



Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии



УЧРЕЖДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ
И ТИБЕТОЛОГИИ СО РАН

**БУДДИЙСКИЕ ТЕКСТЫ КИТАЯ, ТИБЕТА,
МОНГОЛИИ И БУРЯТИИ**
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

СБОРНИК СТАТЕЙ



ИЗДАТЕЛЬСТВО

Улан-Удэ

2012

УДК 294 + 930
ББК 86.39
С 671

Ответственный редактор

Л.Е. Янгутов, доктор философских наук, профессор

Рецензенты

Т.В. Бернюкевич, доктор философских наук, профессор

С.П. Нестеркин, кандидат философских наук, доцент

Д.Ш. Цырендоржиева, доктор философских наук, профессор

Издание подготовлено

*при поддержке гранта РГНФ, проект Р№ 11-13-03002 а/Т –
Социально-философские аспекты буддизма в Бурятии*

С 671 Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии (социально-философский аспект): сб. ст. / отв. ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 2012. – 176 с.
ISBN 978-5-9793-0469-4

В данном сборнике рассматриваются социальные аспекты буддийских текстов, написанных в русле Праджняпарамиты, Мбхидхармы и тантры. Большое внимание уделяется проблемам сотериологии, имеющей большую значимость в социокультурной традиции Китая, Тибета, Монголии и Бурятии, а также этическим концепциям буддизма.

Сборник рассчитан на специалистов в области востоковедения, философии и религиоведения.

ББК 86.39

ISBN 978-5-9793-0469-4

© Институт монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

• ПРЕДИСЛОВИЕ	5
• ЯНГУТОВ Л.Е. «Аватамсака-сутра» в поздней Махаяне.....	6
• ВЕТЛУЖСКАЯ Л.Л. «Суварнапрабхаса-сутра» и её роль в философии и сотериологии буддизма Китая, Японии и Бурятии.....	11
• ЛИТВИНЦЕВ О.С. Социальные аспекты «Махапаринирвана-сутры».....	16
• ХАБДАЕВА А.К. Абхидхармическая литература в социокультурной традиции Китая.....	34
• ЗАНДАНОВА Т.А. Сотериологическо-религиозные аспекты сборника гун-аней «Би янь лу».....	48
• ХАО ЦЗЮЙ О взаимоотношении буддизма, даосизма и конфуцианства в трактате Моу Цзы «Ли хо лунь».....	54
• МАЗУР Т.Г. Буддийское духовенство в сочинениях Хань Юя.....	60
• ЧЕБУНИН А.В. Буддийские сутры об отношении к женщинам.....	66
• УРБАНАЕВА И.С. Смысл буддийской субъективности в тибетской и монгольской историографии.....	71
• ДОНЕЦ А.М. Буддийское учение и тибетоязычная буддийская литература.....	78
• АЮШЕЕВА Д.В. Учение о бардо в произведениях современных тибетских авторов.....	89
• ЖАБОН Ю.Ж. Буддийские стандарты «внутренних и внешних наук».....	95

- **ЖАМБАЕВА У.Б.**
Учение о бодхичитте в тибетском буддизме на основе сотериологического текста Гьялсэ Тогме Сангпо «Комментарии к словам из устной передачи по практике преобразования сознания, состоящее из семи пунктов» (*rgyal sras togs med bzang po dpal gyis mzad pa'i blo sbyong don bdun ma'i snyan brgyud kyi tsig rnams bkral ba bzhugs so*).....107
- **ДАНДАРОН М.Б.**
Философская система «необуддизм» в трудах Б.Д. Дандарона.....115
- **СОДНОМОВ Р.Д., БАРДУЕВА Т.Ц.**
О биографии Пандито Хамбо Ламы Дамба-Даржа Заяева в сочинении А. Доржиева «Краткое содержание биографии Достопочтимого Дамба-Даржа Балсанбо, разъяснившего Учение Будды на севере, называемое «Рассвет, ведущий к свету веры»».....120
- **ДАШИДОНДОВ С.С.**
Творческий путь Кенсур Агван Нимы и его работа «Чойжунг лунриг донгме».....128
- **ЦЫРЕНОВ Ч.Ц.**
Идеи просветительства в сочинении Э.-Х. Галшиева «Зерцало мудрости».....133
- **БАТОМУНКУЕВА С.Р.**
Социальные аспекты буддийских ритуальных текстов-обрядников почитания гор Бурятии.....141
- **БАЛДАНМАКСАРОВА Е.Е.**
Влияние буддийской философии на художественное творчество бурятских ученых лам рубежа XIX-XX вв.....151
- **ЖАМСУЕВА Д.С.**
Источники по истории бурятских дацанов в фондах государственных архивов.....163
- **АНТОНОВА М.С.**
Буддийский храм как культурно-символический текст: культурологический подход.....168

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данный сборник продолжает публикацию статей, посвященных анализу буддийских текстов, начатых в сборнике, опубликованном в 2009 г. В предисловии первого сборника отмечается, что: «Для буддизма как религиозно-философского учения, возникшего в стране с высоким уровнем цивилизации, была характерна весьма развитая письменная традиция. В своем распространении и развитии в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии он претерпел множество изменений, обусловивших формирование там различных школ и направлений, отличающихся друг от друга по сотериологическому, метафизическому и национальному признакам»¹. Письменные традиции буддизма были продолжены в ареалах его распространения. Особое развитие буддийская письменная традиция получила в Китае и Тибете, получив затем дальнейшее распространение в других странах. Китайская буддийская письменная традиция – в Японии и Корее, тибетская – в Монголии и Бурятии.

Статьи предыдущего и нынешнего сборников посвящены письменной традиции буддизма Китая, Тибета, Монголии и Бурятии. В этом сборнике продолжается исследование письменных источников буддизма этих стран, при этом делается акцент на социальные аспекты их содержания.

Социальные проблемы тесно вплетены в ткань сотериологических принципов буддизма, которые составляют основное содержание буддийских текстов. Сотериология в буддизме имеет выдающееся значение. Она является доминантой всего буддийского комплекса, его динамической частью. Разделение буддизма на Хинаяну и Махаяну произошло именно по сотериологическому принципу. Каждый сотериологический принцип породил свои канонические тексты. Хинаяна породила тексты «Винаи», «Агамы», «Абхидхармы». «Махаяна» в ранний период своей истории создала тексты сутр «Праджняпарамиты», позднее – тексты сутр «Вайпуля», «Саддхармапундарики», «Нирваны», «Аватамсаки». Амидаизм в рамках широкого пути спасения создал сутры серии Сукхавати, Ваджраяна – тексты Тантры.

¹ Буддийские тексты в Китае, Тибете, Монголии и Бурятии. Улан-Удэ. 2009. С. 4.

«АВАТАМСАКА-СУТРА» В ПОЗДНЕЙ МАХАЯНЕ²

«Аватамсака-сутра» относится к самым поздним махаянским сутрам. По словам А.У. Уотса, она является кульминацией индийской Махаяны³. В Китае эта сутра наряду с другими поздними сутрами – «Саддхармапундарика-сутрой» (сутра «Лотоса Благого закона») и «Махапаринирвана-сутрой» (Большая нирвана-сутра) пользовалась исключительной популярностью. Популярность этих сутр в Китае объяснялась тем, что их содержание было наиболее близким китайскому менталитету. Их главные идеи нашли самый живой отклик среди китайских буддистов. Они были наиболее приемлемыми для их сотериологических воззрений. Так, например, «Саддхармапундарика-сутра» провозгласила благуя весть о тождестве нирваны и сансары (Розенберг О.О. «Проблемы буддийской философии», Пг., 1918), «Махапаринирвана-сутра» объявила о наличии природы Будды во всем сущем, «Аватамсака-сутра» выдвинула идею о единстве, тождестве и гармонии всего сущего. Предложенная первоначально индийским буддизмом концепция спасения, согласно которой нирвану можно достичь в результате долгого цикла перерождений, вступив в монашескую общину, не была популярной в Китае. Китайцы слишком сильно были привязаны к ценностям настоящей жизни. Эти ценности культивировались конфуцианством, продолжавшим сохранять свои официальные позиции во времена первых шагов буддизма в Китае. Их идеология служения правителю, идеал благородного мужа, принципы регламентации социальной деятельности людей были ориентированы исключительно на настоящую жизнь. Кроме того, китайцы привыкли верить, что Яо и Шунем – воплощениями высшей добродетели, к которым должны стремиться все, можно стать при настоящей жизни⁴. Не отрицали ценность данной жизни и даосы с их постоянными поисками эликсира бессмертия и рецептов долголетия.

Во-вторых, китайцы не приняли концепцию ограниченной возможности спасения, допускающей к Нирване лишь узкий круг людей. Они были убеждены в том, что каждый индивид обладает способностью постичь Дао, реализовать в себе возможности благородного мужа, достичь состояния Яо и Шуня.

В-третьих, китайцы отвергли принцип обязательного монашества как необходимого условия спасения. Он вступил в резкое противоре-

² Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ, Проект РГНФ № 11-13-03002 а/Т - Социально-философские аспекты буддизма в Бурятии.

³ Watts. A.W. The Way of Zen. N.Y. 1957. P. 70.

⁴ См.: Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин, 1961, т. 1. С. 662.

чие с конфуцианским учением о сыновней почтительности, имевшим исключительную значимость в их повседневной жизни.

Согласно этому учению, человек получает от своих родителей тело, волосы, кожу, поэтому он не должен вредить им. Он должен заботиться о своих родителях при их жизни и после их смерти, совершая молебствия в их честь и жертвоприношения в их честь; он должен прославить родителей, и это возможно только на службе государю⁵. Вступление же в монашескую общину предполагало пострижение волос, отречение от семьи и родителей, уклонение от службы государю. Иначе говоря, вступление в монашескую общину означало полный отказ от всех принципов сыновней почтительности.

Идеи, предложенные более поздними сутрами – «Саддхармапундарикой», «Махапаринирваной» и «Аватамсакой» давали теоретическую возможность для обоснования собственной сотериологической концепции, согласно которой нирвану может достичь каждый, при этом в настоящей жизни, внезапно и мгновенно. Они были сформулированы Дао Шэном в его знаменитом тезисе о мгновенном и внезапном достижении просветления («顿悟成佛, дунь у чэн фо»).

