовным лицом. Во время его деятельности в должности настоятеля, авторитет буддийской молитвенной юрты возрастает еще больше, количество прихода увеличивается по сравнению с предыдущими годами. Об этом свидетельствует то, что если к концу 1958 г. в кассу молитвенной юрты было оприходовано 13 тысяч рублей, то во время деятельности ламы Тере-Комбу денежный приход насчитывался уже 45 тысячами рублями. В повседневной деятельности молитвенной юрты постоянно служили 18 лам.

В архиве музея имеется копия информационного отчета, составленного исполняющим обязанности уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете министров СССР по Тувинской автономной области Г.В. Ивановым [указанное выше дело, стр.40-48]. Из этого письма можно составить подробное представление о функционировании этого своеобразного буддийского центра.

Из справки Г. Иванова известно, что в местечке Кызыл-Чыраа, кроме самой главной молитвенной юрты располагались и несколько крупных деревянных и войлочных юрт, а также небольшого размера примитивные деревянные избушки, в которых проживали ламы [Там же, стр. 9].

По информации Г. Иванова, буддийская община и молитвенная юрта до 1960 года не имела официальной регистрации, хотя часть лам настоятельно добивались этого, и даже неоднократно ставили вопрос об предоставлении им разрешения для строительства дугана -молитвенного дома. По сведениям Г. Иванова, буддийское духовенство, с целью осуществления идеи строительства монастырского центра, занимались сбором средств. Собранные деньги хранились вначале у руководителей юрты, а впоследствии в сберегательной кассе г. Чадаана на расчетном счету, открытом на имя ламы Тере-Комбу. В период работы настоятелем Тере-Комбу в кассе было собрано всего 45 тысяч рублей.

Как сообщает Г. Иванов, в период с 1946 по 1960 г. молитвенную юрту в Чадаане дважды посещал пандито Хамба лама Центрального духовного управления буддистов в СССР, высшее духовное лицо Бурятии Шарапов из Иволгинского дацана. Он провел ряд собраний с тувинским духовенством. Его усилиями в молитвенную юрту из г. Улан-Удэ были привезены некоторые буддийские предметы религиозного культа (халаты, иконы и другие). Шарапов произвел среди лам отбор. В результате отбора два духовных лица были направлены в Иволгинский дацан штатными ламами. Одним из них был лама Адья, который умер в 1958 году в г. Улан-Удэ, а второй - лама Хомушку Кенден продолжал пребывать в Иволгинском дацане до середины 1970-х гг.

Г. Иванов в своей служебной записке информирует о том, что ЦДУБ в 1958, 1959 гг. неоднократно командировало ламу Хомушку Кенден-Суруна в Тувинскую область для проведения работы в Чадаанской молитвенной юрте.

По другим источникам, действительно в 1958-1959 гг. ламы активизировали свои действия по проведению процедуры скорейшей государственной регистрации тувинской буддийской общины. Действительно, в этом им старался помочь Хомушку Кенден-Сурун, который к этому времени стал часто посещать Туву по поручению ЦДУБ с целью оказания помощи местному духовенству в деле получения государственной регистрации.

В 1957 г. Г. Иванов вносит предложение осуществить государственную регистрацию тувинской буддийской общины. Этим самым власти преследовали цели по усилению контроля над деятельностью лам и сосредоточения их всех в одном месте. Но при этом Г. Иванов потребовал, чтобы членами общины выступили малое количество лам, из числа тех, кто находился при молитвенной юрте вблизи г. Чадааны. По отчету Г.Иванова к концу 1960 г. в Тувинской Автономной области насчитывались около 50 лам [Там же, стр.41]

В продолжение осуществления поставленной цели 5 июля 1958 г. Г. Иванов от имени Исполкома областного Совета депутатов трудящихся Тувинской автономной области обращается с ходатайством в Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР дать разрешение на регистрацию буддийской общины в Тувинской автономной области. Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР от 16 сентября 1958 г. дает разрешение Исполкому облсовета Тувинской автономной области провести регистрацию буддийской общины.

В конце 1958 года Г. Иванов выезжает в г. Чадаану на встречу с ламами молитвенной юрты. При беседе с ламами он сообщает о том, что вопрос о регистрации общины и молитвенной юрты разрешен и что для практического его осуществления требуется составить список лам, которые могли бы стать членами общины. Руководством молитвенной юрты был представлен список, куда вошли 21 человек. Такое большое количество духовных лиц не устраивало уполномоченного Г. Иванова. Поэтому перед руководством молитвенной юрты он поставил условие, что для дальнейшей работы необходимо получить представление на каждого ламу из ЦДУБ.

Летом 1959 г. руководитель молитвенной юрты лама Тере-Комбу был приглашен в г. Улан-Удэ на собрание всего буддийского духовенства. Во время этой поездки Тере-Комбу, по настоянию Г. Иванова, проводит согласование с председателем ЦДУБ Шараповым список тувинских лам, куда входили 12 человек [Там же, стр. 10]. Дела буддийского духовенства, обозначенных в этом списке, были предварительно просмотрены Г. Ивановым.

Вернувшись в г. Кызыл, Тере-Комбу передает Г. Иванову письменное согласие Шарапова на регистрацию указанных 12 лам в качестве учредителей молитвенной юрты в Кызыл-Чыраа. В свою очередь Г. Иванов от Тере-Комбу потребовал оставить при молитвен-

ной юрте не 21, а всего лишь 12 человек, т.е. рекомендованных Шарповым. А что касается остальных 9 человек, то Г. Иванов перед Тере-Комбу поставил условие, чтобы он сам им предложил оставить молитвенную юрту и выехать в места постоянного жительства. Такое решение, естественно, не устраивало все буддийское духовенство, и потому они не стали подчиняться требованиям Г. Иванова и продолжали оставаться жить и заниматься духовной деятельностью на территории молитвенной юрты в Кызыл-Чыраа.

Это неподчинение заставляют Г. Иванова сделать следующие выводы: усилия по осуществлению проведения регистрации общины тувинских лам, направленные в конечном итоге на ужесточение контроля над их деятельностью привели не к сокращению и ослаблению деятельности буддистов в Туве, а, наоборот, к его усилению и противодействию властям.

В январе 1959 г. Г. Иванов принял участие в работе совещания уполномоченных русской православной церкви в г. Москве. Там он изложил свои сомнения по поводу деятельности тувинских буддистов заместителю председателя Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР товарищу Рязанову и поставил вопрос о проведении жесткой работы, направленной на ликвидацию и роспуск буддийской общины тувинских лам.

Начиная с этого момента, у советских властей появился подходящий повод, сославшись на незаконную деятельность незарегистрированной молитвенной юрты и общины, начать борьбу, направленную на запрет деятельности буддийского духовенства на территории Тувинской Автономной области. С этой целью во всех населенных пунктах области были организованы мероприятия по жесткому осуждению, критике и шельмованию буддийского духовенства.

Так, в газете «Шын» за 18 июля 1959 г. была напечатана заказная статья под названием «Усилить борьбу с влиянием буддийской религии». В этой статье разоблачению подверглись такие действия лам, как врачевание, совершение обряда *хурум*, а также был поднят вопрос о примиренческом, лояльном отношении местных органов власти к незаконно функционирующей молитвенной юрте и к фактам нарушения ламаисоветских законов о культах.

Советские власти свою политику по отношению к ламам и молитвенной юрте развернули таким образом, что якобы общественность широко поддержала эту газетную статью и выразила свое возмущение незаконными действиями лам. В рамках этих ме-

роприятий газета «Шын» с 1 августа до конца 1959 г. опубликовала 25 заказных писем, статей и заметок, якобы, от имени читателей. Причем, против самих же лам и их, как в то время называли, лживых учений и незаконных действий, заставляли выступать их же коллег - бывших лам.

Повсеместно стали проводиться собрания трудящихся, на которых организовывались широкие обсуждения газетных статей, критикующих лам, их деятельность и параллельно с этой работой оживилась активная атеистическая пропаганда. По материалам архивных документов только в Дзун-Хемчикском районе было организовано 64 собрания трудящихся, где присутствовали 9 600 человек, из них выступили 320 человек с изобличающими деятельность буддийского духовенства речами.

В результате этой жесткой наступательной деятельности властей большинство лам, находящихся при молитвенной юрте в принудительном порядке стали разъезжаться по своим родным местам. При молитвенной юрте остались лишь несколько человек. Вместе с этим происходит резкое сокращение численности прихода. Если до опубликования газетных статей и начала целенаправленного осуждения действий лам ежедневно молитвенную юрту посещали от 60 до 100 верующих, то после проведенной агитационной работы, т.е. в августе-октябре 1959 г. их число уменьшилось до 20-30 человек. А в I квартале 1960 г. их стало и того меньше. Также, число молодежи, которая посещала молитвенную юрту, резко прекратилось. Перестали приезжать в Кызыл-Чыраа и верующие из других районов Тувы.

Зимой 1959-1960 гг. ламы вновь собрались в молитвенной юрте. В начале марта 1960 г., несмотря на жесткий запрет, в молитвенной юрте остаются еще 18 лам. По данным отчетов 4 человека из них - Хомушку Ламажап, Хомушку Сегбе, Тюлюш Санчат, Соян Чымба числятся простыми ламами. По документам в то время в молитвенной юрте находились и больной лама Ондар Бора-Санчы. Такие ламы как Ондар Даваа, Оюн Чанзан, Оюн Седен, Тюлюш Санчай большую часть времени проводят в своих родовых местах.

Совет по делам религии Тувинской Автономной области в целом буддийское духовенство охарактеризовал следующим образом: «По своему возрасту и состоянию здоровья ламы в основном престарелые, больные, дряхлые старики. 12 человек в возрасте 60 и выше лет. Большинство лам нетрудоспособны физически, имеются и душевные больные (3 чел.)» [Там же, стр. 7]. Но, тем не менее, из

этих же справок, которые составлялись специалистами по делам религии, буддийские ламы молитвенной юрты состояли на учете в Хайыраканском сельсовете Дзун-Хемчикского района. Из них четверо – Куулар Шымбай-оол, Ондар Даваа, Оюн Седен, Оюн Чанзан были зарегистрированы в качестве членов колхоза.

В феврале 1960 г. Г. Иванов вновь посещает молитвенную юрту в Кызып-Чыраа. На собрании лам Г. Иванов разъясняет, что при создавшихся условиях вопрос о регистрации буддийской общины, пришедшей в упадок, отпадает, и в дальнейшем будет поставлен вопрос об окончательном прекращении деятельности молитвенной юрты. Также он сообщает, что ламам необходимо выбрать место своего пребывания. Руководителю молитвенной юрты ламе Тере-Комбу Г. Иванов дает поручение, чтобы он в течение 2-3 месяцев представил в Совет по делам религиозных культов Тувы информацию, в какие населенные пункты области намерены ламы выехать на постоянное жительство.

В апреле 1960 г. в Москве состоялось очередное совещание уполномоченных по делам религиозных культов СССР. После этого совещания Г. Иванов вновь информировал Рязанова о проведенных мероприятиях по ликвидации буддийской общины в Тувинской автономной области и о своих намерениях по дальнейшему более эффективному их осуществлению. На это Г. Иванов от Рязанова получает принципиальное согласие по окончательной ликвидации буддийской общины в Туве. При этом, Рязанов дал ему ценные указания и советы - каким образом необходимо успешно действовать при организации борьбы с религиозными деятелями и организациями, учитывая конкретную обстановку на месте и исходя из мнения директивных органов советских властей.

Учитывая, сложившиеся, по его мнению, обстоятельства и с согласия руководящих органов Тувинской Автономной области Г. Иванов принимает решение о закрытии Чадаанского хурээ — молитвенную юрту.

С этой целью, 2 июня 1960 г. Г. Иванов в Чадаанской молитвенной юрте созвал еще одно, последнее собрание духовенства. На этом собрании он решительно довел до их сведения информацию о полном прекращении деятельности молитвенной юрты. Ламы это решение приняли смиренно. В архиве музея хранится копия решения этого общего собрания, на котором запечатлены подписи лам Тере-Комбу и К.Шымбай-оола [Там же, стр. 13,14].

Для списания имущества и денежных средств молитвенной юрты была создана специальная комиссия под председательством заместителя председателя Дзун-Хемчикского райисполкома Базыроолом. Комиссия по акту приняла все культовое имущество и хозяйственный инвентарь, а также денежную сумму, находившуюся на текущем счету в Чадаанской сберегательной кассе.

Деньги в сумме 37 863 рубля, облигации 3% займа на сумму 1 500 рублей, а также 3 головы крупного рогатого скота на общую сумму 2012 рублей, а всего 41 375 рублей были зачислены в областной бюджет. Хозяйственный инвентарь на сумму 775 рублей был передан соседнему колхозу имени Сталина, а все культовое имущество по особому акту и с согласия лам передано областному краеведческому музею, а ныне Национальному музею Республики Тыва. В архиве музея имеются копии актов, составленных от 4, 14 и 21 июня 1960 г. о передаче имущества буддийских верующих для реализации в доход государства [Там же, стр. 24-29].

Необходимо отметить, что руководитель молитвенной юрты лама Тере-Комбу сам лично в течение 20 дней работал в областном краеведческом музее по проведению обработки и передаче, поступившего измолитвенной юрты культового имущества. Все ламы, жившие и работавшие в молитвенной юрте-хурээ, все выехали по желанию в те районы области, где у них проживают, либо родственники, либо знакомые. Для переезда к месту жительства ламам был предоставлен транспорт, а из средств, имеющихся в хурээ было выдано пособие в размере 25 рублей каждому.

Судьба тех 12 лам, кому ранее было дано разрешение на регистрацию общины сложилось следующим образом:

1. В Бай-Тайгинский район выехали - 2 человека;
2. В Чаа-Хольский район – 2 человека;
3. в Дзун-Хемчикском и Сут-Хольском районах остались - 6 человек;
4. В районную больницу для лечения были направлены - 2 человека.

По информации, составленной Г. Ивановым, со стороны лам и верующих не было ни одного проявления неудовольствия и не поступало никаких жалоб и заявлений, связанных с прекращением деятельности молитвенной юрты.

Окончательно закрыв деятельность молитвенной юрты и буддийской общины в Тувинской Автономной области, Г. Иванов

написал письмо в Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР, в котором излагал просьбу поставить в известность председателя ЦДУБ ламу Шарапова о полном прекращении деятельности буддистов в Туве. А также он убедительно просил вышестоящее ведомство дать Шарапову соответствующие указания на этот счет. Кроме прочего Г. Иванов в своем письме подчеркнул, что для руководства Тувинской Автономной области совершенно не желательно, чтобы состоящий в штате Иволгинского дацана лама, тувинец Хомушку Кенден-Сурун командировался в Туву. По соображениям Г. Иванова приезд ламы Кенден-Суруна в Туву будет пробуждать буддийское духовенство к возобновлению деятельности буддийской общины. В связи с прекращением деятельности молитвенной юрты и роспуском лам, советским партийным органам на местах были даны особые указания о принятии необходимых мер, направленных на усиление антирелигиозной пропаганды среди населения.

Вслед за этим, на письмо Г. Иванова из Москвы приходит официальный ответ, подписанный председателем Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР А. Лузиным следующего содержания:

И.о. уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Исполкоме областного Совета депутатов трудящихся Тувинской Автономной области

тов. Иванову Г.В.

г. Кызыл

Совет по Вашей просьбе поручил Уполномоченному Совету по делам религиозных культов при Совете Министров Бурятской АССР тов. Очуржапову сообщить бандидо хамбо-ламе Шарапову о прекращении с июня 1960 года деятельности Чаданского дацана и рекомендовать Шарапову не направлять по религиозным делам в Тувинскую автономную область проживающего в Иеолгинском дацане ламу-тувинца Хомушку Кендена.

Вместе с этим просим Вас более глубоко и всесторонне изучить деятельность лам, выехавших из Чаданского дацана в другие места жительства, а также изучить формы и методы отправления религиозного культа верующими буддийского вероисповедания в Тувинской автономной области.

Председатель Совета А. Пузин

О результатах этого изучения просим Вас сообщить в информационном отчете за 1960 год.

Таким образом, в Тувинской автономной области буддийская община и Чадаанская молитвенная юрта прекратила свою деятельность 6 июня 1960 г. Ламам разъяснено, что поскольку их община не подлежит государственной регистрации, то их частная ламская деятельность также не разрешается государством. Органам власти на местах, районным и сельским Советам области было дано строгое указание по усилению контроля над деятельностью лам и принятию мер, направленных на вовлечение этих лам, кто способен трудиться, в общественно-полезный труд.

Несмотря на то, что со стороны коммунистических властей были приняты подобные жесткие меры по пресечению деятельности буддийского центра, буддийская сангха, как таковая не исчезла совсем, не утратила свои традиции, как того добивалась власть. Она ушла в глубокое подполье и таким образом, сумела сохраниться до начала 1990-ых годов – до времени, когда буддизм Тувы получил новое развитие.

Д. М. Сундуй
МНЦ «Хоомей», Кызыл

Буддийский сакральный танец бодхисаттвы Авалокитешвары

Тувинская хореография – неизученная тема тувинской культуры. Как любой этнический народ, тувинцы имеют свою этическую культуру, неповторимое песенное и танцевальное искусство, богатый фольклор. Отсутствие научно-исследовательских работ по тувинской хореографии послужило причиной исследования данного искусства, эволюции развития тувинского сценического танца. Каков уровень танцевальной культуры, в чем особенность танцевального своеобразия, национального колорита, народных традиций, какие взаимосвязи с соседними странами – все эти вопросы тувинской хореографии требуют изучения.

Впервые тувинские религиозные танцы упоминаются в книге К.Ч. Сагды «Люди тувинского театра», опубликованной в 1973 г. Затем в 1974 г. впервые выпущен сборник тувинских танцев «Тувинские танцы» С-Д.Д. Монгуша, в котором представлено описание четырёх тувинских танцев: «Тетерева», «Звпящая нежность», «Скачки», «Ручеёк». Вторая книга о тувинском танце – это работа Н.Б. Чаш «Школа тувинского танца Анатолия Шатина». До настоя-

шего времени не проводились научные исследования по тувинской хореографии, религиозному танцу, не разработан социологический аспект в области тувинской хореографии. Работа тувинских хореографов в данном направлении только начинается.

Основной базой для исследования тувинского танца послужили работы российских театроведов и балетоведов – Р. Захаров, В. Пасютинская, М. Васильева-Рождественская, Н. Эльяш, Ю. Н. Григорович, Т. К. Васильева, И. В. Смирнов, В. С. Смольский, Ю. М. Чурко, Г. Крыжицкого, М. П. Котовской, И. Н. Соломоник, Е. В. Шахматовой, Л. Д. Блок, В. М. Красовской, П. М. Карпа, Е. Я. Суриц и др.

Вопросам теоретического анализа по этнохореографии, его жанров и функциональных особенностей посвящены фундаментальные труды известных русских учёных-хореографов, искусствоведов, историков: М. Я. Жорницкая, Ф. С. Иванов, Э. А. Королева, Е. Марголис, А. И. Мельник, Т. Ф. Петрова, Бытова, Л. Г. Степанова, Л. Е. Тимашева. Вопросы современной этнохореографии отражены в работах: В. Н. Нилов, С. Ф. Карабанова, Н. С. Каплин, Т. П. Лукашкина, А. Г. Лукина, М. П. Мурашко, А. А. Петров, С. А. Рультынгзут, В. З. Савин, И. Г. Скляр, Н. А. Стручкова, С. Зверев, У. Избеков, Ф. С. Иванов, Э. А. Королева, А. А. Петров, Л. Г. Степанова, Л. Е. Тимашова, С. Н. Худяков и др. Современные исследователи: А. И. Алексеева, Н. А. Алексеев, А. Ф. Анисимов, А. Н. Жуков, В. Н. Кулемзин, Г. Н. Курилов, Н. В. Лукина, Т. А. Молданов, Е. М. Робандеева, З. П. Соколова, Ч. М. Таксами, Г. П. Харючи, Л. В. Хомич и др. Методологические основания палеохореографии и генезис экологического познания – Яровикова Р. Т.

Научное мировоззрение известных учёных буддологов сыграло важную роль в определении буддологической позиции автора: В. П. Васильев, Ф. И. Щербатского, А. П. Игнатович, Н. В. Абаев, Т. В. Ермакова, Е. П. Островская, Л. С. Васильев, Игнатович А. Н.¹

Неоценима роль историко-этнографических исследований учёных шамановедов. Ценным материалом для разработки теоретического аспекта проблемы шаманизма стали научные исследования, посвященные анализу традиционной культуры по этнографии: В. И. Харитоновой и др. О тувинском шаманизме также имеются научные труды русских и иностранных исследователей: Г. Н. Пота-

¹ Андреев и сыновья. Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1-2. СПб: 1992-1993; Философия китайского буддизма. СПб.: Азбука-классика, 2001.

нина, Н. Ф. Катанова, В. В. Радлова, Н. Е. Яковлева, Ф. Л. Кона, С. И. Вайнштейна, В. П. Дьяконовой, Л. П. Потапова, Н. А. Алексеева, В. Диосеги, Эрика, Таубе (ГДР), Г. Е. Грумм-Гржимайло. Углубленное исследование тувинского шаманизма входило в круг научных интересов Л. П.Потапова, М. М. Кенин-Лопсана, а также в области истории и культурологии Тувы: К. А. Бичелдей, У. П. Бичелдей, М. В. Монгуш, А. К. Кужугет, В. Ю. Сюзюкей, в области философии и искусствоведения: О. М. Хомушку, З. К. Кыргыз.

Одним из религиозных танцев у тувинцев был «Цам». Его происхождение, влияние тибетского шаманизма «бона» на сюжет и функции ламаистской мистерии «Цам». Цам возник в Тибете и был связан с тантрическим буддизмом. Предполагается, что истоки священных танцев и пантомимы цама в масках – индийского происхождения; в них используется та же система жестов, что описана в «Натьяшастре» и «Абхиная дарпане». Об этом также пишут авторы Найдакова В. Ц.¹ и Рыжакова С. И.².

Наша точка зрения сводится к следующему: происхождение и термин «цам» исходит от индийского мифа и индийского термина «сам», а форма сюжета борьбы со злыми духами взята из опыта Падмасамбхавы с бон-по, и, следовательно, мы приходим к выводу, что дальнейшее исследование предполагает, что индийское храмовое исполнительское искусство повлияло на буддийско-ламаистскую мистирию «Цам», корнями исходит из Индии.

Ламаистская мистерия «Цам» делится на три разновидности исполнения: в гневной форме, в мирской и в созерцательной форме.

Исполнительницы сакральных танцев дакини-танцовщицы или йогини-танцовщицы – хранительницы божественной мудрости и духовного знания, способны воплотить в себя божество, что означает формулу распознавания «я это ты». Исполнение сакрального танца на абсолютном уровне йогини-танцовщицы происходит в слиянии с божеством, в котором входит в пятое измерение, созерцающая, таким образом, божественным видением или постижением випашьяны и шуньяты. Ламаистская мистерия выполняет функцию более совершенную, посредством одновременно ментально-телесно-речевых средств с помощью мудры и подношением пуджи. В тантризме существуют четыре преобладающих взгляда или спо-

¹ Найдакова В.Ц. Буддийская мистерия Цам в Бурятии. Улан-Удэ, 1997. С. 5-26.

² Рыжакова С.И. Индийский танец – искусство преображения. М., 2004.

соба направления энергии – оцепеняющий, подчиняющий, поражающий и заклинающий. Для исполнения ламаистской мистерии «Цам» важное значение имеет кто, где, как и для какой цели его исполняет.

Для того, чтобы понять суть буддийского сакрального танца, сначала выясним основные его составляющие: дхьяна, шаматха, шуньята, випашьяна.

Дхьяна (санскр. Dhyana, пали jhana; созерцание, видение умом, интуитивное видение) – понятие индийских духовных практик, обозначающее особую сосредоточенность сознания на объекте созерцания¹.

Самадхи (санскр. समाधि, samādhi; пали. samatha; тиб. — шинэ) означает «целостность, объединение; осуществление, завершение; собранность» — буквальный перевод «умиротворение, (душевное) спокойствие». Сама означает "неподвижный", а дхи означает "поддерживание", так что самадхи – это поддерживание ума в постоянном неменяющемся состоянии. Есть два способа выполнения практики шаматхи: с объектом концентрации (на визуализированном объекте или статуе Будды, божестве) и без объекта концентрации. Цель этих упражнений — создать в сознании адепта медитации условия для возникновения интуитивной мудрости (праджня), развитие которой ведет к состоянию святости. Шаматха – метод успокоения. Адепт концентрирует сознание на одном объекте и отвлекается от всех внешних раздражителей, он отвергает все мысли, в том числе об отвлечении от мыслей. В результате наступает состояние полного покоя (шама, упашама), безмятежного созерцания. Випашьяну практиковать рекомендуется в паре с шаматхой (невозмутимый покой). После этого можно перейти к этапу випашьяна, на котором происходит скачкообразное изменение состояния сознания. Только на фоне полного покоя может наступить интуитивное прозрение².

Шунья, Шуньята (санскр. sunyafa — пустота, пустотность) означает буквально «ничто», «пустота», т.е. «пространство», отсутствие какой бы то ни было концептуализированной точки зрения. Пустота (тиб. Тонг-па-ньид); санскр. Шуньята) не есть небытие, но есть то,

¹ Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – С. 209.

² Популярный словарь по буддизму и близких к нему учениям. – М.: Хроникер, 2003. – 334 с.

Высшее Состояние Бытия, Причина и источник того, что имеет конец. Доктрина, которой все, имеющее место в мире явлений, лишено самосущности или субстанции, лишь кажется существующим, не являясь на самом деле таковым¹. Противодействующей силой, необходимой для уничтожения заблуждений, является мудрость, постижения пустоты (санскр. шуньяты), сочетающая в себе успокоение ума (санскр. шаматха. — Прим. пер.) и особое постижение (санскр. випашьяна. — Прим. пер.). Так как ее невозможно описать в терминах феноменального, или сансарического опыта, непросветленными она воспринимается как ничто². Школа Мадхьямики утверждает, что Шуньята не есть состояние несуществования или ничто, но и не является индивидуальным существованием, и отличается от обоих этих состояний, и его невозможно описать никакими словами, так как язык отражает понятия, относящиеся к опыту чувственного мира, а Реальность находится вне сферы чувственного³. Северный буддизм различает восемнадцать степеней Пустоты⁴.

Шуньята в переносном смысле переводится как ноль, или круг. Кто один раз постигал шуньяту, у того пропадет интерес к земной жизни, поймет что в какой иллюзии он оказывается и ощутит этот мир как во сне, это состояние подобно как будто почувствовал вкус солнца, что земные блага и богатство ничто по сравнению этим состояниям или ощущениям.

Таким образом, познают, что три пары – Блаженство и Пустота, Ясный Свет и Пустота, Мудрость и Пустота находятся в единстве, и это называется «Познание единства всех видов духовного опыта»⁵. Пустота означает Взаимозависимое Происхождение, это – во-первых. То есть, следует понять, что вещи не имеют самостоятельной сущности. Пустота не есть полное отсутствие чего-либо (вакуум). Все явления – и внешние, и внутренние являются результатом Взаимозависимого Происхождения, т.е. они возникают в зависимости от причин и условий. Принцип Пустотности или буддийское видение реальности помогает понять существование прошлой и бу-

¹ Тайны Тибета / сост. В. Н. Петряев. – Минск: Харвест, 1998. – С. 447.

² Эванс-Вентц У.Й. Тибетская йога и тайные учения: пер. с англ. – Самара: Агни, 1998. – С. 217.

³ Там же. С. 253.

⁴ Там же. С. 343.

⁵ Там же. С. 258.

душей жизни¹. В момент смерти обычное сознание, то есть восприятие объектов внешнего мира, прерывается. Наступает состояние, сходное с обмороком. Оно есть результат проявления сверхсознания – Ясного Света пустоты, и тогда сознание, воспринимающее объекты внешнего мира (виджняна скандха), отключается, уступая место Чистому Сознанию, которое всегда готово дать знать о себе тем, у кого есть воля и силы найти его. Так как Саморожденная мудрость имеет природу Пустоты и, следовательно, ее начало и конец обнаружить невозможно, она, действительно, сияет вечно, как сущность Солнца, которая нерождена. Только в состоянии высочайшего экстаза (самадхи), слияния с трансцендентным, познается эта истина, к пониманию которой невозможно прийти с помощью логических доказательств в состоянии, в котором функционирует мирской ум².

Адепт в начале все превращает в Пустоту, и из Пустоты созерцает себя преображенным в божество. А прямой причиной достижения Явленного тела Будды или любого божества (yüma) может стать йога созерцания самого себя, преображенным в его облик. Но одного лишь созерцания недостаточно: необходимо постижение шуньяты. Философия мадхьямики утверждает: вещи существуют, но они возникают в зависимости друг от друга³. Кедруб Ринпоче говорит, что без видения Пустоты простая визуализация себя в качестве божества является ни чем иным как только детским воображением⁴.

Насчет того, как практиковать Пустую Форму и Великое Блаженство, постигающее Пустоту, существуют детальные наставления. Когда вы будете практиковать эти две вещи, произойдет так, что пустое тело преображается Пустоту, входит в измерение Истинного бытия Будды. Это и есть путь, указующий, каким образом оскверненное состояние тела, речи и ума может быть преобразовано в чистое состояние тела, речи и ума Будды – в состояние, являюще-

¹ Религиозно-философский альманах «Дхарма». - Улан-Удэ: Дхарма, 1996. Вып. 1-2. С. 33.

² Эванс-Вентц У. Й. Тибетская книга о Великом Освобождении: пер. с англ. – Самара: Агни, 1998. – С. 402.

³ Религиозно-философский альманах «Дхарма». Улан-Удэ: Дхарма, 1996. Вып. 1-2. С. 108.

⁴ Там же. С. 121.

еся источником счастья всех живых существ¹. Во время интуитивного опыта сознание полностью отождествляется с объектом и сливается с ним; если объектом является бесконечное. То сознание также становится бесконечным, безграничным².

Випашьяна (санскр. विपश्यन, vipaśyana; пали. випассана; тиб. лхатонг) переводится как «медитация прозрения», «видение как-есть», «высшее видение», «проникновенное видение», «божественное видение», на английский язык (insight) переводится как «озарение, проникновение в суть». Окончательное освобождение достижимо только с помощью самой возвышенной формы шаматхи, связанной с переживанием випашьяны. При этом ум остается безмятежным и переживает свою природу шуньяты пустоты-светоносности.

Трунгпа Ринпоче сравнивает опыт випашьяны с молнией в темной ночи. Вы сидите на склоне холма облачной ночью, глядя по сторонам. Однако вокруг настолько темно, что вы ничего не можете видеть. Это – состояние нашего нормального существования эго, когда мы обернуты в темные саваны невежества. Внезапно в небе перед вами вспыхивает стрела молнии, освещающая пейзаж. В этот момент так ясно и резко, как будто при ярком дневном свете, вы можете видеть и холмы и долины с их деревьями и кустарниками, реками и водоемами, лежащие перед вами. Образ молнии, освещающий затемненный пейзаж, это опыт випашьяны. В випашьяне мир на мгновение открывается не с точки зрения эго, но – по крайней мере начальным образом – с точки зрения изначальной сущности будды³.

Если шаматха основана на проникновении в глубины сознания, то випашьяна — это понимание, дающее проникновение в глубь вещей, которые, как и сознание, имеют две стороны: ту, которая воспринимается обычным способом, и скрытую сторону, которая обнаруживается только в випашьяне. В буддийской медитации шаматха, шуньята и випашьяна взаимодополняют и часто выступают в паре шаматха-шуньята-випашьяна. Шаматха — это путь "покоя", понимание мира путем отторжения эго от себя, шуньята – постижение в

¹ Религиозно-философский альманах «Дхарма». Улан-Удэ: Дхарма, 1996. Вып. 1-2. С. 122.

² Лама Анагарика Говинда. Медитация и многомерное сознание. М.: Садхана. С. 233.

³ Нерушимые истины / Р.А. Рей; пер. с англ. О. И. Максименко. – М.: Изд-во АСТ, Астрель, 2004. – С. 333.

суть, випашьяна — путь слияния с миром, завоевание его истинным знанием и видением. Добравшись до этой стадии, можно уже медитировать в любой ситуации и в ходе какой-угодно деятельности.

Когда это происходит, и акт видения отслеживается со стороны глазами бога и одновременно видит тройным видением: объект, субъект и данная ситуация. Отслеживается сознание видения, отслеживается глаз как основа видения, место, из которого видно. Цель будет достигнута, если будет отслежен эти три элемента одновременно. Без шаматхи (сосредоточения на одном объекте) нет никаких шансов приобрести видение-как-есть (випашьяна-нана), а без видения-как-есть невозможно достичь пути, плода и нирваны. Иногда такое видение дает аспекта причинно-следственных связей¹. Там останавливается танец природы, и познающий и познаваемый становятся одним целым. Там вы наслаждаетесь в высшей степени божественным, всеохватывающим, внутренним любовным экстазом. Вы становитесь объектом наслаждения, вы становитесь наслаждающимся и вы становитесь самим наслаждением. Это и есть тройное божественное видение глазами бога, в котором все становится единым в своей сущности, и из которой не только видно, но и создаются причинно-следственные связи этого явления.

В корейском буддизме² Вонхё³ пытался показать суть пустоты,

¹ Махаси Саядо. Медитации Сатипаттхана Випашьяна / пер. с англ. Д. Ивахненко.

² О. Ён. Кюн. Влияние буддизма на развитие танцевального искусства в Коре: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. СПб., 2002.