Возникновение текста сутры китайские буддисты относят ко временам Будды Шакьямуни. Считается, что Будда начал проповедовать Истины, заложенные в «Аватамсака-сутре», сразу же после своего просветления. Однако никто из его слушателей не был подготовлен к пониманию проповедуемых им Истин, так как они передавались в том виде, в котором Будда увидел их во время своего озарения. Могли понять его только бодхисаттвы. Тогда Будда вынужден был строить свои проповеди в упрощенной форме, чтобы постепенно подготовить людей к усвоению Истин, содержащихся в «Аватамсака-сутре». Оригинал «Аватамсака-сутры» не сохранился. Как передает буддийская традиция, это было огромное, многотомное сочинение, насчитывающее 100 тысяч гатх, тогда как китайские переводы не включают в себя и половины этих гатх. Существуют три перевода сутры «Хуаянь цзин» на китайский язык. Первый перевод «Аватамсака-сутры» был осуществлен Буддабадрой (佛陀跋陀罗) и его учениками в конце династии Цзинь (晋, 265-420 гг.) под названием «Дафангуань фохуаянь цзин» («大方广佛华严经»). Перевод состоит из 60 цзюаней и 34 глав, включает в себя всего 25 тысяч гатх. Он известен как «Старый перевод «Хуаянь» (旧译 华严) или же как «Шестидесятицзюаневая сутра «Люши Хуаянь» (六十华严)». Согласно сведениям Хуэй Цзяо, изложенным в его сочинении «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов»): «Ранее шрамана Чжи Фалин доставил из Хотана начальный раздел «Аватамсака-сутры» в тридцать шесть ты-

⁵ См.: Меньшиков Л.И. Бянь вэнь о воздаянии за милости. М., 1976, ч. I. С. 72-87.

сяч гатх. Он еще не был переведен. В четырнадцатом году под девизом правления И-си (418 г.) округа Уцзюнь правитель Мэн И и начальник правого охранения Чу шу-ду в качестве мастера переводчика пригласили Буддхабадру. Буддхабадра придерживался индийского оригинала; он и более ста шрамана: Фа-е, Хуэй-янь и другие перевели и опубликовали сутру «Хуа янь цзин» в монастыре Даочансы. И буква и смысл перевода прошли тщательную проверку; текст был сошласован на китайском и индийском языках, искусно передавал смысл сутры. Поэтому в монастыре Даочансы по сию пору существует зал «Аватамсака» (Хуэй Цзяо. Гао сэн чжуань. (Жизнеописания достойных монахов//Пер. М.Е. Ермакова. – М.,1991. Т.1. С. 154).

Второй перевод был осуществлен Шикшанандой (实叉难陀) и его учениками в период династии Тан (唐, 618-907 гг.). Этот перевод состоит из 80 цзюаней – 39 глав, 45 тысяч гатх. Он известен также как «Новый перевод сутры Хуаянь» (新译 华严) или «Восьмидесятицзюаневая сутра Хуаянь» (八十华严). В этом переводе сутры приняли участие такие известные переводчики, как Путилючжи и И цзин, которые вычитывали санскритский оригинал и приняли участие в записывании под диктовку. В числе наставников был третий патриарх школы хуаянь Фа цзан. Перевод осуществлялся под покровительством знаменитой танской императрицы У Цзэтянь (У Хоу).

Третий перевод «Аватамсака-сутры» принадлежит танскому переводчику Праджне (般若), он состоит из 40 цзюаней.

Отдельные главы «Аватамсака-сутры» начали переводиться еще задолго до её первого перевода, осуществленного Буддабадрой (佛陀跋陀罗) и его учениками. Начали они переводиться уже в конце династии Хань (汉, 206 г. до н.э. – 220 г. н. э.) одним из первых переводчиков буддийской литературы Локаракшей (支娄迦讖). Им был переведен текст «Фо шо доу ша цзин» (佛说兜沙经), который соответствует главе⁶ «Аватамсака-сутры» под названием «Жулай мин хао» (如来名号). Впоследствии она вошла в состав китайского перевода этой сутры. В первом переводе Буддабадры она стала третьей главой, а во втором переводе Шикшананды – седьмой главой.

Таким же образом обстояло дело и с другими главами «Аватамсака-сутры», переведенными задолго до её полного перевода. Так, в период троецарствия (Сань го, 三国) Чжи Цянь (支谦) из царства У (吴, 222-280 гг.) перевел текст «Фо шо пуса бэнь е цзин» (佛说菩萨本业经), который соответствует седьмой главе первого перевода «Аватамсака-

⁶ Глава в тексте сутры – пинь (品)。

сутры» и одиннадцатой главе второго перевода сутры под названием «Цзинь син» (净行).

В период династии Западная Цзинь (西晋, 265-316 гг.) знаменитый в то время переводчик буддийской литературы Дхармаракша (竺法护) перевел несколько текстов: «Фо шо жулай син сянь цзин» 佛说如来兴显经); «Ду ши пинь цзин» (度世品经); «Цзянь бэй и це чжи дэ цзин» (渐备一切智德经); «Пуса ши чжу син дао пинь» (菩萨十住行道品).

Текст «Фо шо жулай син сянь цзин» (佛说如来兴显经) впоследствии вошел в состав 24 главы под названием «Ши жэнь» (十忍) и 32 главы под названием «Жулай син ци» (如来性起) перевода Буддабадры; и в состав 29 главы под названием «Ши жэнь» (十忍) и 37 главы под названием «Жулай чу сянь» (如来出现) второго перевода Шикшананды.

Текст перевода «Ду ши пинь цзин» (度世品经) вошел в состав 33 главы первого перевода и 38 главы второго перевода под общим названием «Ли ши цзянь» (离世间).

Текст перевода «Цзянь бэй и це чжи дэ цзин» (渐备一切智德经) вошел в состав 22 главы первого перевода и 26 главы второго под общим названием «Ш иди» (十地).

Текст перевода «Пуса ши чжу син дао пинь» (菩萨十住行道品) вошел в состав 17 главы первого перевода под названием 功德华聚菩萨十行 и 15 главы второго перевода под общим названием «Ши чжу» (十住).

Главная идея «Аватамсака-сутры» заключается в утверждении единства, тождества и гармонии всего сущего, выраженного в формуле «одно во всем, все в одном». Содержание сутры охватывает весьма широкий спектр идей поздней Махаяны, что позволило ей стать одной из самых популярных сутр в школах китайского буддизма. В сутре получила всестороннее обоснование идея о том, что природа Будды находится во всем сущем одновременно, целиком и полностью.

Сутра имела большую значимость практически для всех школ, оформившихся в Китае в русле махаянского направления. В школе фа-сян (法相), разрабатывавшей положение о сознании как единственной реальности (唯识, вэй ши), она вошла в состав её канонической литературы.

Особенно она была значима для тех школ, которые были сформированы на китайской почве без своего аналога в Индии. Это школы хуаянь (华严), чань (禅) и тяньтай (天台).

В школе чань, развивавшей идею о внезапном достижении состояния Будды (顿悟成佛, дунь у чэн фо), идеи «Аватамсака-сутры» стали основополагающими. Главным направлением школы чань стала разработка практических рекомендаций, направленная на разрушение социальных установок, обусловленных обыденным сознанием. Теоретической базой для этих рекомендаций служили идеи «Аватамсака-сутры». Положение о том, что истинно сущее одновременно, целиком и полностью содержится во всем и каждом, было принципиально важным для их

разработки практических рекомендаций для разработки приемов и методов психотренинга, направленного на разрушение обыденных представлений об их социальной реальности.

Школа тяньтай также испытывала влияние идей «Автамсака-сутры». В её теоретических концепциях о едином сознании (一心 и синь), бхутататхате (真如) и Татхагата-гарбхе (如来藏) обнаруживается влияние идей «Аватамсака-сутры».

Особую значимость сутра имела для школы хуаянь, получившей свое название в соответствии с китайским названием сутры – «Хуаянь цзин» (华严经), что в переводе означает «Гирляндовая сутра». Школа хуаянь занималась непосредственной разработкой идей сутры. Под их влиянием в учении школы хуаянь (хуаянь цзун, 华严宗) произошел синтез идей йогачары, признававшей единственной реальностью сознание (вэй ши, 唯识), и мадхьямики, полагавшей, что единственной реальностью является пустота (шунья, 空 кун).

Адептами школы были написаны многочисленные комментарии к сутре, разъясняющие основные ее положения. Среди этих комментариев наиболее значимыми являются сочинения патриархов школы: первого патриарха Ду Шуня «Хуаянь фацзе гуань» (华严法界观 Созерцание мира дхарм в хуаянь); второго патриарха Чжи Яня «Хуаянь и чэн ши сюань мэн» (华严一乘十玄门 «Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь»); третьего патриарха Фа Цзана «Хуаянь цзин и хай бай мэн» (华严经义海百门, «Сто теорий в мире идей сутры «Хуаянь цзин»»), «华严门答, Хуаянь вэн да» (Вопросы и ответы в хуаянь), «Хуаянь цзин мин фа пин нэй ли сань бао чжи» (华严经明法品内立三宝章, Три драгоценности в понимании дхарм сутры «Хуаянь цзин»); четвертого патриарха Чэн Гуаня «Хуаянь фацзе сюань цзин (华严法界玄经, Сокровенное зеркало мира дхарм в хуаянь); пятого патриарха Цзун Ми.

В сочинении Ду Шуня на основе текста «Хуаянь цзин» делается вывод о тождестве феноменального (事, ши) и абсолютного (理, ли) уровней бытия и тождестве всех вещей и явлений, составляющих феноменальный уровень бытия. Абсолютное (ли), которое мыслится как единое, неделимое и целое, одновременно находится в каждом феноменальном (ши), каждое феноменальное (ши) одновременно содержит все остальные феноменальные – «одно во всем, все одним; в одном одно, все во всем». В сочинении Чжи Яня сформулирована идея о единстве, тождестве, взаимозависимости и взаимообусловленности всего сущего, которая нашла свое отражение в учении о «десяти сокровенных вратах» (十玄门, ши сюань мэн). В сочинении Фа Цзана эти положения получают детализированную аргументацию. Здесь дается обоснование того, что все явления и вещи феноменального мира (в тексте Фа Цзана – пылинки) находятся во взаимной причинной обусловленности, при этом каждая из пылинок является производной от индивидуального сознания, которое также зависимо от каждой из пылинок. При этом индивидуаль-

ное сознание, в свою очередь, является следствием омраченного Я, за которым скрывается абсолютное, истинное сознание.

Популярность сутры в Китае во многом объясняется тем, что её идеи соответствовали сотериологическим запросам китайских буддистов, которые исходили из социокультурных установок китайцев, изложенных выше. Исходя из этих установок, китайские буддисты разрабатывали сотериологическую концепцию, направленную на достижение нирваны в настоящей жизни. Главной целью их сотериологической практики стала ломка социальных установок обыденных структур сознания для обнаружения истинно сущего, скрывающегося за ним. Положения сутры о единстве, гармонии и тождестве всего сущего стали наиболее приемлемым и убедительным аргументом их теоретического обоснования сотериологической практики.