³ Корейский буддизм использует танец как форму распространения религиозной доктрины и буддийского мироощущения⁰. В 1982 г. в своём исследовании Ким Он Кюн показывает, как корейские танцы сформировались в результате напластований различных культур: шаманизма и буддизма. Монах Вонхё сочинил танец «танец без препятствий», речь идёт не столько о преодолении неких препятствий, стоящих перед человеческим духом, сколько об изначальном отсутствии преград. Идея об отсутствии препятствий между абсолютной пустотой (*ли*) и формами, феноменами бытия (*ши*). «Танец без препятствий» начинается с движения, в котором исполнитель складывает ладони и совершает поклон. Танцор движется вперёд, как бы преодолевая препятствия, и отступает назад, как бы выходя из возникающих форм. Длинные одежды, вертикальные складки делают фигуру утончённой и воздушной. У скульптурных изображений Будды мы видим согнутые руки, но никогда – под прямым углом. Чаще всего одна рука полусогнутая указывает на связь с землей, ладонь руки развёрнута вперёд. Другая рука поднята чуть выше пояса и обозначает благословение, чаще всего пальцы собраны в двоеперстие. Наклон головы, сгибание спины, отражающие подчинение и покорность, сменяются величием и гармоничностью, в которой

похоже с выражением жеста и академическими движениями современного балета, несомненно трудно выразить передать обычными движениями. Если его воспроизвести языком жеста и мимики, то его нужно выражать не движениями, а неподвижным сиянием, от которого создается взаимозависимость всего окружающего. А созерцающий танцор сакрального танца своим с таким же сиянием соединяется с этим сиянием, и танцор-мудрец постепенно становится единым с шуньятой, тоже будет вечно сиять, и становится объектом создания взаимозависимости и поклонения.

Описание буддийского танца бодхисатвы Авалокитешвары.

Самопорождение абсолютного божества. Музыка «Ом манне падме хум». Этот танец исполняла сама автор Сундуй Д.М. на стадионе г. Кызыла в честь дня рождения Святейшества Далай-Ламы Тензин Гьяцо в 1998 г., а также этот танец танцевали ученики ЦВО (постановка Сундуй Д.М.) в 1999 г. в честь дня рождения Геше Джамба Тинлей.

1. И.п. Руки и ноги прямые, затем постепенно руки поднимаются в мудре чин-мудра¹ ладонями вниз и джняна-мудра² ладонями вверх³. Исполнение чин-мудры и джняна мудры вокруг лица по ча-

воплощается постижение абсолютной пустоты. Сопровождается большим оркестром, в который входят барабаны, духовые, колотушки. Танцор, показывая своим телом, иероглиф цифры «восемь», демонстрирует готовность пройти по Восьмеричному пути освобождения. Дальнейшие движения обозначают преодоление сансары и постижение нирваны.

¹ Чин-мудра. Чин-мудру называют также мудрой сознания. Методика исполнения: соедините кончики указательного и большого пальцев. Остальные пальцы выпрямите, рука кладется на колено, ладонью вверх. Большой палец символизирует абсолют, Вселенское сознание. Указательный палец – душу, индивидуальное сознание. Соединение этих пальцев – это единение индивидуального с абсолютным. Три отведенных пальца – это три качества природы: саттва (спокойствие), раджа (активность), тамас (ленность). Эта мудра, как бы символизирует единение индивидуального осознания со вселенским, и отдельность от качества природы. Это абсолютно универсальная мудра.

² Джняна-мудра. Эту мудру также называют мудрой интуитивного знания. Положение пальцев в этой мудре такое же, как и в чин-мудре – соединяются указательный и большой палец. Разница лишь в положении рук. Они кладется на колени, ладонями вниз. Эта мудра также имеет второй вариант выполнения – кончик указательного соединяется с основанием большого, а кончик большого – со второй фалангой указательного.

³ Эти мудры один из наиболее важных. Снимают эмоциональное напряжение, тревогу, беспокойство, меланхолию, печаль, тоску и депрессию. Улучшает мышление, активизирует память, концентрирует потенциальные возможности.

совой стрелке 2 раза круговые движения делать, и на паузе сделать жест перед грудью хасту Дхармачакра или Правартана-мудра¹.

Постижение шуньяты – хасту анджали², затем в хасте джнани³ и из бутона в кругообразном движении превращается алападма⁴ (расцветший лотос). Две руки Алападма соприкасаются у запястий ладонями друг к другу – полностью расцветший лотос. Это означает: «Моя природа, природа моего идама и природа всех феноменов по сути своей едина на вкус в «шуньяте» («пустоте»).

2. Божество звука. Оно источает лучи белого света – руки в хасте ардха-патака⁵ впереди груди. Делаются движения вверх-вниз, вверх-вниз, означающие звук колокольчика. Затем правой рукой делаются резкие движения в правую сторону, левой рукой также в левую сторону кругообразные резкие движения, и так по четырем сторонам. Это означает божество звука и его звучанием наполняется пространство.

Развивают высшие способности человека. Для повышения иммунитета, гармонизации энергобаланса стихий, укрепления энергополя ауры. Показания: бессонница или чрезмерная сонливость, высокое кровяное давление. Эта мудра возрождает нас заново. Все системы йоги, медитативные техники используют ее. Многие просветленные души, мыслители, философы, ученые пользовались и пользуются этой мудрой. Когда ваши пальцы направлены вверх, к небу, такое положение пальцев называется Мудра «Джняна» (жест созерцания). Если пальцы направлены вниз к земле – мудра «чин» (печать гармонии). Мудры «Джняна» и «чин» можно выполнить двумя способами. В первом случае соприкасаются кончики большого и указательного пальцев. В другом случае кончик указательного пальца касается первого сустава большого пальца, как показано на третьем рисунке. Первый способ – это пассивно принимающий, а второй активно дающий.

¹ Дхармачакра или Правартана-мудра (Dharmachakra, Pravartana). Поза руки, проповедующая Закон. Она символизирует провозглашение учения «Колеса Закона». При сидячей позе согнутые кольцом указательный и большой палец правой руки изящно соприкасаются со средним пальцем левой, руки расположены напротив груди, левая рука прикрывает правую. Это мудра Гаутамы (Gautama), Дхьяни Будда Вайрокана (Dhyani Buddha Vairocana) и Будды Майтрейя (Buddha Maitreya) — Будды будущего.

² Анджали (приветствие). Две руки Патака ладонями вместе. Держат над головой, если приветствуют богов, на уровне лица, если приветствуют святых или царей, и на уровне груди, если приветствуют равных себе

³ Большой палец и указательный палец соединяются, остальные прямые пальцы подняты вверх.

⁴ Алападма (лотос). Две руки Алападма соприкасаются у запястий, ладонями друг к другу полностью расцветший лотос.

⁵ Левая рука в хасте алападмы, а правая рука в хасте хамсасья.

3. Божество слога. Руки соединяются перед грудью в хасте анджали¹. Это говорит о божестве слогов, звучащей в пространстве. Ладонь левой руки открывается и правой рукой в хасте ардхатака как бы пишется на ладони левой руки «Ом ах хум хрих».

4. Божество формы. Слоги превращаются в тысячелепестковый лотос. Руки поднимаются как бы забирая слоги из воздуха, показывая движение падма коша или собрание лотосов². Пальцы обеих рук соединяются в мудре цветка лотоса (соединены только два больших и два маленьких пальца, остальные пальцы держатся вверх) расцветший лотос алападмы. Левая рука в хасте алападмы ладонями вверх, а правую руку в хасте хамсасья поднимая только два пальца: безымянного и маленького. Правая рука в хасте хамсасья, три пальца соединены: большой, указательный и средний, а два пальца маленький и безымянный поднимаются вверх, что называется хаста хамсасья³. И сразу левая рука в хасте алападма впереди сердца держится, а правая рука в хасте хамсасья поднимается перед лицом и далее в стороны как бы движение разбрызгивания, при этом меняя сразу на хасту алападма, только теперь ладонью вверх. И так по четырем сторонам распустил цветок лотос и разбрызгивать, шаги пружинистые. Это означает, что лотос и мантра источают радужные лучи света, из которых во все стороны света распространяются бесчисленные святые тела Арья (Авалокитешвары).

5. Далее идет подношение Буддам и их сыновьям: круговые движения в мудре pushraputam⁴. Руками делаются жест как бы бурлящей воды означающий непрерывный поток дождя нектара, наполняющий огненные страдания всех существ. Мудра pushraputam превращается в мудру. Левая рука в мудрах shikatam в pushraputam означает золотой лотос на стебле, mukutam - сосуд с водой, а правая рука в мудре chandrakatham – лук со стрелой. Также продолжают движения: мудра pushraputam левой руки означает

¹ Анджали (приветствие). Две руки Патака ладонями вместе. Держат над головой, если приветствуют богов, на уровне лица, если приветствуют святых или царей, и на уровне груди, если приветствуют равных себе.

² Падма Коша – бутон лотоса - поднося цветы лотоса, жертвовать подношения, выражение желания, оказывать милосердие, фрукт и др.

³ Левая рука в хасте алападмы, а правая рука в хасте хамсасья.

⁴ Пушпапута (цветочная корзина). Руки Сапра-шириша соприкасаются друг с другом со стороны мизинцев, ладонями вверх. Принимать цветы, рис, фрукты, подношение воды, раскачивать огнями (арати), подношение.

лепестки лотоса и мудра katakamukham правой руки обозначает дарование высшей реализации. На каждой из ладоней находится глаз (нарисованы красной хной).

5. Божество мудры.

– В макушке центральной головы пребывает белый Ом, в горле красный Ах, в сердце – синий Хум. На лунном диске в сердце пребывает белый слог Хрих. Руки в мудре anjali (сложенные вместе у сердца) и превращается в хасту алападма в форме распускающегося лотоса, то есть, к мудрее самайи лотосового семейства. С таким жестом произносится нижеследующая мантра (5 раз): Ом падма удб-хавайе соха, одновременно прикасаясь ко лбу, горлу и сердцу, к правой и левой ключице (это почти подобно как христианин тремя пальцами крестится: у лба, у сердца, затем к правой ключице и левой ключице). Открывается сердечная чakra, означающая призыв к любви и состраданию. Шаги пружинистые.

6. Божество знака. Призывание Существ Мудрости. Из слога Хрих в моем сердце исходит свет и приглашает Арья Авалокитешвару, окруженного собранием будд и бодхисатв, из их природных обитателей. - Ом Арья Локешвара сапаривара ваджра самайя дза дза дза хум бам хо. Движения: обе руки в мудре katava, затем соприкасаются только средние пальцы: средние и безымянные, поворачивая вверх и вниз меняя положения, во-первых, правая рука вверх, левая рука вниз; во-вторых, левая рука вверху, правая рука внизу; в-третьих, оба пальца (средний и безымянный) на равных положениях соприкасаются; и, в-четвертых, эта мудра utsangam – пальцы (средние и указательные пальцы) прикасаются к ключицам, (средние пальцы правой руки к левой ключице, средние пальцы левой руки к правой ключице). Созерцай: они становятся недвойственным единым целым со мной, с существом самайи. Подношение дхьяни Буддам. И вновь из слога Хрих в моем сердце исходят лучи света, призывая божеств посвящения: пять семейств Будд во главе с Амитабхой, вместе с их свитами. Сделай подношение со следующей мантрой:

- Ом панца кула сапаривара аргам (вода для омовения лица), падьям (вода для омовения ног), пушпе (цветка), дьюпе (аромата), алоке (светильника), генде (благовония), ньюде (фрукты), шапта (музыки) пратицаи соха. Подношения делаются следующими движениями: 1. левая рука в мудре alapadmat и делает жест вокруг лица (аргам – вода для омовения для лица), 2. правая рука в мудре alapadmat делает жест вниз к ноге (падьям – вода для омовения

ноги), 3. обе руки соединяются поворачивая создают жест лотоса pushraputam и капотам (пушпе – цветка), 4. правая рука в мудре tamarachuda (дьюпе – аромата), 5. мудра shivalingam (алоке – светильника), 6. обе руки в мудре kartariswastikam (генде – благовоения), 7. обе руки в мудре pushraputam (ньюде – фрукты), 8. две руки в мудре kartariswastikam создают движения как будто звонит колокольчик (шапта – музыки).

Происходит само посвящение. Произнести:

– Прошу всех Татхагат даровать мне посвящение! Танцор ходит по кругу с поднятой правой рукой и опущенной левой рукой в мудре alaradmat. Это она просит даровать ей посвящение. Когда она остановится в середине зала, выходят девушки в белом, в руках сосуды (кувшины) полные нектара. Они поют: «Подобно тому как девы омыли Будду при его рождении, я омываю святое тело чистой божественной водой». Ом сарва Татхагата Абхишека Самаяя Шриье Хум. И девушки в белом из кувшинов достают цветы (белого, красного, синего, желтого цветов) и бросают на голову танцора. С этим пением они даруют посвящение. Танцор очищается от всего плохого и наполняется нектаром. Одна девушка в белом надевает на голову танцора корону - благодаря трансформации оставшегося на макушке нектара, Амитабха-сама природа моего Гуру-становится моим головным украшением. Акшобья возникает на лбу. Ратнасамбхава – за правым ухом, Вайрочана на затылке и Амогхасиддхи – за левым ухом. На лунном диске в моем сердце пребывает высшее существо мудрости, Арья Авалокитешвара с телом белого цвета, одним ликом и двумя руками. Лунный диск в его сердце отмечен существом концентрации – белым слогом Хрих. Танцор превращается в богиню Арья Авалокитешвары в мудре дарования высших реализаций¹, а левая рука держит в сердце цветок лотоса. Далее начинается её подношение и хвала. Девушки в белом становятся позади танцора в одном строю, создают образ многорукой богини и выходят из круга в позе благословения и обратно становятся позади танцора в одном строю. Многорукая богиня в позе многофункционального дарования высших реализаций. Танец заканчивается.

¹ Левая рука в хасте алападмы, а правая рука в хасте хамсасья.

Особенности религиозных форм буддизма в современной России: региональный подход

В современной России регионами наибольшего распространения буддизма принято считать: Бурятию, Тыву, Калмыкию. Для Челябинской, Свердловской области и для Пермского края - эта религия является менее распространенной, если не сказать что буддизм в этих областях практически отсутствует. Для начала приведем статистику «исследовательской службы Среда». В «атласе религий и национальностей» можно проследить статистику преобладания того или иного религиозного движения по регионам России.

По данным исследовательской службы «Среда», национальный состав республики Бурятия: Буряты - 27,8 %, Русские - 67,8 %, другие национальности - 4,1 %. Религия представлена в следующем отношении: Вера в Бога (нет конкретной религии) - 25 %, РПЦ - 27,4 %, Буддисты - 19,8 %, не верят в Бога - 13 %, Ислам - 4,7 %.

Национальный состав республики Тыва: русские - 20,1 %, тувинцы - 77 %, тувийцы-тоджицы - 1,5 %, другие национальности - 2,9 %. Религия: Вера в Бога (нет конкретной религии) - 8 %, РПЦ - 1 %, Буддисты - 62 %, не верят в Бога - 12 %, Ислам - 0 %.

Национальный состав республики Калмыкия: калмыки - 53,3 %, русские - 33,6 %, даргинцы - 2,5 %, другие национальности - 10,6 %. Религия: Вера в Бога (нет конкретной религии) - 13 %, РПЦ - 18 %, Буддисты - 38 %, не верят в Бога - 13 %, Ислам - 4 %.

Забайкальский край имеет следующий национальный состав: русские - 89,8 %, буряты - 6,1 %, другие национальности - 4 %. Религия: Вера в Бога (нет конкретной религии) - 28 %, РПЦ - 25 %, Буддисты - 6,25 %, не верят в Бога - 17 %, Ислам - 4 %.

Национальный состав Свердловской области представлен следующим образом: русские - 89,2 %, татары - 3,7 %, другие национальности - 7,1 %.

Религия: Вера в Бога (нет конкретной религии) - 36 %, РПЦ - 33 %, Буддисты - <1 %, не верят в Бога - 13 %, Ислам - 5,3 %.

Национальный состав Челябинской области: русские - 82,3 %, татары - 5,7 %, башкиры - 4,6 %, другие национальности - 7,4 %. Религия: Вера в Бога (нет конкретной религии) - 29 %, РПЦ - 31 %, Ислам - 3,3 %.

Буддисты – 0 %, не верят в Бога – 14 %, Ислам – 4 %.

Национальный состав Пермского края: русские – 85,2 %, татары – 4,8 %, коми-пермяки – 3,7 %, другие национальности – 6,3 %. Религия: Вера в Бога (нет конкретной религии) – 24 %, РПЦ – 43 %, Буддисты – 0 %, не верят в Бога – 14 %, Ислам – 4 %. [4]

Распространяясь из Тибета в Монголию, затем в Калмыкию, Бурятию и Тыву, буддизм приобрел региональные формы. Специфика определялась адаптацией этой мировой религии (учения, храмовой и семейно-бытовой обрядности и т.д.) к конкретным социальным и духовным потребностям каждого народа: монголов, бурят, калмыков и тувинцев. Основными путями приспособления были ассимиляция местных традиционных верований и частичное введение их в культовую практику буддизма.