© Л.Л. Ветлужская

«СУВАРНАПРАБХАСА-СУТРА» И ЕЕ РОЛЬ В ФИЛОСОФИИ И СОТЕРИОЛОГИИ БУДДИЗМА КИТАЯ, ЯПОНИИ И БУРЯТИИ

*(статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ,
проект № 11-13-03002 а/Т)*

Четыре благородные истины являются теоретической основой буддизма и как религии и как философии. Однако, согласно традиции, Будда призывал своих последователей опираться на Дхарму – учение, которое он стремился донести до слушателей, а не на него самого как на личность. Дхарма, содержащая некие истины, первична по отношению к способу ее выражения, поскольку истины неизменны, а форма проповеди зависит от множества факторов. Будда не произносил одной и той же проповеди в течение 45 лет после просветления, однако это не означает, что он говорил разным людям о разных вещах, все зависело от конкретной ситуации и конкретных людей, кому данная проповедь предназначалась. Главная цель заключалась в изложении глубокого смысла Дхармы на языке и в форме, понятной слушателям. Таким образом, способ объяснения сути учения изначально предполагал бесконечную вариативность. Первые три из четырёх Благородных истин принимаются всеми буддистами безоговорочно в качестве аксиом, а истину пути может без преувеличения предложить каждый. Таким образом, Четыре благородные истины в качестве единого базового философско-религиозного контента не имеют догматического характера. Неудивительно, что буддийский канон в настоящее время столь объёмен, ведь за 2500 лет буддийскими учителями накоплен и изложен в текстах огромный опыт поиска путей к спасению.

Многообразие форм изложения учения, включение в сюжетные линии местных божеств, впитывание местного национального колорита

при одновременном сохранении сути излагаемого – всё это обеспечило успех буддизма в разных странах и среди многих народов. В буддийском каноне при всём его многообразии и богатстве есть тексты, весьма популярные, значимые и влиятельные в части их воздействия на историю идеологии и религий различных стран. К их числу можно смело отнести текст «Суварнапрабхосоттама-сутры» (санскр.

Suvarṇaprabhāśottamarājasūtra), или «Сутры золотого света», сыгравшей большую роль в истории буддизма Китая, Японии, Тибета, Монголии, Бурятии. В данной статье освещается роль и место текста сутры «Суварнапрабхосоттама» в ряде стран Восточной Азии.

В Китае перевод этого текста привлекал внимание нескольких монахов-переводчиков буддийских текстов. Первым из них был уроженец Центральной Индии Танучань 曇无讎(санскр. Дхармакшема) (384-433). «Суварнапрабхосоттама-сутра» в переводе на китайский язык получила название «Цзиньгуанминцзин» 金光明经. В её тексте содержатся наставления по совершению подношений во время молитв о мирских благах, однако их ритуальная сторона в то время ещё не получила четкого оформления. Сутра «Цзиньгуанминцзин» содержала важные сведения Махаяны: вопросы о вхождении в нирвану и Паринирвану, концепцию трикаи, описание десяти парамит, пути к спасению, а также, что особенно интересовало правителей, рекомендации по управлению государством. В середине VI века сутра пользовалась большим авторитетом при императорском дворе. Известно, что ею интересовались и даже изучали императоры У-ди и Вэнь-чэн из династии Чэнь (557-589).⁷ Если в переведённых им «Непаньцзин» 涅槃经(Нирвана-сутра) и «Да цзицзин» содержались общие сведения учения Махаяны, то сочинение «Цзиньгуанминцзин» дополнительно включало важные элементы Ваджраяны – дхарани. Как описывает Хуэй-цзяо в тексте «Гаосэнчжуань», удельный правитель земель Хэси⁸ Цзюйцзюй Мэньсунь, прослышав о славе Дхармакшемы, призвал его к себе и возвеличил. Монах прибыл в Китай в 412 году. Цзюйцзюй Мэньсунь пожелал, чтобы Дхармакшема перевел буддийские сутры. Дхармакшема в течение трех лет изучал китайский язык, и только тогда приступил к переводу буддийских текстов. Переводы монаха, по отзывам его биографов, отличались изящностью стиля и тщательностью изложения.

В период правления танской императрицы У Цзэтянь (684-705) положение буддизма в Китае упрочилось, императрицей был издан указ, в котором закреплялось ведущее положение буддизма. Причиной этому послужило то, что конфуцианская традиция не разрешала женщине быть главой государства, поэтому для легализации ее правления была привлечена сутра «Да юньцзин» 大云经(«Сутра большого облака»), в которой

⁷ Visser M.V. Ancient Buddhism in Japan. T. 2. Leiden, 1935. P. 435.

⁸ Хэси – «земли к западу от реки», имеется в виду обширная территория к западу от Хуанхэ, включающая современные провинции Ганьсу, Шэньси, Нинся-Хуэйский автономный округ и внутреннюю Монголию.

говорилося о девочке, предназначением которой было правление всей «Джамбудвипой» после смерти ее отца-царя. К этой сутре составили комментарий, в котором говорилося, что императрица У Хоу (У Цзэ-тянь) – это земное воплощение бодхисатвы Майтрейи, то есть императрица представлялась спасительницей человечества.⁹ В силу указанных причин У Цзэтянь покровительствовала буддизму. Китайский монах И Цзин обучался в известном монастыре Наланда с 671 по 695 год, привез из Индии большое количество сутр и трактатов и активно занимался переводческой деятельностью. Всего И Цзин перевел 60 буддийских произведений, из них 12 из канона эзотерического учения. В 703 году И Цзин закончил перевод сутры «*Цзиньгуанминцзуйшэньванцзин*» 金光明最勝王經 («Всепобеждающая царская сутра золотого света»), более известной под своим сокращённым названием «Цзиньгуанминцзин» – «Сутра золотого света», ранее уже переведённой Дхармакшемой.¹⁰ Перевод И Цзина значительно объёмнее версии Дхармакшемы (10 цзюаней по сравнению с 4 цзюанями), в основном, из-за включения в текст большого числа дхарани. Сутра содержит богатый материал по всем разделам Махаяны. Данный текст стал одним из авторитетнейших буддийских сочинений в Китае, и особенно в Японии, благодаря содержащимся в ней предписаниям Будды о правильном управлении страной.¹¹

В период Нара (710-794) в Японии выделились три важнейших сочинения, которые надлежало почитать, регулярно декламировать, толковать, переписывать и хранить в надлежащих условиях. Эти три текста были выделены в соответствии с насущными запросами идеологического обоснования формирующегося феодального государства. Таким образом, три сутры: «Цзиньгуанминцзин» («Сутра золотого света»), «Жэньванцзин» («Сутра о человеколюбивом царе») и «Ляньхуацзин» («Сутра лотоса Благого Закона») стали называться «сутры, защищающие страну» (яп. гококукэтэн). Их выбор, по мнению А.Н. Игнатовича, определялся совокупностью тенденций в развитии японского буддизма, общественной мысли и политического развития государства.¹²

Для буддизма в Монголии и Бурятии большое значение имели тексты на тибетском языке. Монгольские и бурятские ламы не только изучали буддизм по тибетским текстам, но и переводили их на старописьменный монгольский язык. В Тибете, как и в Китае, интенсивно переводились буддийские сутры и шастры всех школ и направлений. Особенно это касается текстов Тантры. Большой известностью в Тибете, помимо текстов Тантры, пользовались такие как «Суварнапрабхасасутра» и «Ложонгдондуба». Популярность текста «Суварнапрабхасасутры» объясняется тем, что он содержит в себе богатый материал прак-

⁹ Игнатович А.Н. К истории распространения буддизма в Японии в VII – начале VIII вв. // Научная конференция: Общество и государство в Китае. М., 1982. Ч. 2.

¹⁰ Ch'en K. Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964. P. 133.

¹¹ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987. С. 180.

¹² Там же. С. 109.

тически по всем разделам философии и сотериологии буддизма Махаяны, получившей распространение в Тибете, Монголии и Бурятии.

Философские принципы Махаяны представлены в сутре в качестве самостоятельных законченных произведений, весьма понятных неискушенному читателю. Также «Суварнапрабхаса-сутра» является текстом, который предписывают почитать и декламировать в местах, куда проникает или где возрождается буддизм, в сутре перечисляется множество «всеческих благ», получаемых в результате почитания самой сутры и того, кто её проповедует. Поэтому неудивительно её широкое распространение и перевод на различные языки. «Суварнапрабхаса-сутра» была переведена на китайский, японский, тибетский, монгольский, согдийский, уйгурский, маньчжурский и многие другие языки. Существуют переводы и на европейские языки. В Китае и Японии сутра стала весьма популярной, поскольку в ней изложены указания Будды «человеческому царю» по поводу управления государством, пути достижения и сохранения гармонии в стране.¹³

В переводе на монгольский и бурятский языки сутра получила название «Алтан Гэрэл». Буряты познакомились с этой сутрой, главным образом, через её монгольскую версию. На монгольском языке существуют три варианта сутры «Алтан Гэрэл». Первый вариант состоит из 31 главы, он был переведен при Лигдэн-хане в начале XVII в. переводчиком Мати Бадра Сагара при помощи одного из редакторов монгольского Ганджура Гунга Одсэра. Второй вариант переведен Шаравсэнгэ в начале XVI в., состоит из 29 глав и является наиболее изученным. Самый краткий вариант представлен 21 главой, перевод его составлен Зая-Пандидой Намхай-Джамцо в XVII в.¹⁴ Перевод Шаравсэнгэ стал очень популярным среди монголов и бурят и переиздается на современном монгольском и бурятском языках в настоящее время.¹⁵

Однако в Монголии и Бурятии сутра не воспринималась лишь в качестве сакрального текста, чтение которого дарует благо. В «Алтан Гэрэл» содержится богатый материал по различным разделам философии и сотериологии Махаяны. Философские части сутры можно рассматривать в качестве самостоятельных законченных произведений, сравнимых в определенной степени с трактатами. Теоретическое содержание сутры сводится к утверждению и развитию тезиса об идентичности нирваны и сансары. В тексте подробно излагается концепция «пути бодхисаттвы» и десяти ступеней, ведущих к совершенству, описываются соответствующие им десять парамит. Парамита – термин, который не имеет однозначного перевода. Наиболее общепринятым считается пере-

¹³ По материалам А.Н. Игнатовича. «Цзиньгуан мин цзин» // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия. М., 2007. С. 693.

¹⁴ Чимитова Ц.В. Практика парамит в сутре «Алтангэрэл» // Буддийские тексты в Китае, Тибете, Монголии и Бурятии. Улан-Удэ, 2009. С. 129.

¹⁵ По инициативе буддийского университета «Даши Чойнхорлин» сутра «Алтан Гэрэл» была переведена со старописьменного монгольского на бурятский и русский языки.

вод «переправа» как производное от двух корней «rāgam» (берег) и «itā» (движение).¹⁶ Парамита – это способность, сила, энергия, посредством которой становится возможным достижение «другого берега» – нирваны. Методы практики парамит сложились уже в ранний период развития буддизма. В буддизме Махаяны выделяется шесть парамит, но в некоторых источниках, в том числе и в сутре «Алтан Гэрэл», указано и подробно разъясняются 10 парамит.