Национальная форма буддизма в Бурятии как народная система верований в XVIII- нач. XX в. складывалась и развивалась в результате заимствования и ассимиляции многих элементов из предшествовавших ранних религий, прежде всего шаманизма. Шаманские культы предков и природы вошли в качестве неотъемлемых компонентов в синкретические обряды народного буддизма Бурятии. Поддержкой для развития буддизма в Бурятии и дальнейшем распространении по всей России дали правители Монголии. Так же считается, что на территории Бурятии, до XIII в. н.э. буддизм уже проникал в культуру протомонгольских племен. [1]

В отношении Тывы интересно обнаружить несколько этапов такого распространения. На первом этапе (с VI в. по вторую половину VII в.) произошло мимолетное знакомство исторических предков тувинцев — тюрков — с буддизмом, к которому их приобщили уйгуры, но оно не оставило глубокого следа. Второй этап (с начала XIII в. по первую половину XIV в.) характеризовался широким распространением буддизма в Монгольской империи, в состав которой входили тувинские родоплеменные группы. По мнению М. В. Монгуш, особая заслуга в этом принадлежала императору Хубилаю, который придал буддизму статус государственной религии монгольской династии Юань.[2] После его смерти наблюдался некоторый спад интереса монголов к своей религии, но она все-таки не была утрачена ими окончательно. На третьем этапе (со второй половины XVI в. по конец XVII в.) отмечалось активное возрождение буддизма в монгольском государстве Алтын-ханов, во время которого население Тывы вновь соприкоснулось с ним. Поэтому по утвер-

ждению многих исследователей, это была самая крупная и широко-масштабная волна распространения буддизма в Центральной Азии. С 1990 года в Туве происходит возрождение буддийской общины. Это видно по таким явлениям как: строительству храмов Цеченлинг (Управление Камбы-Ламы РТ), Кооп-Соок Хурээзи, Гоманг-Дацан и другие; создание общин, создание библиотек. Широкое распространение мировой религии среди ойратов и монголов началось в конце XVI - начале XVII в. Этап активных связей калмыков с Тибетом связан с периодом жизни Великого Пятого Далай-ламы Агван Лобсан Джамцо (1617-1682). Укреплению взаимосвязей способствовало возведение V Далай-ламы на трон Тибета, в котором участвовали ойратские князья и их войска.

В течение XVII в. ойратские этнические группы совершавшие кочевки на запад, заботились об открытии как можно большего количества монастырей и увеличении количества монахов. Одновременно шел процесс этнической консолидации народа. В 1922 году в Тибет была направлена экспедиция с полномочиями посланцев. Среди них были калмыки. Считается что, одним из ярких проявлений позитивных перемен нового времени со всей определенностью можно назвать воздвигнутые за последнее десятилетие здания многих культовых объектов на территории республики Калмыкия. (Центральный хурул «Золотая обитель Будды Шакьямуни», Хурул «Сякюсн сюме», Ступы Просветления и т.д.) Вдохновляющим примером для сограждан служит неустанная деятельность Главы Республики Калмыкия и Шаджин ламы калмыцкого народа, которые внесли огромный вклад в развитие традиционной религии народа. Хурулы, храмы, ступы и пагоды стали не только украшением городов и сел Калмыкии, но и показателем возврата к своим духовным истокам, символом незыблемости исторических традиций, укрепления нравственных основ.

На примерах Калмыкии, Бурятии и Тывы можно увидеть, как активно проникал буддизм на территории России. Но что же мы можем сказать об Урале и о Екатеринбурге в частности? С конца XVII в. Урал стал одним из районов переселения старообрядцев, уходивших от религиозных преследований властей. Промышленное развитие Урала требовало привлечения рабочих рук, поэтому власти закрывали глаза на тот факт, что многие мастеровые и управляющие уральских заводов были приверженцами старой веры. В начале XVIII в. эта религиозная ситуация стала еще более многооб-

разной в связи с прибытием на Урал шведских военнопленных, большинство из которых было распределено по уральским заводам, дав начало распространению лютеранства в крае. Большая часть народов Урала была крещена и приняла православие в той или иной степени. Те, кто предпочел сохранить свои религиозные традиции, переселились в северные, труднодоступные районы, или на юг, в зону влияния ислама. В XIX в. православная и мусульманская составляющие продолжали активно развиваться, происходило сокращение традиционной религиозности народов Урала, мари и манси за счет перехода в православие. [3]

Последняя декада XX в. ознаменовалась формированием нового социального явления в России — актуализации религиозных идентичностей на фоне утверждения комплементарной политики правительства в области религии. Этот процесс проявился в стремлении части населения манифестировать «традиционную», исторически / этнически обусловленную религиозную идентичность, или новую, но ставшую «своей». В результате религиозный ландшафт Урала стал еще более насыщенным и разнообразным. Более того, активная миссионерская деятельность и неудовлетворенность части россиян вариантом православной идентичности, активно предлагаемой сверху, а также личный духовный поиск привели к распространению новых для Урала религиозных институтов. Например, Пятидесятники, Свидетели Иисуса Христа Святых последних дней (мармоны), школа Карма Кагью, Бахаи и другие.

На данный момент в Екатеринбурге работает «Буддийский центр Ассоциации российских буддистов школы Карма Кагью». Буддийский центр возник на Урале в 1990-е гг. Продвижение буддизма школы Карма Кагью было связано с интересом молодежи к восточным духовным практикам и миссионерской деятельностью Оле и Ханны Нидал. В целом буддизм динамично развивается на территории Урала, включая Прад Сангх, объединяющий студентов из Бурятии и Калмыкии, и Карма Кагью в двух его вариантах — центр в Екатеринбурге и монастырь Шад Тчуп Линг на горе Качканар. В центре «Карма Кагью» для всех прихожан сделаны комфортные условия. Знакомство студентов Уральского федерального университета с центром Карма Кагью вызвало у них только положительные эмоции, как о самих буддистах, так и об их практиках, что позволяет предположить высокую вероятность дальнейшего стабильного развития буддизма алмазного пути в структуре религиоз-

ного ландшафта Урала.

Для Екатеринбурга, Челябинска и Перми как административных центров буддизм представляет собой «привнесенное» явление». Поэтому речь о широком распространении не идет. Но есть особенности культовой практики, где преобладает просветительская деятельность. В основном в центрах Карма Кагью проводятся вечера медитации и различные лекции на общие темы о буддизме. В большей степени в буддийском центре осваивается литература и происходит общение с представителями буддийской общины. Строительство сакральных сооружений не так распространено. В 2011 году участники центра Карма Кагью изъявляли желание построить ступу-комплекс в Екатеринбурге, но продвижения в строительстве сакрального сооружения не произошло. Для буддистов Екатеринбурга более важна просветительская деятельность, а именно получение опыта, достижение просветления посредством медитации и чтения буддийских книг.

Литература

1. Лепехов С.Ю. Монастыри и философские школы как основные структурообразующие элементы буддийской цивилизации // Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность. Улан-Удэ, 2002.
2. Монгуш М.В. История буддизма в Туве (вторая половина VI - конец XX в). Новосибирск, 2001.
3. Главацкая Е.М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. 2008. № 4(21).
4. Информация предоставлена Атласом религий и национальностей России «Исследовательская служба Среда».

Буддийское духовенство в Туве: история и современность

Становление буддийского духовенства в Туве тесно связано не только с процессом распространения буддизма на ее территории, но и его важнейшей роли в формировании тувинской государственности этноса в целом. Широкое проникновение буддизма было связано с началом строительства буддийских храмов на территории Тувы. Первыми проповедниками буддийского учения были монгольские ламы – представители школы Гелугпа. Первый монастырь Эрзинский был построен в 1772 г., второй - Самагалтайский в 1773 г., уже к 1921 году насчитывалось 22 монастырских комплекса. В период вхождения Тувы в состав Цинской империи буддизм получил не только широкое распространение, но и стал официальной религией тувинцев. Буддизм в Туве имеет свои специфические черты, здесь не был принят институт перерожденцев – хубилганов, распространенный в Тибете и Монголии. Высшей ступенью иерархов были и есть настоятели монастырей - камбо-ламы, однако все хурээ подчинялись главе монгольской буддийской сангхи - ургинскому хутухте.

Процесс распространения буддизма происходил «сверху» по инициативе маньчжурского правительства Китая. Это означало то, что распространение буддизма в Туве было обусловлено политической востребованностью. Без буддизма цинское правительство вряд ли смогло успешно реализовать свою социальную программу. С другой стороны, буддизм стал той консолидирующей силой, которая позволила тувинскому народу сохранить себя в условиях маньчжурского ига как единую социальную, этническую и культурную общность. Буддизм становился, с одной стороны, идеологическим фактором консолидации тувинских родов.

После распада Цинской империи в 1911-1912 гг. Тува оказалась перед выбором дальнейшего пути развития. Вставились вопросы о перспективах вхождения в состав Китайской республики, нового Монгольского государства или вхождения под покровительство Российской империи. Важнейшую роль в выборе дальнейшего пути развития Тувы сыграла буддийская сангха. Первые обращения тувинских правителей к русским властям были поддержаны духовен-

ством. Инициатором политики единения был духовный лидер Тувы камбо-лама Верхнечаданского хурээ Лопсан-Чамзы. С 1912 г. начался новый этап в истории взаимоотношения между русской светской, церковной властью и буддийским духовенством.

В августе 1921 года после создания Тувинского государства буддийское духовенство около десяти лет сохраняло свои позиции. Хурээ (буддийские монастыри) по-прежнему представляли собой самостоятельные хозяйственные единицы, которые владели имуществом, вели торговлю, занимались ремеслами. Буддийское духовенство было активным участником всех событий и процессов – эта образованная и экономически влиятельная часть общества.

Под влиянием большевистской идеологии осуществлялась секуляризации институтов власти и правовых отношений. Основные положения, касающиеся вопросов свободы, совести и вероисповедания, содержались в Конституции ТНР 1921 года. Утверждалась свобода вероисповедания, но при этом определялось место духовенства, в частности положение хуураков в общественной жизни. Отмечалось, что духовенство, не занимающееся хозяйством и живущее на средства, получаемые от богослужения, не пользуются правом вмешательства в гражданские дела. Эти положения часто не имели никакого отношения к политической жизни. Бывшие ламы назначались на государственные и партийные посты: Куулар Дондук (председатель Совета Министров, 1927). Он стал инициатором создания специальной комиссии по ламскому вопросу и открытия всеобщего съезда буддистов, где всего приняло участие 33 делегатов, из них 12 геше. Специальное образование по астрономии имели 5 человек, по медицине – 9, монгольским разговорным языком владели 16 делегатов, письменным – 7, читали по-тибетски – 33, тибетским разговорным владел 1 чел. Подавляющее большинство делегатов (31 чел.) составляли ламы тувинской национальности, лишь 2 были монголами.

Всетувинский буддийский съезд стал событием, которое могло бы в дальнейшем оказать позитивное влияние на взаимоотношение государства и буддийских организаций, развитие традиционной духовной культуры и мировоззрения. Он показал готовность тувинского духовенства к взаимному сотрудничеству с правительством по вопросам духовного воспитания. Однако эти возможности так и не были использованы.

Исторические факты показывают, что с наступлением нового революционного времени среди молодых лам началось брожение, сомнение по поводу истинности буддийской религии и мировоззрения. С конца 20 начала 30-х годов партийная власть объявила войну против традиционной религии кочевников и замены ее светской коммунистической идеологией. С конца 1929 годов началась целенаправленные преследования шаманов и лам. В истории Тувы отмечается, что если к началу 1929 года всего было 350 лам, а в 1932 году не было уже ни одного ламы. К началу 30-х годов буддизм ушел в глубокое подполье.

После распада СССР начался процесс возрождения традиционной религии тувинцев, который был начат после визитов Его Святейшества Далай-ламы XIV в сентябре 1992 года и Богдо-Гегена Хутухту Джебзуна Дамба Ринпоче в сентябре 1999 года. Немаловажное значение в организации буддийского духовенства явилось избрание Камбы-ламы на Первом Всетувинском учредительном съезде в октябре 1997 года и учреждение Управление Камбы-ламы республики. Официально был интронизирован Аганак Хертек. С 2000 года всего сменилось 5 Камбы-лам (в 2000 году – Еше Дагба, в миру Долаан Куулар, 2002 – Март-оол Норбу-Самбу, 2005 – Джамбел Лодой, в миру Апыш-оол Сат, 2009 – Тензин Цульгим, в миру Николай Куулар). В 2010 году Управление Камбы-ламы было переименовано в «Объединение буддистов Тувы».

В настоящее время насчитывается больше 100 лам в республике, из них – примерно 70 работающих, больше 30 обучающихся в Индии, Монголии и Бурятии.

С появлением буддийских хурээ в Кызыле, Чадане, Самагалтае и других селах и увеличением количества лам формирование буддийского мировоззрения не происходит автоматически. Необходимо усиление позиций и роли буддийского духовенства, подготовка квалифицированного буддийского духовенства. Решающее значение имеет подготовка религиозных деятелей за пределами Тувы – в Бурятии, Индии, Монголии.

Буддизм в социально-культурной и территориальной общности бурятского общества

Буддизм, проникший на территорию Бурятии в начале XVII века, обусловил процесс самосознания бурятского народа. В духовной культуре народов Центральной и Восточной Азии этические и экологические принципы всегда были тесно связаны между собой. Нравственное отношение к ближнему понималось и как нравственное отношение к окружающему. Гармония человека и общества мыслилась и как гармония человека и природы. Эти традиционные принципы стали весьма близкими фундаментальным основам буддизма, распространившегося среди народов и Восточной Центральной Азии.

В 1712 году в Забайкалье прибыли 100 монгольских и 50 тибетских лам, которые начали интенсивное внедрение новой религии в среде шаманистов. Появились первые молельные юрты (сумэ), которые кочевали вместе с прихожанами. Распространение буддизма в Монголии, ставшего государственной религией, всячески поддерживалось князьями и главами родов, но протекало в ожесточенной борьбе с шаманизмом и шаманами.

Ко времени установления границы России с Китаем по Кяхтинскому договору 1727 года буддизм играл уже заметную роль в жизни бурятского общества. Посол России в Китае С. Л. Владиславич - Рагузинский утвердил специальную пограничную инструкцию, запрещающую пропускать из Монголии монгольских лам в бурятские улусы.

Все сущее непротиворечиво, едино и гармонично – вот главная идея буддизма. Эта идея составляет не только внутреннее содержание философских и религиозных принципов буддизма, но и определяет внешнее лицо буддизма в его духовно-нравственной, политической, и социальной практике. Как отмечает Л. Е. Янгутов [5], за всю свою историю развития, как у себя на родине, так и в других странах, буддизм не знал ни одной войны, развязанной им на религиозной почве во имя утверждения собственных идей. Его шествие по странам и континентам всегда было мирным. Не было антагонизма и вооруженных конфликтов внутри его школ и направлений,

весьма характерных другим религиям. Адепты буддийских школ не рассматривали учения друг друга как еретические. Принципы гармонии нашли яркое подтверждение даже здесь. Несмотря на существенные противоречия в вопросе о природе истинно сущего, буддисты рассматривали учение каждой из школ как один из многих путей к спасению, как один из вариантов объяснения истины. Разногласия, решавшиеся в дискуссиях, сводились к спорам о степени эффективности того или иного пути, при этом, за каждым человеком признавалось право выбора собственного пути спасения.

Основоположения бурятского буддизма, составляющие этическую основу бурят, заключались в 10 негативных и 10 добродетельных деяниях. Буддизм выдвигал два важных принципа – первый – это отрицание оппозиции субъекта и объекта, второй – причинно-следственную нить десяти греховных и десяти благих деяний индивида, обусловленную ложной оппозицией субъекта и объекта; ложного Я и иллюзии внешнего мира. Десять грехов – это три греха наличия тел а, четыре греха наличия рта, три греха наличия сознания. Три греха наличия тела – это умерщвление живого, воровство и грабеж, разврат. Четыре греха наличия рта – это ложные речи, лицемерие (двусмыслие), ругательства, велеречивая речь. Три греха наличия сознания – это желания и страсти, гнев и раздражение, видение зла.

Десять грехов при известной трансформации разворачиваются в десять добродетелей. Как поясняет И. Чжи [4], суть этих добродетелей – три добродетели тела, четыре добродетели рта, три добродетели сознания. Три добродетели тела – это не-умерщвление живого, не-воровство и не-грабеж, разврат. Четыре добродетели рта – это не-ложные речи, не-лицемерие (не-двусмыслие), не-ругательства, не-велеречивая речь. Три добродетели сознания – это не-желания и не-страсти, не-гнев и не-раздражение, не-видение зла. Принцип противопоставления субъекта и объекта наложил характерный отпечаток на менталитет, рассматривающий человека и внешний мир, человека и природу в гармоничном единстве. Принцип отрицания оппозиции субъекта и объекта делает акцент на восприятии человеком внешнего мира и природы в неразрывном, гармоничном единстве с собой. Такое восприятие обосновывается идеей не-преграды между истинным бытием (нирваной) и феноменальным миром, не-преграды между всеми вещами и явлениями феноменального мира. Суть этого учения о десяти негативных и десяти благих деяниях

сводиться к принципу «не навреди окружающему», обуславливающий отношение человека к окружающему его миру. Принцип «не навреди окружающему» (ахимса) в свете буддийского понимания единства и гармонии приобрел формулу «не навреди себе». В конечном итоге принцип «не навреди окружающему» рассматривался как тождественный принципу «не навреди себе», ибо нанося ущерб окружающему, на самом деле, ты наносишь ущерб себе, нанося ущерб себе, наносишь ущерб окружающему. Таким образом, буддизм учит жить нас как единое, взаимозависимое, взаимообусловленное и гармоничное целое с окружающим нас миром (живым и неживым).

С проникновением буддизма в Бурятию происходил процесс религиозного слияния традиционного религиозного верования бурят шаманизма с буддизмом. В начале XVII века тибетский ламаизм традиции Махаяны («Великой колесницы») начинал широко распространяться на территории нынешней Бурятии и, в первую очередь, в местах проживания этнических групп бурят, которые являлись подданными монгольских ханов. В конце XVII – первой половине XVIII столетий буддизм распространялся на территории всей Забайкальской (восточной) части этнической Бурятии. В конце XIX в. началось активное проникновение буддизма в западную (Предбайкальскую) Бурятию, где было некоторое сопротивление со стороны шаманов и православного духовенства, поддерживаемого царской администрацией, не желавшей дальнейшего расширения сферы влияния буддийской конфессии.

Все исследователи признают, что с распространением буддизма в Забайкальской части этнической Бурятии начался качественно новый этап в этнокультурогенезе общества, до того периода находившегося в состоянии большой разобщенности. Однако при этом допускается недооценка роли буддизма в консолидации и духовном развитии бурятского общества. Общество, хоть в какой-то степени приобщившееся к великой мировой религии, уже в силу самого этого факта не могла характеризоваться как неинтегрированная этническая общность, к тому же якобы оторванная от своего основного буддийского ядра. Несмотря на ярко выраженный интерэтнический характер буддийского учения, оно, как и во всех странах буддийского Востока, уже в течение столетия своего наиболее интенсивного распространения в этнической Бурятии, то есть к середине XVIII в., обусловило завершение процесса этнокультурной и конфессио-

нальной консолидации общества Бурятии, то есть буддизм явился предпосылкой для самоорганизации бурятского народа, как целостности [3].

Несмотря на длительные, многовековые традиции существования бурят в суперэтнических общностях Центральной Азии, именно благодаря успешной контаминации буддизма с локальными верованиями и культами, к указанному рубежу образовалась органически целостная этноконфессиональная общность бурят Забайкалья, которая к тому же динамически расширялась во всех направлениях, включая северо-западную территорию этнической Бурятии (то есть Предбайкалье). Именно в этот период возникало национальное самосознание, связанное с завершением формирования бурят.

Буддизм, как социальный регулятор, заложил идеологические, социальные и культурные, психологические предпосылки для преодоления разобщенности между различными этническими группами бурят и формирования целостной этноконфессиональной общности.

К концу 19 века буддизм в Бурятии представлял собой всесторонне развитую религиозную систему, которая имела в своем распоряжении целый ряд древних общепурятских мировых святынь, привезенных из Тибета и Индии. Среди них были огромные металлические пятисаженные статуи Майдари, деревянная скульптура «Зандан-жуу» (Сандаловый Будда), якобы изготовленная или освященная самим Буддой, канонические сочинения.

Нельзя конечно утверждать, что буддизм был единственной консолидирующей и интегрирующей силой, действующей на всей территории этнической Бурятии в указанный период. Но, наряду с другими политическими, социальными и экономическими факторами, детерминировавшими процесс формирования этноконфессиональной и культурной общности, буддизм сыграл определяющую роль в формировании таких необходимых для складывающейся общности элементов культуры, как литературный язык и базирующаяся на нем литературно-художественная традиция, книгопечатное дело, живопись, архитектура и многое другое. Доминирующей тенденцией 400-летнего процесса «буддизации» этнической Бурятии было прогрессирующее усиление роли и значения буддизма не только в чисто религиозной, но и во всей этнической культуре бурят, в результате чего это иноземное учение, первоначально казавшееся малопонятным и даже чуждым широким массам, постепенно

превращалось в подлинно народную и, можно сказать, национальную религию бурят. По мере распространения буддизма на территории этнической Бурятии происходил стихийный процесс слияния шаманского верования с буддизмом.

В 1917 году буддизм занял одно из господствующих мест в духовной жизни народов Забайкалья. Его исповедовало почти все проживающее здесь бурятское население (около 160 тысяч человек). Действовало 44 дацана, 144 малых храма, в которых насчитывалось около 16 тысяч монахов-лам. В Предбайкалье (ныне Иркутская область) бурятское население было в основном христианизировано (85 тысяч православных бурят) [1].

Среди лам было много высокообразованных людей, одним из которых был Агван Доржиев. Успехи братьев Бадмаевых в тибетской медицине были высоко оценены императором России Александром III. В 1910-1915 годах в столице Российской империи Санкт-Петербурге по инициативе Агвана Доржиева был построен первый буддийский храм Европы.

В 30-е годы 20 века в отношении буддизма правительством СССР были предприняты меры, направленные на его уничтожение. К началу 1941 года в стране не сохранилось ни одного действующего дацана, большая часть духовенства была репрессирована.

В течение нескольких десятилетий в годы тоталитарного режима летописное наследие бурят-монгольского общества советским государством игнорировалось или оценивалось предвзято. А многие из дошедших до нас летописей и хроник неизвестны широким слоям населения. Это объяснялось, прежде всего, тем, что в годы советской власти все, что было создано на старомонгольской письменности, находилось в забвении. Те, кто пытался обнародовать это наследие, объявлялись панмонголистами или буржуазными националистами. Преследовалось изучение Гэсэриады, не поощрялось наследие бурятских религиозных деятелей, таких как Л.-Д. Данжинов, Г.-Ж. Тугулдууров, Г.-Ж. Дылгиров, И.-Х. Гальшиев, С. Номтоев. Как замечает К. М. Герасимова [2], литературная деятельность бурятских лам была посвящена изучению и осмыслению истории бурят, приобщению широких масс, к индийской, тибетской, монгольской, а также своей бурятской культуре, разъяснению и приспособлению буддийской догматики к бурятской действительности, распространению грамотности среди бурят, пропаганде светских и религиозных знаний. В их научных изысканиях, публицистических

выступлениях в периодической печати, в полемике друг с другом оформлялась общественно-политическая платформа бурятской интеллигенции, ее философское осознание социальной реальности. Начавшаяся антирелигиозная политика советской власти прервала как процесс обновления буддизма, так и функционирование буддийской церкви в Бурятии. Однако, несмотря на это, идеалы буддизма продолжали сохраняться в сердцах верующих и всегда идентифицировались с традиционными духовно-нравственными и культурными ценностями. Бурятские просветители были социальной установкой бурятского общества.

После языковых реформ 30-х годов письменный язык, причисленный к атрибутам панмонголизма, в результате народ был отчужден от своего многовекового культурного наследия. Наследие, создавшееся веками на старомонгольской письменности, стало для народа «книгой за семью печатями». За бортом оказалось богатейшее наследие прошлого: фольклорно-художественные, летописно-хроникальные исторические произведения.

Частичное возрождение буддизма началось в 1945 году, когда по просьбе верующих был построен и начал действовать Иволгинский дацан, а в 1946 году правительством страны было принято «Положение о буддийском духовенстве в СССР», в соответствии с которым этот дацан стал резиденцией главы буддистов СССР. Буддийское духовенство предприняло активные действия, направленные на возрождение буддизма в стране. Развивались связи с буддистами других стран. По инициативе Пандито хамбо-ламы Ж.Д.Гомбоева и Хамбо ламы Монголии Гомбожава в 1970 году в городе Улан-Баторе был открыт Буддийский институт, в котором обучались все поколения современных буддийских священнослужителей Монголии и России. В 1979 году впервые в истории Бурятию посетил глава буддистов мира - Его Святейшество Далай-лама XIV.

Но настоящее возрождение религии началось лишь в 1990 году, когда за короткий срок открылось более 10 дацанов, и строятся еще несколько. В 1994 году в селе Мурочи состоялось торжественное открытие главного храма первого в Бурятии Цонгольского дацана «Балдан-Брайбун», вновь построенного на месте разрушенного ранее дацана. Построены Кижингинский, Анинский, Ацагатский, Чесанский, Эгитуйский, Кыренский, Баргузинский и другие дацаны.

В 1996 году был принят новый Устав, в соответствии с которым Центральное Духовное Управление Буддистов Российской Федера-

ции было переименовано в Буддийскую традиционную Сангху России. Сангха является членом Всемирного Братства буддистов (ВББ).

Современные ламаистские верования в Бурятии специфичны тем, что они вобрала в себя многие элементы традиционной религии бурят – шаманизма и культов, в том числе общественно-родовых культов эжинов (духов) гор, скал, рек, озер, аршанов (источников), считавшихся покровителями какой-либо местности, что привело к появлению религиозного синкретизма. При этом наиболее устойчивыми оказались именно ассимилированные когда-то шаманистские обряды, связанные с хозяйственной и семейной жизнью, с почитанием природы.

Можно сделать вывод, что буддизм стал одной из консолидирующих сил, позволивших бурятскому обществу сохранить единую социально-культурную и территориальную общность, в которой буддийская культура органично вплеталась в традиционную кочевую культуру бурят. Возникали новые социальные общности, институты и структуры. По мере развития Российской границы на территории этнической Бурятии менталитет бурят, их самооощущение, кругозор претерпели существенные изменения.

Литература

1. Гармаева Х. Ж. Книгопечатание в дацанах и бурятский буддизм // Буряты. Серия: Народы и культуры. - М.: Наука, 2004. - С. 34-38.
2. Герасимова К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917- 1930). - Улан-Удэ, 1964.
3. Ламажапова Я. П. Региональные особенности самоорганизации современного российского общества (на примере Республики Бурятия): дис. ... канд. филос. наук. - Улан-Удэ, 2011. - С. 134.
4. Чжи И. Фа цзе цы ди чу мэнь (Первоначальные ступени врат мира дхарм) // Да жибэнь суй цзан цзин. П. 8. - Киото, 1905-1912. - С. 143.
5. Янгутов Л. Е. Этические и экологические принципы буддизма народов Центральной и Восточной Азии // Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций Саяно-Алтая. - Кызыл, 2009. - С. 123-125.

Феномен Хамбо Ламы Итигэлова и выбор пути современным человеком

Начну с главного: Будда вернулся! Мне это особенно приятно говорить как не буддисту. Буддизм, который наука изучала как феномен человеческой культуры, как способ и метод миропонимания и мировоззрения, Хамбо Лама Итигэло реализовал на практике.

Прошли годы со дня возвращения Хамбо Ламы Итигэлова. Он находится в состоянии, неизвестном современной науке, но которое люди наблюдают уже многие годы. Ни у кого, кому удалось побывать у Итигэлова, не остаётся тени сомнения, что он жив. Прежде всего, по тому воздействию, которое он оказывает на каждого.

Хамбо Лама Итигэлов открыл нам, современным людям, пресыщенным впечатлениями, ощущениями, знаниями другой Мир. Мир, выходящий за рамки известных физических, химических, биологических законов. Фактически, его Драгоценное неиссякаемое тело (Эрдэни Мунхэ Бэе-бур) – послание, что существует единство всех проявлений естественной природы и духовного мира, которое нам необходимо познать, чтобы перейти на иной, более сложный, но вместе с тем, более этичный путь развития. Феномен XII Пандито Хамбо Ламы Итигэлова – это послы к духовной эволюции. Нам даётся знак, что попытки привычными методами осмыслить феномен Итигэлова столь же беспочвенны, как и наши надежды на все-силы научного знания.

Как писал Виктор Пелевин, «когда границы установлены, за их пределами можно спрятать целый мир» . Мы сами установили эти границы, придумали, что есть «ненаучные» вопросы, на которые никогда не ответить. Но возвращение Итигэлова коренным образом изменило ситуацию, и уже не удастся отмолчаться, делая вид, что этих вопросов не существует. Понятно, что фактически эти вопросы сформулированы не нами, это их нам задаёт Итигэлов.

Среди этих вопросов я сегодня хотел бы остановиться на двух, предложить гипотезы, которые можно было бы положить в основу дальнейших поисков ответов на два этих вопроса, и, самое главное, попытаться понять, как ответы на эти вопросы могут помочь современному человеку в выборе его земного пути.

Вопрос первый: каким образом Итигэлову удаётся на протяжении уже 87-ми лет сохранять своё Драгоценное неиссякаемое тело? Ответ на этот вопрос особенно важен, так как мы впервые на практике наблюдаем и фиксируем взаимодействие духовного и физического миров: религиозными практиками Итигэлов оказал воздействие на физический объект – своё Драгоценное неиссякаемое тело.

Если мы не станем оспаривать второй принцип термодинамики и следующие из него ключевые положения кибернетики, то должны признать, что в рамках сегодняшних естественнонаучных представлений объяснить факт столь длительной организованности системы – Драгоценного неиссякаемого тела XII Пандито Хамбо Ламы Итигэлова – не представляется возможным. Мы можем лишь согласиться с тем, что его Драгоценное неиссякаемое тело находится в некоем неустановленном (энергетическом, вещественном, информационном или ином) обмене с внешним миром, то есть остаётся живым, и мы это наблюдаем. Важно, что это наблюдение не опровергается, а подтверждается вполне официальной материалистической позитивистской наукой, учёными-естествоиспытателями. Возможно, Итигэлов поддерживает своё Драгоценное неиссякаемое тело за счёт информационного обмена.

На III и IV Международных конференциях «Феномен XII Пандито Хамбо Ламы Итигэлова», обсуждая гипотезу о том, что духовный и материальный миры связаны, мы высказали предположение, что информационное поле является связующим звеном между ними, и что эту связь можно наблюдать, описывать, предсказывать её проявления. Кратко суть этой гипотезы заключена в четырёх положениях:

а) не структура материи определяет первичную информацию, а информация (и прежде всего, формирующий её смысл) – структуру материи;

б) для переноса информации не во всех случаях необходим материальный или энергетический носитель;

в) информация является самостоятельной составляющей Мироздания;

г) информация может преобразовываться в энергию и, вероятно, наоборот (Н. Тесла считал, что энергия рождается из информации и опять переходит в информацию).

д) сознание не всегда связано с мозгом.

Мы полагаем, что мозг является лишь временным носителем (приёмником) сознания. От того, насколько совершенен мозг – этот

материальный носитель сознания, зависит развитие индивидуальной личности-сознания. На «матрице» сознания, перенесённой из информационного пространства на материальный носитель (например, мозг живого человека), созданный благодаря уникальному генному коду, в результате опыта жизни на Земле формируется личность-сознание. «... у человека ... есть ... такая мыслящая машина – собственный мозг, который ... решает задачи и представляет результат своему внутреннему свидетелю. Этого свидетеля во все времена называли словом «душа» ... ».

По словам профессора С.В. Савельева, мозг экономит на всём, он поддерживает лень, праздность, размножение (воспроизводство), удовлетворение естественных потребностей (например, в пище), доминирование. Мозг сохраняет нас как биологический вид, но не поддерживает интеллектуальную деятельность, которая делает нас людьми. Мозг потребляет до 25% энергии, когда интенсивно работает, а энергию надо экономить, а для того, чтобы экономить, надо интеллектуально не напрягаться. Мозг существует не для того, чтобы думать, а чтобы быстро решать периодически возникающие проблемы, а после этого отключаться и обеспечивать условия для ничего неделания. Интеллектуальная активность не поддерживается. Для того, чтобы долго жить, надо заставлять мозг работать, иначе в мозгу нарушается кровоток, мозг разрушается и человек умирает.

Но человек живёт очень долго. Именно сознание заставляет мозг трудиться, и чем сознание более зрелое, тем лучше это ему удаётся. Фактически жизнь человека – это борьба сознания с мозгом. Это значит, что сознание должно вновь и вновь возвращаться из информационного пространства на материальный носитель – мозг для совершенствования практики «быть человеком». В какой-то степени это доказывает необходимость и сам факт существования реинкарнации: зрелость человека как личности не всегда связана с образованием и условиями внешней среды.

Может ли личность – сознание живого человека осуществить связь с информационным пространством?

Предположим, что есть три основных способа выхода в информационное пространство:

1) несчастный случай, когда сознание временно теряет связь с материальным носителем (мозгом) начинает переход в информационное пространство, но по тем или иным обстоятельствам этот переход прерывается, сознание возвращается на материальный носи-

тель, но «туннель» с информационным пространством сохраняется. Если этот «туннель» не защищен в сознание могут проникать другие сущности;

2) путь медитации, позволяющий сознанию, отключенному от «шума» повседневных размышлений, «вспомнить» путь, по которому «матрица» сознания пришла в мозг). Ритуал – это информационный код. Возникший канал связи с информационным пространством также нуждается в защите;

3) путь размышлений, позволяющий осознать возможные пути, связи с «информационным пространством».

На практике, вероятно, реализуется сочетание перечисленных способов.

Возможно, что, в редчайших случаях, «туннель» создаётся по воле информационного пространства, и, как правило, становится односторонним (сознание на материальном носителе становится получателем информации – гении, внезапные озарения, яснослышание и т.п.).

Возможно создать «туннель» за счёт химического воздействия (алкоголь, психотропные вещества и т.п.), что применяется в некоторых религиозных практиках – временно отключить «шум», но это, в конечном итоге, приведёт к разрушению материального носителя – мозга.

Болезни мозга, его старение, не позволяют человеку пользоваться индивидуальным сознанием, оно «зависает» на материальном носителе, не развивается и даже деградирует. Вот почему уход человека неизбежен – нужен только такой материальный носитель, который способствует развитию сознания, осмыслению жизненного опыта на всех стадиях жизненного цикла.