Через содержание сутры «Алтан Гэрэл» буряты имели возможность ознакомиться с различными аспектами буддийской философии. Однако не это явилось главной причиной успеха сутры в Бурятии. Дело в том, что одно из центральных мест в буддизме наряду с философией в сутре занимают проблемы религиозной практики. В буддизме сотериология всегда была объектом главного и постоянного внимания не только монахов, но и простых мирян. Большая часть сутры «Алтан Гэрэл» посвящена проблемам спасения. Привлекательность теории спасения, изложенной в сутре, заключается в том, что она тесно привязана к теоретическим проблемам. В ней даются определения основным понятиям, составляющим основной каркас теории спасения, что указывает на то, что, несмотря на различные варианты путей к спасению, буддизм при этом оставлял неизменной саму суть, ее главное содержание, ее основные принципы. Например, в буддийской сотериологии нирвана имеет исключительное значение. В тексте «Алтан Гэрэл» поднимается вопрос о сущности нирваны. В сутре говорится о том, что татхататожественна феноменальному бытию, в природе всех дхарм и природе нирваны невозможно обнаружить никаких различий. Это положение имело большое значение, так как отсюда следовал вывод о том, что практически каждый человек, будь он мирянин или монах, может достичь нирваны. Эта идея, изложенная в весьма доступной форме, не могла не привлечь к себе внимания широкого круга последователей буддизма в Бурятии. Особой популярностью среди бурят пользовалась концепция десяти ступеней бодхисаттвы. Её популярность объясняется тем, что эта концепция была тесно привязана к этическим аспектам буддийской сотериологии, что занимало важное место в проповеди бурятских религиозных деятелей. По этой же причине в Бурятии большое внимание уделялось концепции десяти негативных и десяти благих деяний. Истолкование этих концепций в дальнейшем нашло свое отражение в сочинениях бурятских религиозных деятелей И-Х. Гальшиева «Зерцало мудрости, объясняющее по двум законам», Л-Д. Данжинова «Зерцало мудрости, разъясняющее живым существам вселенной, к чему нужно следовать и что нужно отбросить», Г-Ж. Дылгирова «Звуки небесного барабана» в период расцвета буддизма в Забайкалье, пришедшего на вторую половину XIX - начало XX вв.

¹⁶ Murti T.R.V. The Central Philosophy of Buddhism. – L., 1960. P. 28.

Литература

1. Игнатович А.Н. К истории распространения буддизма в Японии в VII – начале VIII вв. // Научная конференция: Общество и государство в Китае. – М., 1982. Ч. 2.
2. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. – М., 1987.
3. Цзиньгуан мин цзин // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия. – М., 2007. С. 692-693.
4. Чимитова Ц.В. Практика парамит в сутре «АлтанГэрэл» // Буддийские тексты в Китае, Тибете, Монголии и Бурятии. – Улан-Удэ, 2009. С. 130-140.
5. Murti T.R.V. The Central Philosophy of Buddhism. – L., 1960.
6. Visser M.V. Ancient Buddhism in Japan. – T. 2. – Leiden, 1935.
7. Chou Yi-liang. Tantrism in China // Harvard Journal of Asiatic Studies. – Cambridge, 1945. – Vol. 8. – № 3, 4. P. 245.
8. Ch'en K. Buddhism in China. A Historical Survey. – Princeton, 1964. P. 133.

© О.С. Литвинцев

СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ «МАХАПАРИНИРВАНА-СУТРЫ»

«Сутра о великой и полной нирване» («*Mahāyāna-mahāparinirvāna-sūtra*») стала известна в Китае благодаря трем ее переводам, выполненным в первой половине V в., а также комментарию к ней, составленному несколькими учеными монахами¹⁷. Это одна из поздних сутр буддизма Махаяны (II – IV вв.), провозгласившая эмпирическое бытие тождественным изначально чистой и пробужденной природе Будды, а его кажущуюся загрязненность – обусловленной омраченным сознанием живых существ. На основании философско-сотериологического учения «Махапаринирвана-сутры» китайские буддийские мыслители выдвинули тезис о возможности достижения освобождения в настоящей жизни, вызвавший широкий социальный резонанс.

¹⁷ Переводы «Махапаринирвана-сутры» на китайский язык, канонизированные китайской трипитакой – это: «Нирвана-сутра» в 6 цзюанях в переводе Фа Сяня и Буддхабхадры от 416/418 г. // Заново составленная трипитака. 12 цзюань, № 0376 (大正藏第十二卷 . № 0376, 《佛说大般涅槃经》(6卷),东晋法显译); «Махапаринирвана-сутра» (северный канон) в 40 цзюанях в переводе Дхармакшемы от 421 г. // Заново составленная трипитака. 12 цзюань, № 0374 (大正藏第十二卷 . № 0374, 《大般涅槃经》(40卷),北凉昙无讖译); «Махапаринирвана-сутра» (южный канон) в 36 цзюанях в переводе Хуэй-яня, Хуэй-гуаня и Се Лин-юня от 436 г. // Заново составленная трипитака. 12 цзюань, № 0375 (大正藏第十二卷 . № 0375, 《大般涅槃经》(36卷),宋慧严等依泥洹经加之); «Собрание толкований Махапаринирвана-сутры» / составитель Бао Лян // Заново составленная трипитака. 37 цзюань, № 1763 (大正藏第三十七卷 . No.1763, 收于《大般涅槃经集解》梁宝亮等集).

нанс в Китае. Полностью соответствуя менталитету китайцев, он не только мотивировал адептов на более активные действия в их стремлении к освобождению, но и способствовал дальнейшей популяризации буддизма среди самых разных слоев населения Поднебесной.

Вместе с тем «Сутра о великой и полной нирване» породила ожесточенные дискуссии в кругу самих китайских буддистов. Дело в том, что до распространения ее учения буддийская философская мысль в Китае преимущественно развивалась в русле традиций Праджняпарамиты, и встреча адептов учения праджни с новой идеологией, которую неслала в себе «Махапаринирвана», оказалась, мягко говоря, недружелюбной. Так, приверженец шуньявады шраман Фань Тай (范泰) упрекал апологетов «Нирваны» за отсутствие критичности во взглядах и слепое следование популярному учению «Махапаринирвана-сутры», которую он называл не иначе как «книгой Мара» (“魔书”). Сэн Жуй из школы выдающегося Кумарадживы в сочинении «Разъяснение сомнений» - «Ю и» (“喻疑”) подтверждал, что некоторые буддисты подозревают, будто бы учение «Нирваны» на самом деле фальсификация. Речь шла о таких постулатах сутры, как «нирвана не есть исчезновение» (“泥洹不灭”), «Будда имеет истинное Я» (“佛有真我”) и «все живые существа обладают природой Будды» (“一切众生皆有佛性”)¹⁸.

Действительно, важнейшей отличительной чертой «Сутры о великой и полной нирване» стало учение об истинном Я Будды (*satyātman*; 真我), характеризующимся такими качествами, как постоянство (*nitya*; 常), блаженство (*sukha*; 乐), самость (*ātman*; 我) и чистота (*subha*; 净). С точки зрения сутры, учение об истинном «Я» не противоречит традиционным буддийским представлениям об отсутствии независимого «я» живых существ (*anātmavāda*; 无我). Более того, оно признается стоящим выше традиционного, так как анатмавада, согласно сутре, была преподаана Буддой в качестве предварительной истины, необходимой ученикам с низким уровнем духовного развития, но теперь, когда они готовы к постижению самого сокровенного, Будда провозглашает учение об истинном «Я». В сутре эта мысль подтверждается притчей о хорошем докторе, знающем, когда и от каких болезней давать то («не-Я») или иное («истинное Я») лекарство¹⁹. Так, анатмавада была призвана разрушить представления о существовании индивидуального неуничтожимого начала — души (*jīvan*), основы личности (*pudgala*), которая объявлялась иллюзорным продуктом ментального конструирования, следствием омрачения сознания.

¹⁸ Цит. по: Фан Ли-тянь. Буддизм династий Вэй, Цзинь, Южных и Северных царств. Пекин: Изд. китайского народного университета, 2006 - Т.1 (方立天文集. 第一卷, 魏晋南北朝佛教. 北京, 2006). С. 229.

¹⁹ См.: Цзяоань 2. Глава 1.2 «Долгая жизнь» // Нирвана-сутра. Перевод Дхармакшемы. Пекин, 2001 - Т.1 (卷二 寿命品第一之二, 涅槃经 / (北梁) 县元谿译 - 北京: 宗教文化出版社, 2001. 卷上). С. 42 - 43.

Одна из целей, преследуемых авторами сутры, – уход от обвинений буддизма в нигилизме, что достигалось посредством утверждения неопишемого, но, тем не менее, реально существующего трансцендентного Абсолюта. В тексте это проиллюстрировано на примере дискуссии Будды с шестью индуистскими мастерами о том, что представляет собой атман. Согласно сутре, Будда сумел убедить оппонентов в своей правоте. В итоге, поняв, что Шакьямуни не учит нигилизму, все шестеро приняли Дхарму Будды²⁰. Однако более значимая причина выдвижения концепции катафатического описания Абсолюта заключена в необходимости обоснования физической смерти Будды Шакьямуни с позиции философии Махаяны.

Существует две версии, в которых описывается уход Будды Шакьямуни из жизни. Согласно первой, изложенной в «Махапариниббана-сутте» (шестнадцатой «беседе» палийской «Дигха Никаи»), ортодоксальной для школ Тхеравады, Будда перед вхождением в паринирвану не проповедовал никаких новых Истин. Он обратился ко всем присутствующим ученикам с просьбой изложить ему оставшиеся сомнения и вопросы, но никаких вопросов не последовало:

«Тогда славный Ананда сказал Блаженному: "Как чудесно, Господин, как чудесно! Истинно! – Я верю, что среди всех здесь собравшихся братьев ни одного нет, кто имел бы чувство неудовлетворенности или сомнения в Будде, в Истине, в Пути"». И когда Шакьямуни испустил дух «...те из учеников, чьи страсти утихли, сжали скорбь в своем сердце и побеждали ее помышлением: "Увы, мимолетно все составленное. Можно ли, чтобы рожденное, внутри себя несущее разрушение, не разрушилось никогда?"»²¹

Махаянская версия паринирваны Будды многим отличается от хинаянской. Для буддизма малой колесницы был характерен взгляд на эмпирическое бытие как на источник страданий, который, хоть и несовершенен, но все же реален. При этом спасение мыслилось как успокоение (*sānta*) и угасание (*nirodha*) дхарм, проявление которых (*dharmalakṣaṇa*) и образует сансару. В Махаяне все подверженные бытию дхармы (*samskṛta-dharma*) объявлялись изначально угасшими (*ādisānta*), а их активность – не больше, чем иллюзией. В этом, по выражению Ф.И. Щербатского, заключено «великое изменение, произведенное Махаяной»²². Отсюда важнейшей задачей махаянской философии стало обоснование иллюзорности сансары.

Эту задачу уже в силу своей специфики – то была последняя проповедь Будды перед вхождением в паринирвану – предстояло решать

²⁰ См.: Цюань 30. Глава 11.4 «Бодхисаттва Львиный Рык» // Нирвана-сутра – Пекин, 2001, т. 2. (《师子卷三十 吼菩萨品第十一之四, 涅槃经 / (北梁) 县元讖译 - 北京: 宗教文化出版社, 2001. 卷下). С. 568.

²¹ Махапариниббана-сутта (Сутра великого освобождения) / пер. с пали А.Я. Сыркина [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/sutra/mahapari.htm>

²² Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: «Наука», 1988. С. 233.