Как уже говорилось, мозг является подложкой для сознания, его носителем. Не производителем сознания, а именно носителем. Мозг решает «животные» проблемы. Когда возникают проблемы более высокого, высшего характера, для их решения включается сознание. Сознание решает задачи божественного плана. Работа мозга только для решения «животных» проблем низводит человека до уровня животного. Если заставить мозг решать проблемы только духовного плана, то физическое тело как носитель мозга начнет приходить в упадок, разрушаться. Мозг – это лошадь, а сознание – всадник. Смысл срединного пути (открытого для людей Буддой) заключается в том, чтобы всадник не загнал лошадь, а лошадь не сбросила всадника. Должна быть гармония.

Как овладеть контролируемым доступом к информационному пространству? Путём размышлений, формулировкой четкого вопроса (запроса). Ответ должен прийти. Информационному пространству нужны эти запросы! Это путь Буды, срединный путь. Необходимо активизировать сознание. Вопрос задан, надо ждать ответ, заглушить в мозге привычные шумы, подчинить сознанию зов плоти. В противном случае, вся энергия уйдет на бессмысленные электрические и химические взаимодействия в мозге.

Второй вопрос, который поставил перед нами Итигэлов – что такое Пустотность, а именно она является ключевым понятием послания XII Пандито Хамбо Ламы. Думаю, что ответ на этот вопрос может определить парадигму дальнейшего развития человечеств. Кроме того, думаю, что Пустотность и информационное пространство как-то связаны.

Но что такое «Пустотность» с точки зрения науки? Попробуем разобраться. Мы находимся внутри пространства-времени. Каждое событие, ощущаемое нами, всегда происходит в некотором месте пространства в некоторый момент времени. Мы не можем шагнуть за пределы пространства-времени. Современные физики понимают, что требуется полное переосмысление понятие пустого пространства и понятия «ничто», однако до ответа на этот вопрос ещё далеко. Полагаю, что в качестве гипотезы можно допустить, что к понятию «Пустотность» можно подойти через анализ его взаимосвязи с понятием «время».

Я уже писал, что для Хамбо Ламы Итигэлова время – это не понятие, позволяющее установить очерёдность любого события по отношению к другим событиям, а, некий континуум, в котором видны причинно-следственные связи явлений, событий и человеческих судеб. Хотя пока нет фундаментального определения, что такое время, понятно одно: вдоль оси времени происходят изменения (в сторону роста энтропии и так называемой информационной энтропии). Феномен Итигэлова подтверждает ещё одну мысль, высказанную Альбертом Эйнштейном: «Как нас убедили физики, разница между прошлым, настоящим и будущим есть только иллюзия, хотя и стойкая». Современная физика признаёт, что для того, кто располагается далеко от вас и может свободно двигаться, реальность включает в себя все события в пространстве времени. Различные события, независимо от того, когда они происходят, с любой частной точки зрения, просто есть. Все они существуют. Но что

значит, находится далеко? Требуется для этого передвижение в пространстве? А если да, то, каким образом? А может быть «далеко» – это пустотность? Возможно это так, потому что в Пустотности нет времени, так в ней нет возможности заметить изменения, это мир абсолютной симметрии и абсолютной гармонии. И уход в пустотность – уход из времени.

Может в самом факте возвращения Итигэлова зашифровано послание: избавившись от изменений можно уйти из времени, уйти в Пустотность. В биологических, социальных, психических системах желания – причина изменений. А отказаться от желаний можно только на пути любви и сострадания. И как показал опыт Итигэлова, духовные практики оказывают влияние на физический мир.

Только уход из времени (при всей неправдоподобности этого утверждения) может позволить наблюдать пространственно-временной континуум и прекратить изменения (достичь абсолютной симметрии или гармонии). С другой стороны, осуществить такой уход, вероятно, возможно только под воздействием сильнейшего информационного потока (поля). А что такое духовные практики как не сильнейшее информационное воздействие? Конечно, сегодня нет научно обоснованной теории информационных полей, однако известно, что согласно квантовой теории квантовые связи между двумя частицами могут сохраняться, даже если сами частицы находятся на противоположных концах Вселенной .

Вновь выскажу парадоксальную, но конечно не новую мысль , что человечество пошло по пути технологической цивилизации, а не каким-то другим путём, (например путём, назовём его условно «ментальной» цивилизации), потому что применить технологии мог каждый представитель вида, а добиваться задуманного силой мысли – только единицы. Наши скудные и не подкреплённые научно доказанными фактами знания о магических способностях предков не позволяют нам, конечно, достоверно подтвердить это предположение, но давайте обсудим это предположение с точки зрения современных воззрений.

«Магия — понятие, используемое для описания системы мышления, при которой человек обращается к тайным силам с целью влияния на события, а также реального или кажущегося воздействия на состояние материи; символическое действие (обряд) или бездействие, направленное на достижение определённой цели сверхъестественным путём .

«Явная дифференциация магии и науки в европейской культуре началась только в эпоху Возрождения, причём к науке (естествознанию) ещё долго применялось название «натуральная магия». Их близость объясняется не только происхождением из единого источника – наблюдением за окружающим миром, но и общей методологической предпосылкой, в основе которой лежит твёрдая уверенность в существовании в мире определённых законов и закономерностей. И магия, и наука занимаются поисками законов и закономерностей бытия, чтобы, познав их, разработать подходящую технологию, которая при правильном её применении позволяет человеку достичь искомой цели – изменить мир таким образом, чтобы он удовлетворял определённым человеческим потребностям.»

Духовные практики всегда были попытками человека оказать влияние на материальный мир информационным воздействием. Вероятно, духовные практики позволяют концентрировать информационные потоки (как материальные и энергетические) и тогда их влияние на физические процессы многократно возрастает.

Итигэлов говорит нам: мысль материальна, но изменить Мир может только сострадание.

О. М. Хомушку

Тувинский госуниверситет, Кызыл

Возрождение буддизма в Туве: от прошлого к настоящему

Современный этап развития Республики Тыва характеризуется значительными изменениями, происходящими во всех сферах жизни общества. Достаточно ярко это проявляется в областях духовной культуры. В настоящее время происходит процесс восстановления религиозных ценностей и ориентиров как неотъемлемой части традиционной духовности. Происходит восстановление религиозных институтов, утраченных вследствие разрушений культовых зданий, в результате массовых репрессий, коснувшихся и тувинского духовенства.

Долгие годы (вплоть до восьмидесятых годов двадцатого века) свобода духовного выбора по сути дела означала свободу лишь в атеистической ориентации. Традиционные верования тувинцев – буддизм, шаманизм – оценивались как «пережитки прошлого», а сами немногочисленные служители культа (ламы, шаманы) в ин-

формационных отчетах о деятельности религиозных организаций фигурировали как «подпольные ламы и шаманы».

Поворот к жестким репрессивным мерам против религиозных институтов происходит с начала тридцатых годов 20 века, курс на это был дан январским (1929 г.) Пленумом ЦК ТНРП, после чего было принято специальное постановление Президиума Малого Хурала, где церковь лишалась своей собственности, а духовенство - поддержки органов народной власти и многих гражданских прав.

Волна репрессий прокатилась по всей Туве. Начались массовые закрытия почти всех монастырей и дуганов. Так, в Дзун-Хемчикском районе действовало два самых влиятельных хурээ, один из которых был построен в 1878 году, другой - в 1907 году, если в обоих монастырях в 1929 году вело религиозную службу 350 лам, то через год (после принятия вышеприведенного специального постановления) их осталось только 36, в 1931 году - трое, а в 1932 - не было уже ни одного ламы

Современная религиозно-конфессиональная структура в Республике Тыва – результат исторически длительного и сложного процесса. Дошаманские культы (промысловые культы, тотемизм, культы хозяев местности и т.д.), шаманизм и буддийское вероучение к 19-20 вв составили религиозно-синкретическую систему, включавшую в себя комплекс религиозных взглядов, традиций, культов и институтов.

Сложность сегодняшней религиозной картины Тувы определяется ее поликонфессиональностью, которая характеризуется двумя тенденциями: возрождением и развитием традиционных религиозных верований и возрастающим влиянием новых религиозных направлений, ранее не имевших распространение в республике.

Современные преобразования в политической сфере общества, в том числе и демократизация государственно-церковных отношений, сказались самым существенным образом на активизации религиозной жизни в Республике Тыва, на возрастание числа обращений граждан в органы власти с просьбой о регистрации религиозных объединений.

Если в 1929 году в Туве по официальным данным насчитывалось 25 хурээ с общим штатом 4813 лам, то к 1937 году уже осталось всего 5 хурээ, 67 лам. К началу 40-х годов все буддийские монастыри на территории Тувы были полностью разрушены. Некоторое оживление религиозной жизни можно было отметить в 1957-

1958 гг в связи с созданием в городе Чадане своего рода молитвенной юрты, где некоторое время служил известный тувинский лама Хомушку Кенден. В 1959 году по распоряжению партийных органов молитвенная юрта была закрыта.

Демократические преобразования, начавшиеся в стране в 90-е годы, способствовали и возрождению существовавших ранее духовных институтов. В 1990 году Министерством юстиции Тувы была зарегистрирована первая буддийская община, через год – еще три.

Современная картина религиозной жизни в Туве характеризуется (впрочем, как и по всей России) увеличением числа религиозных учреждений – буддийских храмов (дуганов), молитвенных домов, различных религиозных и общественных организаций разной конфессиональной направленности, возрастанием интереса к религиозной литературе, появлением буддийской литературы не только на русском, но и на тувинском языках.

Продолжающийся рост национального самосознания стимулирует и обращение к традиционным ценностям духовной культуры, не случайно с традиционной религией многие связывают и сохранение своей национальной культуры.

Репрессии, коснувшиеся в 30-е годы служителей культа, привели к разрушению существовавшей системы буддийского образования. В свое время в тувинских буддийских монастырях изучались тибетский язык, лингвистика, ботаника, фармакология, анатомия, физиология, патология, математика, астрономия, история, философия, а сама система образования предполагала определенную структуру. К 90-м годам 20 века в Туве практически не осталось лам, имеющих полное образование, поэтому в настоящее время в буддийских общинах очень острой является именно кадровый вопрос и подготовка квалифицированного буддийского духовенства. Поскольку в самой республике пока нет возможности получить законченное буддийское образование, будущие ламы обучаются в Индии (монастырь Дрейпунг Гоманг в Южной Индии), в храме Гунзэнчойнэй в Санкт-Петербурге, а также в Иволгинском дацане в Бурятии. На базе этого дацана, а также на базе Агинского дацана в буддийских институтах обучаются и студенты из Тувы.

В сентябре 1997 года на Первом Всетуvinском учредительном съезде сторонников и последователей учения Будды в Республике Тыва был избран Камбы-лама (Хертек Аганак), а также управление Камбы-ламы.

Важным событием в жизни буддистов республики стали визиты Его Святейшества Далай-ламы ХІІ в сентябре 1992 года и Богдо-Гегена Хутухту Джебзуна Дамба Ринпоче, третьего лица в иерархической лестнице духовенства буддийской школы гелукпа (после Далай-Ламы и Панчен-Ламы), в сентябре 1999 года.

9 октября 1999 года состоялось торжественное открытие буддийского храма-резиденции Камбы-Ламы Республики Тыва в Кызыле.

В целом, можно говорить, что в тувинском буддийском духовенстве сейчас происходит своего рода смена поколений, если в восьмидесятые годы 20 века, годы восстановления буддийских традиций после долгого запрета, культовую деятельность отправляли либо пожилые ламы, некогда учившиеся в буддийских монастырях (и зачастую окончивших свое образование на уровне начального), либо ламы из числа бывших мирян, несколько месяцев проучившиеся в дацанах Бурятии и Санкт-Петербурга, то нынешнее поколение лам имеют уже более высокое конфессиональное образование, многие очень хорошо разбираются в обрядово-культовой сфере. От того, насколько глубоко эти знания будут дополняться знаниями по вопросам философии буддизма, а также от того, насколько эти знания будут передаваться мирянам, зависит и сам процесс возрождения буддизма в Тыве. Не последнее место в контексте этих вопросов занимают и вопросы следования правилам Виняи – монашескому этикету, поскольку среди буддийского духовенства республики единого мнения пока не выработано, что важнее – строгое соблюдение монашеских правил или знание Учения Будды, появится ли «тувинский вариант» буддизма (как в Монголии, в частности, где женатое ламство – явление вполне допустимое), или все же традиции школы гелукпа сохранятся в своем чистом виде – вопрос остается открытым.

Современное состояние буддизма в Тыве определяется количественными и качественными показателями. К качественным показателям можно отнести уровень образованности духовенства, уровень знаний о буддизме среди мирян, и наконец, включенность догматов буддизма в повседневную жизнь – знание и использование норм буддийской морали в повседневной практике.

Количественными характеристиками являются – количество буддийских храмов, количество общин, и наконец, количество образованных буддийских лам из числа местного населения.

Характеризуя данные показатели можно выделить три этапа в развитии современного буддизма:

- первый этап начинается в 90-е годы 20 века, в перестроечное время, когда начался собственно процесс возрождения традиционной религиозной духовности, этот этап характеризуется большой активностью мирян – представителей интеллигенции – учителей, врачей и т.д.- поскольку квалифицированного тувинского духовенства в тот период времени в республике не было вследствие массовых репрессий, коснувшихся и служителей культа в тридцатые годы, кроме того именно в этот период стали отправлять первые группы тувинских ребят на обучение – в Улан-Удэ, Санкт-Петербург, а позже – в Индию;

- на втором этапе (конец 20 века -начало 21 века)можно говорить о влиянии приезжих тибетских лам-учителей – геше Джампа Тинлея, а также оставшихся работать в Туве – геше Лобсанг Туптена, Дагба Гьятсо и Пенде Гьялсена, отправка тувинских хуураков на обучение в Индию становится более системной;

- третий этап (примерно последние пять- семь лет)– появление первых тувинских буддийских лам, получивших достаточно хорошее образование в Индии, вернувшихся в Туву, включившихся в религиозную жизнь республики, а также проведение большого количества буддийских мероприятий, которые носят массовый характер – чтение лекций приезжими духовными учителями, проведение больших молебнов, массовое участие тувинских паломников в Учениях, проводимых Его Святейшеством Далай-Ламой XIV в Индии, коллективных ретритах в Бурятии и т.д.

В настоящее время в буддийских общинах очень острым является именно кадровый вопрос, поскольку подготовка квалифицированного буддийского духовенства из числа тувинцев проходит не системно. В самой республике пока нет возможности получить законченное буддийское образование, поэтому будущие ламы обучаются в основном в Индии.

Современная религиозная ситуация в Туве в настоящее время характеризуется своей поликонфессиональностью – по данным Минюста РТ на 12.09.2013 года в Туве действует 53 религиозных объединения, в том числе 23- буддийской направленности, 11 – организации Русской православной церкви (РПЦ), 1 старообрядческая, 11- протестантской (христианской) направленности, 8 – шаманские организации. На начало 20 века по данным минюста РТ – 44 религи-

озных объединения. Из них – буддийские – 20, шаманские – 6, православные (РПЦ) – 2, старообрядческая церковь – 1, протестантские – 15. В целом существенной разницы нет, можно отметить небольшое снижение количества протестантских объединений и увеличение числа буддийских организаций, значительно возросло количество организаций РПЦ. Тем не менее, следует отметить, что религиозная ситуация в настоящее время все же отличается от ситуации в девяностые годы 20 века. Чем? Прежде всего уровнем знаний в области буддизма самого населения, а также лам из числа тувинцев, увеличением числа молодежи, посещающих буддийские лекции и мероприятия (в данном случае не учитываем даже посещение храмов во время официальных праздников – Шагаа и т.д., отличающихся всегда своей массовостью).

Вместе с тем есть и ряд проблем, решение которых крайне актуально - до сих пор среди лам нет единства и нет безоговорочного лидера, что мешает поступательному развитию и снижает авторитет тувинского духовенства перед мирянами. К сожалению, в Управлении Камбы-Ламы Республики Тыва не создана база данных кадрового состава тувинского буддийского духовенства, существуют лишь разрозненные справки на этот счет. Так, по данным администрации централизованной религиозной организации «Объединение буддистов Тувы» в 2012 году в республике насчитывалось 108 лам, в это число были включены и обучающиеся в Индии (22), Монголии (2) и Бурятии (12) - всего 36 человек находились на обучении, следовательно примерно 70 лам работают в Туве. По данным того же источника в Кызыле сейчас находится 48 лам, большинство из них работает (или если точнее – приписаны) в хурээ Цеченлинг – 33 человека, 12 человек – в хурээ «Ташипанделинг» (большинство из них из Эрзинского кожууна, поэтому хурээ «Ташипанделинг» в народе называют эрзинским. Если проанализировать уровень подготовки современных тувинских лам и школы, где они обучались, надо отметить, что из лам, работающих в Кызыле, более десяти лет учились в Индии только Хертек Аганак (кенсур) и Уванчаа Шерчин (эмчи), большой процент лам обучался в Иволгинском дацане и имеет дипломы – 17 человек, из них 2 человека имеют еще и высшее светское образование, которое они получили после Иволгинского дацана (Бурятская сельскохозяйственная академия), еще 13 лам обучались в Индии, но по разным причинам после 4-5 лет обучения вернулись в Туву.

Кроме того, важным моментом в процессе развития буддизма в республике является введение в школах Тувы (как и в школах России) предмета «Основы религиозной культуры и светской этики». В 2012 году на базе Тувинского государственного Института переподготовки и повышения квалификации кадров РТ прошел недельный семинар с участием геше Лхагдора – директора Библиотеки тибетских рукописей (г. Дхарамсала, Индия) и досточтимого Барри Керзина. В числе слушателей в основном были учителя начальных классов, а также учителя истории и обществознания, учителя-предметники (русского, родного языка и литературы). Кроме проведения семинара в рамках визита высоких гостей состоялись встречи в ТувГУ, школах республики, была также проведена научно-практическая конференция на базе Тувинского государственного университета «Образование, наука, религия в современном мире: новые подходы», в которой приняли участие ученые университета, Тувинского института гуманитарных исследований, учителя школ.

В целях координации процесса распространения буддизма Туве на базе Тувинского государственного университета в ноябре 2013 года был открыт Центр буддологии и тибетологии при поддержке Главы Правительства РТ Кара-оола Ш.В. Центр буддологии и тибетологии является структурным подразделением ТувГУ и создан в целях развития научно-образовательной деятельности в области буддологии и тибетологии, методологии и методики преподавания основ буддийской культуры и светской этики, разработки научно-методического подхода в исследованиях буддийских текстов. В настоящее время в Центре регулярно проводятся встречи как с приезжающими буддийскими учителями – геше Лхагдором, досточтимыми Барри Керзиным, Тензином Приядарши, Робертом Турманом, так и с учеными буддологами, в сентябре в Центре прошла презентация учебного пособия авторского коллектива – Абаева Н.В., Хомушку О.М., Бичелдей У.П. «Буддизм в Центральной Азии: история, основы учения и культура».

Для дальнейшего развития буддизма необходима координация как действий руководства тувинского буддийского духовенства, так и светских научных направлений исследования. Таким координирующим звеном может стать Центр буддологии и тибетологии при ТувГУ, для этого необходимо проведение ряда круглых столов и семинаров на его базе с привлечением, широкого круга заинтересованных лиц – буддийские ламы, преподаватели школ, верующие-буддисты, молодежь.

Резюме:

Современный этап развития Республики Тыва характеризуется значительными изменениями, происходящими во всех сферах жизни общества. Достаточно ярко это проявляется в областях духовной культуры. В настоящее время происходит процесс восстановления религиозных ценностей и ориентиров как неотъемлемой части традиционной духовности. Происходит восстановление религиозных институтов, утраченных вследствие разрушений культовых зданий, в результате массовых репрессий, коснувшихся и тувинского духовенства.

Современная религиозно-конфессиональная структура в Республике Тыва – результат исторически длительного и сложного процесса. Дошаманские культы (промысловые культы, тотемизм, культы хозяев местности и т.д.), шаманизм и буддийское вероучение к 19-21 вв составили религиозно-синкретическую систему, включавшую в себя комплекс религиозных взглядов, традиций, культов и институтов.

Репрессии, коснувшиеся в 30-е годы служителей культа, привели к разрушению существовавшей системы буддийского образования. В свое время в тувинских буддийских монастырях изучались тибетский язык, лингвистика, ботаника, фармакология, анатомия, физиология, патология, математика, астрономия, история, философия, а сама система образования предполагала определенную структуру. К 90-м годам 20 века в Туве практически не осталось лам, имеющих полное образование, поэтому в настоящее время в буддийских общинах очень острой является именно кадровый вопрос и подготовка квалифицированного буддийского духовенства. Поскольку в самой республике пока нет возможности получить законченное буддийское образование, будущие ламы обучаются в Индии (монастырь Дрейпунг Гоманг в Южной Индии), в храме Гунзэнчойнэй в Санкт-Петербурге, а также в Иволгинском дацане в Бурятии. На базе этого дацана, а также на базе Агинского дацана в буддийских институтах обучаются и студенты из Тувы.

Современные преобразования в политической сфере общества, в том числе и демократизация государственно-церковных отношений, сказались самым существенным образом на активизации религиозной жизни в Республике Тыва, на возрастание числа обращений граждан в органы власти с просьбой о регистрации религиозных объединений. В тувинском буддийском духовенстве сейчас проис-

ходит своего рода смена поколений. Для дальнейшего развития буддизма необходима координация как действий руководства тувинского буддийского духовенства, так и светских научных направлений исследования. Таким координирующим звеном может стать Центр буддологии и тибетологии при ТувГУ, открывшийся в ноябре 2012 года, для этого необходимо проведение ряда круглых столов и семинаров на его базе с привлечением, широкого круга заинтересованных лиц – буддийских лам, преподавателей школ, молодежь.

Д. В. Цыбикдоржиев
ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ

К происхождению и семантике культа обоо у бурят

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 12-21-03000а/Моп

Ранние образцы архитектуры малых форм, такие как обоо и мунханы, стали важным этапом процесса упрочения позиций буддизма среди бурят. На первых порах они послужили мостиком между старыми языческими и шаманскими культурами, демонстрировали потенциал преемственности традиций. В дальнейшем обоо, мунханы и другие сооружения развивались в русле собственно бурятского буддизма и, надо признать, именно им выпала судьба стать для бурятских буддистов почти единственными культовыми архитектурными объектами в эпоху советского атеизма. Обряды на обоо тайно проводились на протяжении всех лет советской власти, а спрятанные в труднодоступных местах мунханы посещались наиболее твердыми в своей вере людьми, взявшими на себя ответственность за сохранность культовой атрибутики.

Происхождение традиции строительства таких культовых конструкций как обоо до сих не вполне ясно. Представляя собой конусовидное сооружение из камней или древесных стволов, обоо служит объектом развитого культа. Не возникает сомнений в том, что в нем слились разновременные по происхождению элементы, в частности такие, как культ военных предводителей, культ предков, культ оружия и культ гор. Понятно также и то, что сама конструкция изначально была не объектом поклонения, а предметом, слу-

жащим для поклонения настоящему объекту культа, но постепенно в сознании рядовых верующих обоо стало воплощать почти все связанное с забываемым героем былых преданий и мифов. В Бурятии сейчас встречаются обоо, служащие объектом поклонения почти сами по себе, без отсылок к каким-либо персонажам, даже имен которых не сохранилось. Впрочем, и те обоо, что были воздвигнуты в честь конкретных бурятских военных предводителей и чем-то прославившихся политических деятелей, по преданиям, похороненным в данной местности, существуют как бы не вполне слитно с культурами этих героев. Сооружения, как правило, не считаются захоронениями воинов, хотя и содержат внутри защитное вооружение, а снаружи – различное холодное оружие. Тем не менее, обоо находятся в центре обряда почитания героя, выполняя функцию чего-то наподобие памятника погибшим воинам, нойонам, эжинам (которые воспринимаются спустившимися с верхнего мира божествами), хотя такое восприятие не свойственно самим участникам обряда.

Не вдаваясь в подробности смыслового содержания различных пластов духовной и материальной культуры, органически вошедших в культ обоо, отметим один важный момент. Конструкции типа обоо не распространены у западных бурят Приангарья, язычников и шаманистов, а также у якутов, что побуждает задуматься о времени появления такой традиции у восточных бурят и монголов. На первый взгляд, в структуре культа столь много древних элементов, что создается впечатление исконности и центрального объекта, т.е. самой конструкции. Однако аналогичные культы военных предводителей у западных бурят показывают сходство во всем, кроме наличия обоо. Это важный момент, потому что в очень похожих культурах военных героев у хоринцев (восточных бурят) и эхиритов (западных), первые строят каменные или деревянные пирамиды на горе (и/или у подножия), а вторые – не делают этого. В тех же редких случаях, когда обоо обнаруживаются у западных эхиритов (почти исключительно в Ольхонском районе, где издавна было заметно влияние хоринцев), они выстроены не на важнейших территориальных и родоплеменных культовых центрах, а на сакральных объектах семейно-родового или узколокального уровня.

Отдаленное конструктивное сходство с каменными конусовидными обоо можно увидеть в сооружениях типа шэрээ в Западной Бурятии (нам эта традиция известна в основном в восточной ее ча-

сти — Качугский, Баяндайский, Эхирит-Булагатский и Ольхонский районы, но мы не исключаем более широкого ее распространения). И.А. Манжигеев даже считал, что обоо является «ламаистской трансформацией шаманистического жертвенника (шэрээ)», при этом не упоминая о тех типах шэрээ, которые визуально наиболее похожи на каменное обоо [Манжигеев 1978: 61, 101]. Таковым типом является каменная башнеобразная конструкция, высотой до двух с небольшим метров. Надо отметить, что высокие каменные шэрээ — редкость, гораздо чаще на местах проведения тайлганов можно видеть шэрээ высотой 60-100 см, составленные из плоских камней без раствора, их диаметр в верхней и нижней части почти одинаков. Таких каменных столиков на месте одного крупного тайлгана может быть не один десяток, их сооружает для себя каждый род. Высокие шэрээ строятся из крупных камней и для обеспечения устойчивости в основании их диаметр больше, чем вверху. Именно этот тип визуально похож на обоо своей конусовидностью. Однако, в абсолютном большинстве случаев бурятское обоо представляет собой завершенный конус или куполообразное сооружение, тогда как высокое шэрээ — в вертикальном разрезе — трапеция, а в объеме — усеченный конус с обязательной плоской вершиной. Функционально шэрээ служит алтарем или столом, куда складывается жертвенная пища, где и сжигается в процессе обряда. Такие конструкции известны на побережье Байкала приблизительно с 10-12 вв. и раньше считались наблюдательными башнями или сигнальными вышками, на которых разжигали костры, оповещающие об опасности.

На наш взгляд, шэрээ ни функционально, ни конструктивно не связаны с обоо. Внешнее отдаленное сходство больших шэрээ с каменными обоо вызвано только особенностями конструкции первых. Усеченный конус в них получается в силу стремления к устойчивости сооружения (строящегося без связующего раствора) и удобства доступа к верхней площадке для жертвоприношений. Отдельным аспектом является семантическая насыщенность идеи подъема жертвоприношений над поверхностью. Здесь можно усматривать определенное сходство с идеей свайных культовых сооружений. Тем не менее, именно к обоо это прямо не относится.

Создается впечатление, что культ и традиция сооружения каменных обоо коренятся в не столь древних временах, а тот факт, что они имеют распространение в основном среди монголов-буддистов

заставляет поставить вопрос об изначальной связи традиции с ранними этапами проникновения буддизма к монгольским этносам. В монгольских регионах буддизм после поражения династии Юань в Китае пришел в упадок, не успев пустить глубоких корней в народных массах. В таких условиях было бы неудивительно наблюдать забвение тибетских и буддийских корней некоторых элементов культуры, тем более, что сами они могли сохранять более древние, добуддийские пласты. С другой стороны, существование в Бурятии обоо, внешне никак не связанных с буддизмом и не ассоциировавшихся с ним первыми ламами и народом, можно считать фактом [Герасимова, 2006: 62]. Ламаизация старых обоо продолжалась на протяжении XVIII-XIX веков и выражалась в основном в написании тибетоязычных обрядников, чтением молитв ламами вместо прежних родовых предводителей и старейшин, иногда – переименованием персонажей и всего культового объекта. На горах Тэмгэтэ и Эжир-уула в Заиграевском аймаке ламами или по их описаниям были выполнены изображения военных предводителей, по легенде похороненных на этих горах.

В XIX веке ламы провели большую работу по систематизации культа обоо, в этот период вырабатывались в том числе и правила устройства конструкции. В работах ламы Ваджрадара Мэргэн Диянчи отмечается существование старинных рукописей, посвященных культу обоо, и выражается намерение составить новые обрядники, потому что прежние стали непонятны для буддистов и при этом «невозможно противиться желающим устраивать обоо» [Банзаров, 1997: 40]. Внутри конструкции по обряднику Мэргэн Диянчи следует закладывать панцирь, шлем, оружие и платье, кушанья, посуду, шелковые ткани и лекарства. Кроме того возможны варианты наружного украшения: посадка деревьев или установка изображения Гаруды, также не возбраняется согласно с древними обычаями водружать лук, стрелы, копыя и мечи. В каждом слое обоо предписывается класть листы с молитвами и изображения животных. Вокруг центрального конуса обрядник рекомендует строить двенадцать малых, таким образом, чтобы символизировать срединную гору Сумеру и 12 частей света. В Бурятии последний вариант не получил широкого распространения, такие ансамбли из 13 обоо строили в основном ламы и прихожане агинских дацанов (Герасимова, 1981: 40).

В Бурятии постепенно происходил процесс увеличения количества обоо, потому что поначалу ламы считали этот вид сооружений

(в буддийской форме) подходящим для борьбы со старыми шаманскими культами. В добуддийский период культ обоо не был шаманским, обряды на нем проводились не шаманами, а сами пирамиды не сооружались на местах шаманских захоронений, которые почитались отдельно со своими особыми правилами оформления территории, где не предусматривалось строительства каменных или деревянных пирамид. В XVIII-XIX веках ламы начали сооружать новые обоо именно на местах бывшего шаманского культа, из-за чего сегодня многие связывают с ним вообще всю традицию строительства каменных пирамид.

В ряде местностей, где имеются древние обоо, очевидцы порой оценивают их размеры в 10 и более метров высотой. К сожалению, конструктивные особенности высоких обоо в Бурятии не изучены, но можно предполагать, что, скорее всего, подъем валунов на верхние ярусы осуществляли с помощью деревянных накатов или временных земляных насыпей. Во всяком случае при строительстве верхних этажей дацанов обычно устраивали дощатый накат, по которому втаскивали на тросах детали конструкции. Другим способом строительства высоких пирамид могла быть обкладка крупными камнями природного объекта наподобие холма. Не исключаются и смешанные варианты, когда сначала могли насыпать земляной курган, который в свою очередь мог иметь в основе бревенчатый сруб или иную конструкцию. В таяжных районах, особенно в Хори, высокие пирамиды строили порой из прямых древесных стволов, устанавливаемых под наклоном к центру, но опять же не вполне ясно, как их скрепляли. Технология строительства больших обоо в целом слабо исследована, нет даже систематизации данных о существующих типах бурятских культовых пирамид, поэтому пока мы можем говорить о методах их возведения только в предположительном ключе.

Для сравнения можно привести описание обоо в Северной Халхе, где сложенный из камней холм около 10 метров высотой сопровождался специальным жертвенником «на южной стороне холма, четыре стороны которого были ориентированы по странам света», причем «в южной стене оставляли проход, а внутри ограды помещали плиту, на которой, очевидно, совершалось жертвоприношение. На вершине каменного холма ставили шест с изображением воздушного коня (хий морь)...» [Викторова, 1980: 63]. По склонам горы почти до подножия выкладывались небольшие каменные куч-

ки, расположенные на условных линиях, расходящихся от центрального обоо как лучи. В описании много непонятных моментов, касающихся самых интересных с конструктивной точки зрения элементов, но в общем понятно, что и в Халхе обоо, строившиеся около середины XVII века, иногда представляли собой целый комплекс сооружений. К описанному типу относится в частности обоо, устроенное после погребения одного из цэцэн-ханов. В Халхе, кстати, термином обоо на исходе средневековья обозначали курганный тип надмогильных конструкций, воспринимавшийся ламами как пережиток прежних языческих традиций.

Новые бурятские обоо, сооружавшиеся в XVIII-XIX веках по инициативе лам, были значительно скромнее размерами, зато нередко брали пышностью оформления. Вместо прежних березовых веток-туургэ и зүхэли из шкур жертвенных животных ламы водружали рядом с пирамидой похожие на старинные знамена символы победы буддизма жалсаны, флажки с текстами молитв дарсаги, молитвенные барабаны, флаги хийморин, нередко создавали иконографические рисунки или скульптуры в тибето-буддийской традиции и т.д.

Развешиваемые флажки и веером расходящиеся древки копий и оружия типа нагинаты придавали конструкции величественный и при этом динамичный облик. На бурятских обоо рубежа XIX-XX веков в основном использовались традиционные копыя и саблевидные клинки на древках (бур.хэлмэ жада). Рядом с обоо военного предводителя Хашха-бухэ на Барагхане до сих пор хранятся наконечники копий, трезубцев и сабельные клинки. На небольших родовых обоо обходились просто заостренными кольями с привязанными флажками. Расположение древков здесь также веерообразное, причем так они выглядят при взгляде с любой стороны, потому что колья располагаются концентрически, иногда на нескольких ярусах. Видимо в XIX веке появилась форма уступчатого конуса, сооружаемого, судя по всему, из кирпича, приблизительно по той же технологии, как строят субурганы. На старых фото таких обоо видны все те же расположенные веерообразно древковые виды оружия. По какой-то причине в некоторых местностях в 1990-х годах вместо веерообразной установки древков под наклоном стали делать похожие на высокие скамейки держатели, в отверстия которых вертикально ставили древки флажков хийморин.