«Сутре о великой и полной нирване». Так, ее первая глава посвящена описанию скорби присутствующих при великом событии бхикшу – общей численностью 80 миллиардов 100 тысяч человек, – которые делали подношения Будде и умоляли его не покидать их. На эти просьбы Будда поведал тайну о неразрушимости и неизменности тела Татхагаты, которым он обладает, а, следовательно, его кажущийся уход из жизни не следует воспринимать как действительный уход.

Само понятие «татхагата», употребляемое в махаянских сутрах в качестве эпитета Будды, уже содержит в себе этот посыл. Санскритское слово «татхагата» полисеманлично, в зависимости от произношения может переводиться и как «так пришедший» (*tatha-gata*), и как «так ушедший» (*tatha-agata*). Но поскольку такая семантическая игра невозможна в других языках, на китайский оно передается с помощью первого варианта – иероглифами «так» и «приходить» (如来), а на тибетский – с помощью второго. И тот, и другой варианты отражают идею не-прихода и не-ухода Будды из мира. «Махапаринирвана-сутра» отождествляет Татхагату с дхармовым телом (*dharmakaya*), третьим и наивысшим телом Будды, которое, по словам О.О.Розенберга, есть «совокупность истинно-сущих носителей-дхарм в их состоянии сверхбытия»²³. Можно выделить, по меньшей мере, четыре понятия, употребляемые в «Махапаринирвана-сутре» в качестве синонимов подлинной реальности в ее онтологическом аспекте: «истинное Я» (真我), «тело Будды» (佛身), «тело Татхагаты» (如来身), «дхармакайа» (法身).

Понятие «татхагата» этимологически восходит к слову «татхата» (таковость), упоминаемому уже в «Аштасахасрика-праджняпарамита сутре», где, по мнению Л.Э.Мялля, им обозначается онтологический аспект наивысшего состояния сознания²⁴. Ссылаясь на «Аштасахасрику», китайский ученый Гуан Син утверждает, что согласно ей, когда бодхисаттва обретает таковость (татхату), он называется Татхагатой. По его словам, ранняя Махаяна идентифицировала Татхагату с татхатой. Гуан Син выделяет следующие характеристики понятия «татхата» в соответствии с его употреблением в «Аштасахасрике»: 1) татхата Татхагаты не приходит и не уходит; 2) является истинной природой дхарм; 3) вечна и неизменна; 4) нельзя сказать о ней как о существующей или несуществующей; 5) для татхаты не существует препятствий; 6) татхата Татхагаты и татхата всех дхарм – одно и то же и нет ничего, что бы не являлось татхатой; 7) татхата Татхагаты вечна и недифференцируема, а потому является татхатой всех дхарм; 8) татхата Татхагаты является ничем иным, кроме как всеми дхармами; 9) не существует прошлого, настоящего и будущего для татхаты Татхагаты и для всех дхарм; 10) не существует различий между татхатой Татхагаты и тем, что было в прошлом, сущест-

²³ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. С. 189 – 190.

²⁴ Мялля Л.Э. дисс. соиск. степ. к.и.н. "Аштасахасрика Праджняпарамита" как исторический источник, Тарту, 1984.

ует в настоящем и будет существовать в будущем²⁵. С понятием «татхата» тесно связано понятие «бхутатхата» – подлинная реальность тождественная самому Будде (Татхагате), где речь идет не о физическом воплощении Будды, а о его принадлежности к неизъяснимому истинно-сущему Абсолюту. В «Ваджрачхедика-праджняпарамите» говорится:

«„Татхагата“ – это наименование подлинной реальности. „Татхагата“ – это наименование природы дхармо-частиц, которые не возникали. „Татхагата“ – это наименование исчезновения дхармо-частиц. „Татхагата“ – это наименование того, что запредельно и не имеет возникновения. Почему же? Да потому, что это не-возникновение и является наивысшей целью»²⁶.

Таким образом, онтологизированное учение о Татхагате как истинно-сущей реальности не стало принципиально новым учением «Махапаринирвана-сутры», новым было катафатическое определение Абсолюта как вечного, блаженного, самосущего («истинное Я»), чистого и пустого:

«Мы можем утверждать, что нет совершенно никакого “Я” в доктрине иноверцев. “Я” – не может быть ничем, кроме Татхагаты. Почему? Поскольку его тело безгранично, его нельзя охватить мыслью. Из-за того, что оно не производит кармических плодов и не подвергается их воздействию, мы говорим о нем как о Вечном. Из-за того, что оно не рождается и не исчезает, мы говорим о нем как о Блаженном. Так как в нем не существует никакой скверны, мы говорим о нем как о Чистом. Из-за того, что оно не обладает десятью аспектами существования, мы говорим, что оно Пусто. Следовательно, Татхагата – ничто кроме Вечного, Блаженного, Самосущего, Чистого и Пустого. Любые иные утверждения о нем можно считать заблуждением»²⁷.

Однако отрицание ухода Татхагаты требовало объяснений, как в таком случае интерпретировать факт просветления. Если утверждать, что Татхагата никуда не уходит, то необходимо учитывать и то, что он ниоткуда не приходит, что противоречит концепции просветления. Уже «Ваджрачхедика-праджняпарамита сутра» в свойственной ей парадоксальной манере изложения поясняет этот момент:

«Если люди говорят, что Так Приходящий обрёл аннута́ра самья́к самбодхи, то следует понимать, что в действительности нет никакого способа, благодаря которому Будда мог бы обрести аннута́ра самья́к самбодхи. В том аннута́ра самья́к самбодхи, которое обрёл Так Прихо-

²⁵ Guang Xing. The concept of the Buddha: it's evolution from early Buddhism to the trikaya theory. London and New York: RoutledgeCurzon, 2005 – P. 77.

²⁶ «Ваджрачхедика праджняпарамита сутра». Алмазная сутра или сутра о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии / пер. с санскр. В.П. Андросова [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/VPPC.htm>

²⁷ Цзянь 30. Глава 11.4 «Бодхисаттва Львиный Рык» // Нирвана-сутра – Пекин, 2001, Т. 2. (师子卷三十 吼菩萨品第十一之四, 涅槃经 / (北梁) 县元讖译 – 北京: 宗教文化出版社, 2001. 卷下). С. 570.

дящий, нет ни сущностного, ни пустого. И по этой причине Так Приходящий учил, что все дхармы являются дхармами будды. Субхути то, о чём говорят, как обо всех дхармах, не есть все дхармы»²⁸.

Эта идея конкретизируется в «Праджняпарамита-хридая сутре»:

«Нет неведения, нет прекращения неведения, нет старости и смерти, нет прекращения старости и смерти. Подобно этому нет страдания, нет возникновения страдания, нет прекращения страдания, нет пути прекращения страдания, нет мудрости, нет достигнутого и нет недостигнутого»²⁹.

В XVI главе «Продолжительность жизни Татхагаты» «Саддхармапундарика-сутры» просветление Будды объявляется уловкой:

«С тех пор, как я действительно стал Буддой, на самом деле прошли неисчислимые, безграничные сотни, тысячи, десятки тысяч, котикоты калпы <...> в действительности [я] стал Буддой в очень давние времена. Только с помощью уловок [я] учил и обращал живых существ, чтобы [они] вступили на Путь Будды, и, таким образом, строил проповеди»³⁰.

«Махапаринирвана-сутра» также называет просветление Будды искусным средством, а его жизнедеятельность до «просветления» – «мирским путем» (欲法). Идея изначального просветления Будды – важный тезис махаянской философии, в нем абсолютизируется нирвана как естественное состояние неопишуемой истинно-сущей реальности. Праджняпарамита подчеркивает спекулятивный характер любых утверждений о нирване. «Саддхармапундарика-сутра» провозглашает тождество нирваны и сансары. Разъясняя это положение, О.О. Розенберг писал: «В эмпирическом мы встречаемся с тем же абсолютным, только в другой форме, а, следовательно, "сансара" и "нирвана", в сущности, одно и то же. Идея тождества бытия и нирваны, или эмпирического и абсолютного истинно-сущего, является центральной идеей позднейших сект буддизма. Эта же идея составляет основоположение знаменитой "Саддхармапундарика-сутры" о Лотосе, символе истинно-сущей дхармы, в главе 2: "Исконно все дхармы спасены", то есть дхармы, находящиеся в процессе бытия, это все-таки те же абсолютные дхармы»³¹. В свою очередь, «Махапаринирвана-сутра» выдвигает учение о татхагата-гарбхе (*tathāgatagarbha*; 如来藏) или природе Будды (*buddha-dhātu*; 佛性) как изначальную пробу-

²⁸ Цзиньган божоболоми цзин. Сутра о запредельной премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром / пер. с кит. Е.А. Торчинова. // Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 243.

²⁹ Сутра, излагающая суть победоносной запредельной мудрости / пер. с санскр.

С.Ю.Лепехова. // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1991. С. 99.

³⁰ Саддхармапундарика-сутра (Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы) / пер. с кит.

А.Н.Игнатовича. [Электронный ресурс] – Режим доступа:

<http://www.abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/Caddharma-pundarika-cutra.htm#o17>

³¹ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: «Наука», 1991. С. 187.

жденной природе всего сущего и объявляет сансару порождением омраченного сознания:

«“Я” означает татхагата-гарбху. Все живые существа обладают природой Будды, что также означает “Я”. Такое “Я” изначально под покровом неисчислимых загрязнений, поэтому живые существа не могут его обнаружить»³².

Слово «гарбха» полисемично: оно означает «зародыш», «эмбрион», «семя», а также «вместилище», «матку», «лоно» и пр. Поэтому, с одной стороны, татхагата-гарбха в значении вместилища Татахагаты, как и природа Будды, приравнивается к вышеназванным четырем синонимам подлинной реальности, а с другой – рассматривается как зародыш буддовости во всех живых существах. Отметим, что понятие «татхагата-гарбха» в «Махапаринирвана-сутре» встречается значительно реже, чем понятие «природа Будды».

Доктрина наличия природы Будды во всех живых существах является новшеством учения «Нирваны». Исходя из содержания «Махапаринирвана-сутры» можно выделить следующие характеристики понятия «природа Будды»: она неразрушима, безначальна, чиста, невидима ни для кого, кроме будд и бодхисаттв-махасаттв десятой земли. Она тождественна истинному «Я», Татхагате, истинному освобождению, нирване, Пустоте, Срединному Пути. Все живые существа имеют природу Будды, но из-за «четырех перевернутых» взглядов (四颠倒) не видят ее. Согласно сутре, обнаружение природы Будды в пределах себя приводит к обретению просветления.