В отдельных местах при старых обоо были сооружены мунханы, небольшие домики для хранения атрибутики. Традиционно во вре-

мя обрядов тахилгаан на обоо использовалось много старинного оружия и доспехов, вооружение накапливалось и хранилось в таких постройках. Кроме того, некоторые предметы считались, а возможно и были, раритетами, которыми владели герои, ставшие эжинами. В Бурятии мунханы строили двух основных типов – бревенчатые срубы и дощатые домики. Первые преобладали в горных районах – Тунке и Оке, а вторые были почти повсеместны, причем иногда строились на сваях. Свайные мунханы напоминают о прежних буддийских культовых конструкциях, таких как аранга – помост на сваях для захоронения военных предводителей, черных шаманов и лиц, убитых молнией. Эта особенность также свойственна дагурским «домикам для божеств» барканы гэр или тарт, ставящихся рядом с жилым домом [Цыбенков, 2012: 119]. Удивительно похож на тарт и домик на сваях, построенный возле угла переднего фасада главного храма Гэгэтуйского дацана. На том же месте у первого цогчен-дугана Цонгольского монастыря также стоял домик, но он уже не на сваях. Эти маленькие здания находятся, как правило, у юго-западного угла главного храма.

Любопытная традиция свайных сооружений на бурятских культовых объектах, к сожалению совершенно не изучена, можно сказать и не описана. Материала на эту тему настолько мало, что пока трудно даже судить, в какое время она сошла на нет.

На фото подавляющего большинства главных храмов бурятских монастырей никаких домиков на сваях нет, очевидно, актуальность таких сооружений терялась. Однако некоторые моменты наталкивают на мысль, что в прошлом роль подобных конструкций была намного выше нежели помещение для хранения атрибутики. По сведениям Г.Д. Нацова для проведения общественных обрядов тахилган на популярном обоо горы Адагалиг в тринадцати шагах от пирамиды вкапывали четыре высоких столба, во время обряда на них натягивали шатер из желтой ткани. «Вокруг шатра втыкали 13 больших бадан, 13 больших жалсан, а также 13 малых бадан-жалсан. К юго-западному столбу привязывали длинногривого коня белой масти в полной сбруе» [Нацов, 1995: 78]. Шатер, судя по описанию, использовался отнюдь не для размещения лам или знати, как можно было бы ожидать. Те и другие рассаживались рядом, ламы – лицом к шатру. Жертвенное угощение ставилось перед шатром. Рядом с привязанным конем становился изображающий эжина горы вооруженный человек в маске и в доспехах.

По сведениям Н.Б. Дашиевой четыре шеста устанавливали вокруг обоо и соединяли веревками с привязанными дарсагами [Дашиева 2007: 123]. Здесь, если описание абсолютно точно передает расположение столбов, снова видно сближение опор с самим объектом культа. В обоих примерах, особенно в первом, функция шатра или четырех столбов кардинально далека от сугубо утилитарной, сооружение явно символизирует дом или иное помещение самого обожествленного героя, и этим помещением в древности мог быть погребальный помост на четырех сваях аранга. С другой стороны функционально столб шатра сближается и с бурятской коновязью типа сэргэ. Надо сказать, именно сэргэ у западных бурят, населяющих районы вблизи Байкала, в какой-то степени сближается с обоо по частоте использования для маркирования священных объектов.

Сэргэ по-бурятски дословно означает «коновязь», конструктивно же представляет собой деревянный столб с конусовидной заостренной верхушкой. Типов сэргэ существует несколько, на чем мы не будем сейчас останавливаться. В бурятской обрядовой традиции отдельно стоящий столб, или комплекс столбов, занимает важное место, служа вместилищем «громовых стрел», священной коновязью, опорой для погребального помоста. Такого рода столб с привязанными по бурятскому обычаю конскими волосами, вероятно, является одним из древних прототипов средневековых монгольских знамен-тугов [Цыбикдоржиев 2008]. С древними знаменами такого типа особенно сближаются жалсаны, нередко сооружавшиеся из цельного ствола лиственницы, как например большой жалсан в Тунке, установленный ламами в 1919 году.

В целом генетические аспекты сходства свайных мунханов и культа обоо можно рассматривать и через призму тех типов объектов, которые сочетают в себе различные признаки. Например, в горной Оке мунхан типа бревенчатого сруба (не свайного) обкладывается камнями по периметру до высоты примерно в метр, в некоторых обоо камни кладутся даже на перекрытии в виде конической насыпи, т.е. по большому счету это выглядит как недостроенное каменное обоо со срубом в основании. Внутри такого сруба находится камень с вырезанной буддийской молитвой «Ом мани падмэ хум» [Павлинская, 2002: 174].

Таким образом, мы видим что формально не имеющая аналогов среди языческо-шаманистского ареала традиция обоо в реальности

обнаруживает ряд параллелей в семантических слоях культа и некоторых конструктивных особенностях. Мы обнаруживаем переходную зону в юго-западной, высокогорной, Бурятии, где бревенчатый срубный мунхан конструктивно и семантически сближается с каменной пирамидой. На территории расселения хоринских бурят в культе обоо отчетливо прослеживаются отголоски забытых традиций, в частности — элементы, символизирующие свайные сооружения. В северной Бурятии, например, в этнокультурной зоне баргузинских бурят, мунханпредставляет собой домик на сваях. Аналогичная конструкция долго используется даже на территории южных бурят по Селенге, где строится в дацанских комплексах, рядом с главным храмом. По некоторым признакам, сооружение типа мунхан в бурятской традиции культа эжинов выглядит более древним пластом нежели каменная пирамида.

О. Р. Халтаева
г. Мирный, Саха (Якутия)

О взаимоотношении буддийской сангхи и государства

Буддизм привнес в Китай совершенно новый для данного региона институт – институт монашества, монашескую общину – сангху, а также правила поведения монахов – устав или же Винаю, согласно которой, они проживают в монастырях. В сложившихся к моменту распространения буддизма социально-экономических и политических условиях эти новшества были восприняты китайским обществом без особых помех.

Монастыри – это форма организации буддистов, в которой пребывает буддийская монашеская община. Человек, вступавший в монашескую общину, отрекался от семьи, от родных и близких, отказывался от собственности. Он принимал обет безбрачия, сбрасывал волосы, наряжался в монашескую одежду. Поэтому не случайно институт монашества стал объектом самой сильной критики со стороны конфуцианцев, поскольку по их мнению, он нарушал принцип сыновней почтительности. Внутри монастыря действовал строгий устав, который назывался Винаей. Каждый монах должен был беспрекословно подчиняться всем правилам, предписанным в Винае. Сюда входили различные обеты и заповеди. Главные из них – это те, которые были отражены в учении о «десяти благородных и десяти

ти негативных деяниях». Например, это такие заповеди: не убий, не воруй, не прелюбодействуй, не лги, не клевети и т.д. Кроме того «на монаха возлагалось около 250 запретительных обетов и почти 3 тыс. более мелких и конкретных запретов, ограничений, обязательств»¹. В монастырях существовала своя иерархия, возглавлял её на выборной основе самый уважаемый и сведущий в буддийском учении наставник. Жизнь буддийского монастыря регламентировалась правилами Винаи.

Для Китайской традиции все это было ново. Он никогда не был знаком с церковной организацией. Все жреческие функции на уровне государства выполнялись государственными чиновниками, а главным жрецом при выполнении религиозных обрядов выступал правитель, который являлся первосвященником. Церемонии, которые были связаны с семейными культурами, проходили под руководством главы семьи или же рода. Поэтому, острой необходимости в особом сословии священнослужителей не возникало. В буддизме же наличие института монашеств было необходимо, поскольку оно составляло необходимый компонент его сотериологической практики. Помимо духовного совершенствования в обязанность монахов, наиболее сведущих в буддийской теории и практике, вменялось в обязанность исполнения ритуальных действий.

Буддийские монастыри в первые века становления буддизма в Китае сосредотачивались близ крупных столичных городов, таких как Лоян, Цзянье, Чанъань и Пэнчэн. Расположившись в этих городах, они становились очагами распространения буддизма по остальной территории Китая. Большую роль в распространении буддизма сыграли монахи-миссионеры, прибывшие в Китай. Особая заслуга в этом миссионеров - переводчиков буддийской литературы. В начальный период строительства монастырей в них царил неразбериха и хаос. Росло количество монахов, при этом зачастую в монахи шли люди не по призванию, а за определенные выгоды. Они себя вели не подобающим образом. При совершении буддийских ритуалов, они зачастую путали их с традиционными обрядами жертвоприношений. Потребность в регламентации жизни монастырей и поведения монахов становилась все более очевидной². Одним

¹ Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. - М., 2001. С. 296.

² Об этом см.: Хуэй Цзю. Жизнеописание достойных монахов / пер. и коммент. М. Е. Ермакова. М., 1991. Т.1.

из первых, кто начал настаивать на том, чтобы жизнь в монастырях стала соответствовать монастырским правилам, зафиксированным в их уставе, стал Дхармакала, который прибыл в Китай в период династии Вэй. Будучи прекрасным знатоком Винаи – канона, в котором изложены правила поведения монахов и принципы регламентации монастырской жизни, он перевел на китайский язык монашеский устав. В «Гао сэн чжуань» говорится: «В правление династии Вэй под девизом Цзя-пин (249-254) Дхармакала прибыл в Лоян. В то время закон Будды хотя и обретался в пределах Вэй, однако дух его был извращен. Находились такие монахи, которые не приняли монашеские обеты и отличались от мирян только тем, что прошли постриг. Они отправляли посты и покаяния по обряду, предписываемому при жертвоприношениях. Сразу по прибытии Дхармакала стал повсеместно проводить закон Будды. Монахи всей общиной просили его полностью перевести и опубликовать монашеский устав. Исходя из того, что построение и стиль построений чрезвычайно сложны, а закон Будды еще не вошел в силу, Дхармакала решил, что проку от этого не будет. Он перевел «Сэн ци цзе синь», где содержались предписания по распорядку дня в монастырях»¹. Большую роль в распространении правил Винаи и в организации монастырской жизни сыграл Дао Ань – выдающийся деятель китайского буддизма эпохи Восточная Цзинь (317-420)². Усилиями переводчиков буддийской литературы и деятельности Дао Аня «монашеский устав-виная был адаптирован к социокультурной среде, и в общих чертах сложился облик китайской сангхи, обладавшей значительной степенью самостоятельности и политическим весом»³.

Окончательное формирование буддийской сангхи в Китае, вывело буддизм на социально-политическую арену, которое началось с его противостояния с имперской бюрократией. Дело в том, что в Индии буддийская сангха имела независимый статус по отношению к государственной власти. В Китае, к моменту прихода буддизма, уже сложились довольно четкие представления о незыблемости государственной власти, сакральном авторитете правителя, полу-

1 Об этом см.: Хуэй Цзяо. Жизнеописание достойных монахов / пер. и коммент. М. Е. Ермакова. М., 1991. Т.1. С.109.

2 См.: Янгутов Л. Е. Традиции Праздника парамиты в Китае. Улан-Удэ. 2007. С. 97.

3 Ермаков М.Е. Вступительная статья / Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов. – СПб., 2005. С. 7.

чившего небесный мандат на управление Поднебесной. Все в Поднебесной должно подчиняться государю. Поэтому попытки буддистов сохранить свой независимый статус в Китае, встретили резкий отпор со стороны имперской бюрократии. По мере укрепления позиций сангхи в Китае, все более обострялось противостояние между имперской бюрократией и буддизмом. Имперская бюрократия, сформированная на принципах конфуцианства, не допускала никакой вольности по отношению к государственной власти. Конфликт имперской бюрократии и буддизма, по сути был конфликтом конфуцианских принципов и буддийских. Поводом для открытого противостояния послужила дискуссия между имперской бюрократией и буддийскими монахами по поводу того, должны ли буддийские монахи, как и все подданные Китая, оказывать почтение императору или сохранять свой независимый статус по отношению к нему. По мнению Л.Е. Янгутова: «В ходе этой дискуссии фактически решался вопрос о том, обязаны ли буддисты подчиняться светским законам, стать частью существующей политической системы или могут сохранять свой независимый статус»¹.

Одним из главных инициаторов этой дискуссии был представитель имперской бюрократии Юй Бин. Он считал, что монахи не должны обладать особым статусом и отличаться от остального населения. Они обязаны соблюдать ритуалы сложившейся политической системы, основанной на конфуцианских принципах. А поскольку император является верховным лицом, то его законы и предписания должны быть обязательными для всех. По мнению Юй Бина, если монастыри будут следовать собственным монастырским принципам, согласно которым монахи могут вести себя не как прочие люди и не оказывать почтения государю, тогда в человеческих отношениях наступит «беспорядок и недоразумение»².

Для Юй Бина предписываемые конфуцианцами правила и взаимоотношения между людьми, а также между подданными и императором, были настолько естественными и обязательными, что нарушение их рассматривается как нарушение установленного порядка. Таким же образом, для буддистов было естественными и обязательными непоклонение императору. Они считали, что, если

¹ Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. - Улан-Удэ, 1998. С. 17.

² Там же. С.18.

монахи в прошлом никогда не поклонялись правителю, не почитали его, то зачем это делать сейчас. Однако при этом они ни в коем случае не говорили о своей нелояльности государю. Они утверждали, что «не занимают по отношению к государству враждебной позиции, что монашеская группа не представляет какой-либо опасности правительственной власти. Наоборот, буддисты, следуя своему учению, помогают императору тем, что не убивают, не крадут, не ведут себя аморально, в своих молитвах радеют за императора. В этой дискуссии буддистам удалось отстоять свои позиции»¹.

Однако последующие события в политической истории Китая, расставили точки над *i*. С разделением Китая на Северные и Южные царства, произошло разделение и буддизма на северное и южное направления. В каждом из царств взаимоотношение буддийской сангхи и государства строилось по-разному. На юге, где господствовали китайские династии, государственная власть была слабой вследствие того, господствующая знать была занята постоянными интригами и распрями. Поэтому буддийская сангха сохраняла независимость, несмотря на то, что власти предпринимали попытки ограничить эту независимость.

На Севере укрепились не китайских династий, которые нуждались в идеологической поддержке. Такую поддержку они увидели в буддизме. Однако буддизм, обладающий независимым от государства статусом, не мог быть достаточно прочной идеологической опорой их власти. Поэтому власти не могли смириться с независимостью буддийской сангхи. Она должна была быть полностью подконтрольной государству. Поэтому «была учреждена должность при императорской бюрократии, которой вменялось осуществление юрисдикции над монастырской общиной. Иначе говоря, государство официально устанавливало свой контроль над сангхой»².

Установление контроля за деятельностью сангхи показывало, что буддизма в Китае в период Северных и Южных царств стал политически востребованной идеологией. Сангха начинала сотрудничать с властью. Монастыри при поддержке власти становились в крупных земельных собственников. «Земельные богатства составлялись за счет особых «монастырских наделов», земель, пожало-

1 Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. - Улан-Удэ, 1998. С.18.

2 Там же. С. 20-21.

ванных императором и знатью, а также наделов крестьян, приписанных к монастырям»¹. Высшие представители буддийского духовенства «удостаивались почетного звания патриарха и официальных должностей наместников монастырей, предводителей монашества городов, областей, государств, учреждали монастыри и храмовые комплексы, удастаивались аудиенций и императора и оказывали определенное влияние на политику двора, отстаивали независимость сангхи перед верховной властью, обращали в веру многие тысячи непосвященных, предводительствовали сотнями и тысячами учеников и последователей-мирян, творили религиозный подвиг аскезы и отшельничества, поддерживали диалог с духовной элитой своего времени и т.д.»². Иначе говоря, буддийская сангха, стала неотъемлемой частью общественно-политической жизни Китая и его государственной структуры.

Политическая востребованность буддизма наиболее ярко проявилась в период танской династии, когда танские правители вели борьбу за объединение Китая. Буддийская идея о единстве всего сущего была весьма созвучной политке танского двора. Однако при этом, политическая востребованность означала и полное подчинение буддийской сангхи государству. Такое подчинение было окончательно закреплено во времена правления танского императора Су-цзуна. В его правление монахов стали называться подданными государя («чэнь»). «Административное подчинение с предельной ясностью было выражено прямой подведомственностью сангхи (монашеской общины) государственным учреждениям и отсутствием каких-либо религиозных институтов, наделенных хотя бы номинальной автономией»³.

Литература

1. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. - М., 2001. С. 296.
2. Хуэй Цзяо. Жизнеописание достойных монахов / пер. и ком-

1 История стран Зарубежной Азии в Средние века. – М., 1970. С. 60.

2 Ермаков М. Е. Вступительная статья / Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов. – СПб., 2005. С. 8.

3 Мартынов А.С. Государство и религии на Дальнем Востоке // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. – М., 1987. С.16.

мент. М. Е. Ермакова. М., 1991. Т.1.

3. Янгутов Л. Е. Традиции Празжняпарамиты в Китае. Улан-Удэ, 2007.

4. Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ, 1998.

5. История стран Зарубежной Азии в Средние века. – М., 1970.

6. Мартынов А. С. Государство и религии на Дальнем Востоке // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. – М., 1987.

Научное издание

РЕЛИГИИ В ИЗМЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ

Сборник научных статей

Компьютерная верстка Ж. В. Галсановой

Св-во о государственной аккредитации
№ 1289 от 23 декабря 2011 г.

Подписано в печать 25.11.15. Формат 60 x 84 1/16.
Усл. печ. л. 11,04. Уч.-изд. л. 9,67. Тираж 500. Заказ 329.
Цена договорная.

Издательство Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а
E-mail: riobsu@gmail.com

Отпечатано в типографии Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Сухэ-Батора, 3а

ISBN 978-5-9793-0807-4



9 785979 308074

Улан-Удэ
2015