«Нирвана-сутра» подробно раскрывает идею «Лотосовой сутры» о всеобщности просветления, согласно которой даже враг Дхармы Девадатта достигнет просветления. В 5 цзюане главы четвертой, «Природа Татхагаты», все люди подразделяются на две категории: первые верят в Дхарму и способны к исцелению, то есть обретению нирваны, а вторые – неверующие. «Неверующие зовутся *иччханитаками* (一阐提). Те, кто называется *иччханитаками* – неизлечимы»³³. В 9 цзюане той же главы, *иччханитики* объявляются людьми, находящимися дальше всех от спасения:

«Услышав эту “Сутру о великой нирване”, даже те, кто совершил четыре серьезных преступления (犯四重之禁) и пять смертельных

³² Цзюань 7. Глава 4.4 «Природа Татхагаты» // Нирвана-сутра. Перевод Дхармакшемы. Пекин, 2001. Т. 1 (卷七 如来性品第四之四, 涅槃经 / (北梁) 县元谿译 – 北京: 宗教文化出版社, 2001. 卷上). С. 135.

³³ Цзюань 5. Глава 4.2 «Природа Татхагаты» // Нирвана-сутра. Перевод Дхармакшемы. Пекин, 2001. Т.1 (卷五 如来性品第四之二, 涅槃经 / (北梁) 县元谿译 – 北京: 宗教文化出版社, 2001. 卷上). С. 85.

грехов (五无间罪) все еще действительно могут взрастить причину для бодхичитты. С иччханниками этого не произойдет»³⁴.

Причина в том, что грешники, думая о «Сутре великой и полной нирваны» в момент кончины, порождают причину бодхичитты (пробужденного сознания), что постепенно приводит их к перерождению в лучших мирах. Но иччханники не производят никаких благих плодов, так как не верят в причинно-следственный закон (карму). Также иччханники уподобляются мутной воде, через которую не виден блеск драгоценного камня – Дхармы, глухим, которые не могут услышать благое учение и даже мертвым, которым не в силах помочь никакие доктора.

Но иччханники – это не какие-то конкретные индивиды, это состояние ума людей, полностью находящихся во власти аффектов (*klesa*;烦恼) и отвергающих саму возможность спасения. В сутре говорится:

«Освобождение – это то, что ясно и пусто. Оно не является неопределенным. Неопределенным является высказывание, что иччханники никогда не изменяются, и что те, кто совершил серьезные преступления не находятся на Пути Будды. Почему эти вопросы называются неопределенными? Когда обретена вера в замечательную Дхарму Будды, тогда человек, уничтожает в себе иччханника. При становлении упасака исчезает иччханник. Человек, который совершил серьезные преступления, также может встать на Путь Будды, когда его грехи искуплены. Таким образом, мы никогда не можем определенно говорить, что нет никакой перемены вообще, и что некто никогда не сможет встать на Путь Будды. Истинное освобождение не содержит никаких ограничений ни для кого»³⁵.

О том, что «иччханника» – это психическое состояние индивида, говорит и следующий пассаж из 10 цзюаня, главы «Вопросы всех слушавших». На вопрос Чунды, если «корень добра иччханника сожжен, как он может искупить свои грехи», Будда отвечает: «Если у человека появились добрые намерения, о таком человеке мы уже не говорим как об иччханнике»³⁶. В 24 цзюане, главе десятой «Бодхисаттва Светоносный Высокодобродетельный Правитель» эта мысль подтверждается следующим образом:

«Все существа имеют природу Будды. Бодхисаттвы знают, что благодаря природе Будды, даже иччханники, когда они отказываются от

³⁴ Цзюань 9. Глава 4.6 «Природа Татхагаты» // Нирвана-сутра. Перевод Дхармакшемы. Пекин, 2001. Т.1 (卷九 如来性品第四之六, 涅槃经 / (北梁) 县元谿译 - 北京: 宗教文化出版社, 2001. 卷上). С. 169.

³⁵ Цзюань 5. Глава 4.2 «Природа Татхагаты» // Нирвана-сутра. Перевод Дхармакшемы. Пекин, 2001. Т.1 (卷五 如来性品第四之二, 涅槃经 / (北梁) 县元谿译 - 北京: 宗教文化出版社, 2001. 卷上). С. 90.

³⁶ Цзюань 10. Глава 5.1 «Вопросы всех слушавших» // Нирвана-сутра. Перевод Дхармакшемы. Пекин, 2001. Т. 1 (卷十一 一切大众所问品第五之一, 涅槃经 / (北梁) 县元谿译 - 北京: 宗教文化出版社, 2001. 卷上). С. 194.

своего мнения, могут действительно достигнуть непревзойденного просветления (*anuttara samyak sambodhi*; 阿耨多罗三藐三菩提)»³⁷.

Таким образом, доктрина наличия природы Будды во всех без исключения живых существах, во-первых, подчеркивает тотальный характер просветления, вне которого не может существовать никого и ничего (сансара как иллюзия), а во-вторых, подразумевает спасение живого существа за счет обнаружения им собственной природы Будды. Именно доктрина природы Будды вместе с учением об Абсолюте, наделенным такими качествами, как вечность, блаженство, чистота и самость, получила отклик в сотериологии китайского буддизма.

Как известно, уже с самых первых веков распространения учения Будды в Поднебесной отчетливо проявилась тенденция к его китаизации, то есть интерпретации в рамках собственных мировоззренческих установок. Китайское мировоззрение действительно резко отличалось от индийского. «Все индийские философские системы, – писал Ф.И.Щербатской, – считали себя учениями о спасении. В соответствии с этим они исходили из понятия целого (*sarvam*), которое раскалывалось на две половины – феноменальную жизнь и абсолют (*samsara* и *nirvana*). Феноменальная часть далее путем анализа разделялась на ее действительные состояния (*duhkha*), на их движущие силы (*duhkha-samudaya*) и их постоянное угасание (*marga*). Когда это угасание достигнуто (*nirodha*), то жизнь поглощается абсолютом, сущность которого трактуется различным образом»³⁸.

В противовес этому, с точки зрения китайского сенсуалистического и рассудочного натурализма, мир, – как писал А.И.Кобзев, – «един и неделим, в нем все имманентно и ничто, включая самые тонкие божественные сущности, не трансцендентно»³⁹. Космос в представлении китайцев сакрален и гармоничен, так как все его трансформации обусловлены самим вселенским законом Дао. Дао воплощено во всем проявленном бытии посредством упорядочивающего и гармонизирующего принципа – *ли* (理), присущего каждой вещи и универсуму в целом. Неведение человеком этого принципа или незнание своего Дао сказывается, прежде всего, на его собственном благополучии. Поэтому высшей целью человека, согласно китайцам, является достижение «великого единения» (大同) с Дао или «единотелесности» (一体) с универсумом.

В сотериологических концепциях «Махапаринирвана-сутры» об обнаружении в себе природы Будды, раскрывающем вечную, чистую и блаженную подлинную реальность, китайцы расслышали родственные мотивы об обретении единства и гармонии со всем сущим. После рас-

³⁷ Цзюань 24. Глава 10.4 «Бодхисаттва Светоносный Высокодобродетельный Правитель» // Нирвана-сутра. Перевод Дхармакшемы. Пекин, 2001. Т. 2 (卷二十四 光明遍照高贵德王菩萨品第十四, 涅槃经 / (北梁) 县元谿译 - 北京: 宗教文化出版社, 2001. 卷下. С. 447.

³⁸ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: "Наука", 1988. С. 254.

³⁹ Кобзев А.И. Философия и духовная культура Китая // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит. 2006. Т. 1. С. 45.

пространения идей «Махапаринирваны» китайский буддизм утвердился во мнении, что ради достижения спасения совсем не обязательно уходить из жизни или даже отстраняться от сопутствующих ей перемен – достаточным было осознать иллюзорность этих перемен. Такое осознание должно моментально привести человека к прозрению – видению вселенской гармонии, которой человек отныне становится причастен. В итоге, концепция нирваны как ухода из мира была полностью отринута китайским буддизмом и вместо нее провозглашен сотериологический принцип достижения просветления при жизни. Его обоснованию служила доктрина единства и тождества эмпирического и истинно-сущего, легшая в основу философского дискурса китайского буддизма. Таким образом, распространение учения «Махапаринирвана-сутры» стало важнейшим этапом социализации буддизма в Китае.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Фрагменты «Махапаринирвана-сутры»⁴⁰

(перевод выполнен с китайского языка версии Дхармакшемы, 421 г.)

Цзюань седьмой, глава 4.4. Природа Татхагаты (卷七 如来性品第四之四)

Будда сказал Кашьяпе⁴¹: «Добрый сын! Не называй страдание Благородной Истиной. Почему? Если страдание – это Благородная Истина, тогда все быки, овцы, ослы, лошади и все обитатели ада также имеют Благородную Истину [Страдания]. Добрый сын! Если кто-то не знает о совершенстве Татхагаты – вечной и неизменной дхармаке, – а называет дхармакаей тело, поддерживаемое пищей, такой [человек] не знает о силе добродетелей Татхагаты. Это [незнание] и называется страданием. Почему? По причине незнания Дхарму воспринимает как не-Дхарму, а не-Дхарму как Дхарму. Знай, что такой человек попадет в круговорот жизни и смерти. От этого его страдания будут расти. Если кто-то узнает, что Татхагата вечен и неизменен, или даже только услышит звук слова «вечность», то родится на Небесах. И потом, достигнув просветления, он сам постигнет то, что Татхагата вечен и неизменен. И когда это произойдет, он скажет: «Я слышал это когда-то в прошлом. И вот теперь, достигнув освобождения, я это постиг. Поскольку я не знал этого, я был подвержен бесконечному круговороту жизней и смертей. Теперь я обрел истинную мудрость». Знание, достигаемое такого уровня, называется практикой страданий. Она приносит большую пользу. Практика без такого знания не принесет пользы. Это называется знанием о страданиях.

⁴⁰ Махапаринирвана-сутра (северный канон) в 40 цзюанях // Заново составленная Трипитака, изданная в годы Тайсё. Токио, 1927 – 1934. Т. 12, № 0374 (《大般涅槃經》, 北凉 昙无讖译 / 大正藏第十二卷, № 0374) [Электронная версия издания] – Режим доступа: <http://www.fodian.net/05-baoji/12/T12n0374.zip>

⁴¹ Кашьяпа – санскр. Kāshyapa; кит. Цзя е (迦叶) – один из учеников Будды Шакьямуни.

Такое знание о страданиях называется Благородной Истиной о страданиях. Если человек не может заниматься такой практикой, то это называется страданием и не является Благородной Истиной о страданиях.

Что означает Благородная Истина причины страданий? Это знание о том, что такое Истинная Дхарма, оно не приводит к очищению от скверны. Подобно тому, как рабы говоря о не-Дхарме как о Дхарме, уничтожают Истинную Дхарму и не руководствуются ей. Из-за этого они не постигают природу дхарм⁴². Не зная природы дхарм, они надолго погружаются в круговорот жизней и смертей. Они не рождаются на Небесах и не могут достичь освобождения. Если же человек обладает глубокой мудростью не нарушать Истинную Дхарму, то по этой причине рождается на Небесах и достигает освобождения. Если человек не знает о Благородной Истине причины страданий и говорит, что Истинная Дхарма не вечна, то он будет переносить страдания череды жизней и смертей бесчисленное количество кальп. Знание о том, что Дхарма вечна и неизменна, называется знанием причины. Такова Благородная Истина причины страданий. Если человек не практикует такой [образ мыслей], то он не постигает истину причин страданий.

Благородная Истина исчезновения страданий. Если кто-то практикует разные учения о пустоте дхарм, это не принесет пользы. Почему? Это означает следовать мнению, что все исчезнет. Но такое мнение противоречит учению о сокровищнице истинной дхармы Татхагаты. Тот, кто практикует это учение, придерживается концепции пустоты. Практикующие Благородную Истину исчезновения страданий против [такого мнения] всех неверующих. Если говорить, что практика небытия является истиной страдания, то все иноверцы, практикующие учение о пустоте, должны обладать истиной исчезновения. Кто-то говорит: «Татхагата-гарбха существует, и, несмотря на то, что ее нельзя увидеть, ее можно постичь, преодолев страсти и заблуждения, и что это приведет к освобождению». Если культивировать такую мысль, то действительно можно достичь освобождения. Если человек практикует учение об отсутствии скрытой сокровищницы Татхагаты и пустоту, такой человек будет страдать от круговорота жизней и смертей бесчисленное количество раз. Человек, который не практикует такой [образ мыслей], даже если еще находится под властью заблуждений и страстей, он сможет излечиться. Почему так? Потому что он знает о существовании скрытой сокровищницы Татхагаты. Такова Благородная Истина исчезновения страданий. Если кто-то практикует такой [образ мыслей], он – мой ученик. Кто не практикует это, тот практикует пустоту, которая не является Благородной Истиной исчезновения страданий.

Благородная Истина Пути – это не что иное, как истинное освобождение посредством Будды, Дхармы и Сангхи. Если многие говорят обратное, что нет истинного освобождения через Будду, Дхарму и Санг-

⁴² Природа дхарм - санскр. «dharmatā»; кит. «фасин» (法性).

ху, они попадают в круговорот жизни и смерти как призраки. Они придерживаются своего мнения и в результате перевоплощаются в трех низших мирах и испытывают большие страдания. Если человек пробуждается во мнении, что Татхагата вечен и неизменен, а Будда, Дхарма и Сангха приводят к истинному освобождению, то он получает безграничную свободу благодаря своей карме. Почему? Однажды из-за этих четырех неверных взглядов я думал о Дхарме как о не-Дхарме и получил неисчислимое количество дурных кармических плодов. Когда я разрушил такие представления, я достиг истинного пробуждения. Такова Благородная Истина Пути. Каждый, кто считает три драгоценности невечными, придерживается ложного пути, который не является Благородной Истиной Пути. Тот, кто считает Дхарму вечной – мой ученик. Он правильно практикует Дхарму и правильно понимает четыре Благородные Истины».

Бодхисаттва Кашьяпа ответил Будде: «Почитаемый в мирах, теперь я постиг истинный смысл Четырех Благородных Истин».

Будда сказал Кашьяпе: «Благородный сын! Есть четыре перевернутых [мнения], когда живые существа ощущают страдание там, где его на самом деле нет. Это называется инверсиями. Отсутствие страдания называется Татхагатой. Страдание появляется тогда, когда думают, что Татхагата невечный и изменчивый. Говорить, что Татхагата невечный, является большим грехом и страданием. Если говорят, что Татхагата оставляет тело и входит в Нирвану подобно тому, как когда заканчивается хворост – гаснет пламя, это значит искать страдания там, где их нет. Это является инверсией. Кто-то может сказать: «Представление о том, что Татхагата вечен, равносильно представлению о том, что «Я» реально. Представление о реальном вечном «Я» является причиной неисчислимых грехов. Значит, Татхагата невечный. Если придерживаться таких представлений, это принесет мне счастье». Идея о том, что Татхагата невечный, повлечет за собой страдание. Если Татхагата – это страдания, то откуда взяться счастью? Когда идея относительно счастья и страданий мыслится в такой связи, мы говорим, что это инверсия. Мысль о том, что счастье порождает страдание – это инверсия. Счастье – это и есть Татхагата. Страдание – это мысль о том, что Татхагата невечный. Если говорить, что Татхагата невечный, значит, допускать мысль о рождении страданий из счастья. Если утверждать, что Татхагата вечный – это значит порождать счастье. Если я утверждаю, что Татхагата вечный, зачем тогда он входит в нирвану? Если говорить, что раз Татхагата несоотносим со страданием то, зачем он жертвует своим телом и [физически] погибает? Это мысль, что в счастье появляется страдание, она называется инверсией. Это первая инверсия.

Думать о невечном как о вечном, и о вечном как о невечном – это инверсия. Невечным называется не практиковать пустоту. Не практикуя пустоту, продолжительность жизни человека уменьшается. Если

говорить, что, не практикуя пустоту, достигаешь долголетия – это инверсия. Это вторая инверсия.

Думать о не-Я как об [истинном] Я и об [истинном] Я как о не-Я – это инверсия. Мирской люд говорит, что «Я» существует. Дхарма тоже говорит, что [истинное] Я существует. Мирской люд говорит, что Я существует, но нет никакой природы Будды. Это называется попыткой в не-Я обнаружить [истинное] Я. Это инверсия. Дхарма Будды учит тому, что существует Я, которое называется природой Будды. Мирской люд говорит, что буддизм проповедует учение о не-Я. Это означает думать, что из истинного я появляется не-Я. Если утверждать, что определенно есть не-Я в буддизме, именно поэтому Татхагата говорит ученикам практиковать не-Я. Это инверсия. Такова третья инверсия.

Думать о Чистом как о не-Чистом и о не-Чистом как о Чистом – это инверсия. Чистое – это постоянное тело Татхагаты. Это не чувственное тело, не тело, поддерживаемое пищей, не тело, состоящее из мяса, сухожилий и костей. Если говорят, что тело Татхагаты невечное, поддерживаемое пищей, состоит из сухожилий и костей, а Дхарма и Сангха иссякает и исчезает, то это инверсия. Когда о не-Чистом думают как о Чистом – это четвертая инверсия. Если говорят, что нет ничего нечистого в его мнении, что поскольку нет ни одной не-Чистой вещи, человек входит в некое Чистое место. И учение о не-Чистом, о котором говорил Татхагата – это ложь. Это инверсия. Такова четвертая инверсия».

Бодхисаттва Кашьяпа сказал Будде: «Почитаемый в мирах, сейчас я впервые получил правильные представления. Почитаемый в мирах, до сих пор мы все пребывали в ложных воззрениях. Почитаемый в мирах, есть ли «Я» среди двадцати пяти существований?»

Будда Почитаемый в мирах сказал: «Добрый сын! “Я” означает татхагата-гарбху. Все живые существа обладают природой Будды, что также означает “Я”. Такое “Я” изначально под покровом неисчислимых загрязнений, поэтому живые существа не могут его обнаружить».

Цзюань 27, глава 11.1. Бодхисаттва Львиный Рык (卷二十七 师子吼菩萨品第十一之一)

Тогда Будда сказал всем собравшимся: «Добрые сыновья, если у вас остались какие-то сомнения относительно того, есть ли Будда, есть ли Дхарма, есть ли Сангха, есть ли страдания, есть ли причина страданий, есть ли исчезновение страданий, есть ли Путь, есть ли действительность, есть ли «Я», есть ли счастье, есть ли чистота, есть ли вечность, есть ли Колесница, есть ли природа [Будды], есть ли живые существа, есть ли бытие, есть ли истинное, есть ли причинная обусловленность, есть ли следствия, есть ли действие, есть ли карма, есть ли ее плоды или нет, сейчас я разрешаю вам обо всем свободно спрашивать и объясню всё подробно. Добрые сыновья! Кто бы ни приходил ко мне с вопросом,

будь то дэвы или люди, Мара или Брахма, шраманы или брамины, я никогда не был неспособен ответить».

Тогда среди собравшихся был один бодхисаттва по имени Львиный Рык. Он встал, поправил свою одежду, тронул головой стопы Будды, поклонился, соединив ладони, и сказал Будде: «Почитаемый в мирах! У меня есть вопрос. Пожалуйста, разреши мне его задать, Татхагата велик милосердием и снизойдет до того, чтоб выслушать!»

Тогда Будда сказал всем собравшимся: «Добрые сыновья! Вы теперь должны глубоко уважать и восхвалять этого бодхисаттву. Сделайте ему подношения благовониями и цветами, музыкой, ожерельями, знаменами, одеждой, водой и пищей, постелью и лекарствами, домами и дворцами, горячо встречайте и провожайте его. Почему? Поскольку этот человек в прошлом постиг глубокий корень добра Будды, и он преисполнен достоинствами. Поэтому он теперь перед нами желает издать львиный рык. Добрые сыновья, он подобен царю львов, который знает свою силу, имеет острые клыки и твердо стоит на земле на четырех лапах. Он живет в скалистом гроте; он бьет хвостом и рычит. Если все так, он знает, что рык действительно будет львиным. Настоящий царь-лев выходит из пещеры рано утром. Он потягивается, зевает, озирается и рычит из-за одиннадцати обстоятельств. Какие одиннадцать? Первое, чтобы сокрушить того, кто выдает себя за льва, не являясь им. Второе, чтобы проверить свою силу. Третье, чтобы очистить место, где живет. Четвертое, чтобы все дети знали место своего обитания. Пятое, чтобы все жили без страха в сердце. Шестое, чтобы разбудить спящих. Седьмое, чтобы все звери, потерявшие покой, обрели его. Восьмое, чтобы все животные повиновались ему. Девятое, чтобы поработить гандагастина⁴³. Десятое, чтобы обучить всех своих сыновей. Одиннадцатое, чтобы торжествовать весь свой род. Всем птицам и зверям слышен его львиный рык. Те, кто в воде, погружаются в глубину; те, кто на земле, прячутся в пещерах и ямах; те, кто летает, падают вниз; все гандагастины в страхе бегут. Добрые сыновья! Если те звери, хоть сотню лет будут следовать за львом, они не смогут издать рык, а сын льва, когда ему исполняется три года, уже может рычать как царь-лев.

Добрые сыновья! Татхагата действительно обладает клыками и когтями мудрости, четырьмя лапами совершенства, телом реализованных шести парамит, величиим десяти сил, хвостом великого сострадания. Он живет в чистом гроте четырех дхьян, во имя всех живых существ издает львиный рык и сокрушает армию Мары. Он проявляет перед всеми десять сил и указывает Путь Будды. Становится опорой для тех, кто оставляет ложные взгляды. Утешает тех, кто боится рождений и смертей. Пробуждает живых существ, которые дремлют в неведении. Вызывает раскаяние в сердцах творящих злодеяния. Выявляет неверные взгляды

⁴³ Гандагастин – *санскр.* gandhahastin; *кит.* дасянсюн (大香象) – мифическое животное, во много раз больше слона.

всех живых существ. Показывает шести мастерам, что [их учение] не львиный рык. Приводит к раскаянию надменные сердца Пуранакашьяпы и др. и две Колесницы. Чтобы обучить всех бодхисаттв пятой земли, рождает великую силу в сердце. Чтобы четыре группы живых существ с правильными воззрениями не страшились четырех групп – с неправильными. Часто выходит из грота святых деяний, чистых деяний и небесных деяний с тем, чтобы пробить высокомерие живых существ. Зевает, чтобы все живые существа порождали правильную Дхарму. Он озирается по четырем сторонам, чтобы породить в живых существах четыре беспрепятственных [вида знаний]. Твердо стоит четырьмя лапами на земле, чтобы существа жили в мире, соблюдая парамиту нравственности. И он издает львиный рык. Львиный рык означает решимость возвестить о том, что все живые существа имеют природу Будды, Татхагата вечен и неизменен. Добрые сыновья! Шраваки и пратькабудды хоть и следуют за Татхагатой Почитаемым в мирах бесчисленные сто тысяч асамкхей калып, но не могут издать львиный рык. Если же бодхисаттва десятой земли может заниматься практикой трех деяний⁴⁴, знайте, что он сможет издать львиный рык. Все вы, добрые сыновья! Бодхисаттва-махасаттва Львиный Рык сейчас хочет издать львиный рык, поэтому все вы должны с глубоким почтением в сердце и уважением восхвалить его».

Тогда Почитаемый в мирах обратился к бодхисаттве-махасаттве Львиному Рыку: «Добрый сын, если у тебя есть вопрос, задай его сейчас».

Бодхисаттва-махасаттва Львиный Рык сказал Будде: «Почитаемый в мирах, что такое природа Будды? И почему она так называется? Почему она зовется постоянной, благой, обладающей самостью, чистой? Если все существа имеют природу Будды, то почему живые существа не видят ее? В какой дхарме обитают бодхисаттвы десятой земли, где ее неясно видно, в какой дхарме обитает Будда, где она ясно видна? Какого глаза нет у бодхисаттв десятой земли, чтобы видеть ее ясно и каким глазом Будда видит ее ясно?»

Будда сказал: «Хорошие слова! Хорошие слова! Если кто-то следует Дхарме, он может обладать двумя украшениями: первое – мудрость, второе – добродетели. Если какой-то бодхисаттва обладает двумя украшениями, то он знает, [что такое] природа Будды. И понимает, почему она называется природой Будды. И даже может узнать как ее видят бодхисаттвы десятой земли, и как ее видит Будда Почитаемый в мирах».

Бодхисаттва Львиный Рык сказал: «Почитаемый в мирах, что означает украшение мудрости? И что означает украшение добродетелей?»

«Добрый сын, украшение мудрости имеет отношение к землям с первой по десятую, это называется украшением мудрости. Украшение добродетелей имеет отношение к парамитам от даяния до праджни, ис-

⁴⁴ «саньсинчу» (三行处) – практика на трех уровнях: тела, речи и ума.

ключая праджня-парамиту. Также, добрый сын, украшение мудрости имеют все будды и бодхисаттвы. Украшение добродетелей присуще шравакам, пратьекабуддам и бодхисаттвам девяти земель. Также, добрый сын, украшение добродетелей – это то, что имеет приток аффективности⁴⁵, имеет существование, имеет плоды кармы, имеет препятствия и непостоянство, это закон простых смертных. Украшение мудрости – это то, что ничего не производит, ничем не омрачено, не отсутствует, не приносит плодов кармы, не имеет препятствий и вечно. Добрый сын, сейчас ты обладаешь этими двумя украшениями, поэтому задаешь такие глубокие вопросы. Я тоже обладаю ими двумя и могу раскрыть их смысл».

Бодхисаттва-махасаттва Львиный Рык сказал: «Почитаемый в мирах, если какой-то бодхисаттва обладает двумя украшениями, то не должен задавать одного или двух вопросов, как же Почитаемый в мирах говорит, что ответит на один или два? Почему? Ни одну дхарму нельзя [называть] одним или двумя видами, один или два вида – это точка зрения простых смертных».

Будда сказал: «Добрый сын, если бы бодхисаттва не обладал двумя видами украшений, то нельзя было бы узнать об одном или двух видах. Если бодхисаттва обладает двумя украшениями, тогда он может растолковать об одном и втором видах. Если говорить, что для всех дхарм отсутствует одно или два, то это неправильно. Почему? Если нет одного и двух, как можно получить знания о том, что для всех дхарм отсутствует одно или два? Добрый сын, если говорить, что один и два – это точка зрения простых смертных, это значит называть бодхисаттву десятой земли простым смертным. Почему? Одно – это нирвана, два – это рождения и смерти. Почему одним называем нирвану? Потому что она вечна. Почему двумя называем рождения и смерти? Из-за страстей⁴⁶ и неведения. Вечная нирвана не имеет отношения к точке зрения простых смертных. Рождения и смерти – это два, но также не с точки зрения простых смертных. По этой причине, обладающий двумя украшениями способен задавать вопросы и отвечать на них. Добрый сын, ты спрашиваешь, что понимать под природой Будды, слушай внимательно, сейчас я объясню тебе.

Добрый сын, природой Будды называется Пустота в первом значении. Пустота в первом значении есть мудрость. Говорить о пустоте – еще не значит видеть Пустоту и не-пустоту. С помощью мудрости постигаем Пустоту и не-пустоту, постоянное и непостоянное, страдание и счастье, Я и не-Я. Пустое – все рождения и смерти. Не-пустое – Великая Нирвана. Даже не-Я относится к рождениям и смертям. Я называется Великой Нирваной. Если постигаешь, что все пусто, но не постигаешь

⁴⁵ Приток аффективности – *санскр.* «asrava»; *кит.* «лоу» (漏).

⁴⁶ Страсти или влечение к приятному и отвращение к неприятному – *санскр.* «trishnā»; *кит.* «ай» (愛) – восьмая нидана 12-членной цепи взаимозависимого происхождения.

не-пустоты, это не называется Срединным Путем. Даже если постигаешь не-Я всего сущего, но не постигаешь истинного Я, это тоже не называется Срединным Путем. Срединный Путь – это природа Будды. По этой причине природа Будды вечна, постоянна и не содержит каких-либо изменений, но из-за своей омраченности живые существа не способны увидеть природы Будды. Шраваки и пратьекабудды видят пустоту всех вещей, но они не постигают не-пустоты. Или они видят не-Я всех вещей, но не видят истинного Я. Поэтому они не способны постичь Пустоту в первом значении. Поскольку они не постигают Пустоту в первом значении, они не в состоянии постичь Срединный Путь. Поскольку они не постигают Срединного Пути, они не видят природы Будды. Добрый сын, относительно неведения Срединного Пути простые смертные делятся на три вида: первые [совершают] определенно радостные деяния, вторые – определенно печальные деяния, третьи – радостно-печальные деяния. Определенно радостные деяния присущи бодхисаттвам-махасаттвам, которые, испытывая сострадание ко всем живым существам, обитают в аду Авичи, но даже там испытывают блаженство, как будто бы они на третьем небе дхьяны. Определенно печальные деяния присущи всем простым смертным. Радостно-печальные деяния совершают шраваки и пратьекабудды. Шраваки и пратьекабудды [подвержены] радостям и печалям, и таков, как они думают, Срединный Путь. Поэтому хоть и имеют природу Будды, но не видят ее. Ты спрашиваешь, что называется природой Будды. Добрый сын, она есть семя Срединного Пути аннутара-самьяк-самбодхи всех Будд.

Вот что еще, добрый сын. Есть три вида Пути: низший, высший и срединный. На низшем считают, что Брахма невечен, ошибочно воспринимать его как вечного. На высшем – рождения и смерти невечны, ошибочно принимать их за вечные. Вечными являются три драгоценности, которые ошибочно принимают за невечные. Почему этот Путь называется высшим? Потому что на нем достигается непревзойденное аннутара-самьяк-самбодхи. Срединный Путь – это Пустота в первом значении, где невечное видят как невечное, а вечное – как вечное. Пустота в первом значении не называется низшим [Путем]. Почему? Потому что ни один простой смертный не постиг ее. Не называется высшим [Путем]. Почему? Потому что она и есть [самое] Высшее. Путь, практикуемый всеми буддами и бодхисаттвами не высок не низок, поэтому он называется Срединным Путем. Вот что еще, добрый сын. Простые смертные пребывают в череде жизней и смертей по двум причинам: первое – из-за неведения, второе – из-за привязанностей. От этих двух [причин] появляются страдания от рождения, старости, болезней и смерти. Это называется Срединным Путем. Если обретаешь Срединный Путь, то можно разрушить рождения и смерти. По этой причине Путь называется Срединным. Поэтому Дхарма Срединного Пути называется природой Будды. Поэтому природа Будды – вечность, счастье, самость и чистота. Ни одно живое существо не может видеть ее, поэтому отсутствует постоянство,

отсутствует счастье, отсутствует самость и отсутствует чистота. Фактом наличия природы Будды отрицается отсутствие постоянства, счастья, самости и чистоты. Добрый сын, например, в семье бедняка спрятано сокровище, о котором он не знает. Из-за того, что он не знает об этом, существует непостоянство, несчастья, отсутствуют самость и чистота. Есть добросердечный человек, который знает об этом. Он говорит ему: «У тебя в доме спрятаны золотые драгоценности, почему ты страдаешь от непостоянства, несчастья, отсутствия самости и чистоты? Это и есть способ направить [бедняка], чтобы он смог обнаружить [сокровище]. И когда он находит, то обретает вечность, счастье, самость и чистоту. Так же с природой Будды. Живые существа не видят ее, и оттого существует непостоянство, несчастья, нет самости, нет чистоты. Добросердечный [человек] – это будды и бодхисаттвы, которые используют все учения как способ направить [живых существ], чтобы они смогли увидеть ее. И когда ее обнаруживают, то постигают вечность, счастье, самость и чистоту.

Литература

1. Ваджраччхедика праджняпарамита сутра. Алмазная сутра или сутра о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии / *пер. с санскр. В.П. Андросова* [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/VPPC.htm>
2. Кобзев А.И. Философия и духовная культура Китая // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. / *гл. ред. М.Л. Титаренко*. – М.: Вост. лит. 2006. Т. 1.
3. Махапариниббана-сутта (Сутра великого освобождения) / *пер. с пали А.Я. Сыркина* [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/sutra/mahapari.htm>
4. Мяль Л.Э. дисс. соиск. степ. к.и.н. "Аштасахасрика Праджня-парамита" как исторический источник. – Тарту, 1984.
5. Нирвана-сутра. Перевод Дхармакшемы. – Пекин, 2001. Т. 1, 2 (涅槃经 / (北梁) 县元讖译; 林世田等点校 - 北京: 宗教文化出版社, 2001 - 上, 下卷).
6. Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991.
7. Саддхармапундарика-сутра (Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы) / *пер. с кит. А.Н. Игнатовича*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/Caddharma-pundarika-cutra.htm#o17>
8. Сутра, излагающая суть победоносной запредельной мудрости / *пер. с санскр. С.Ю. Лепехова* // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1991.

9. Фан Ли-тянь. Буддизм династий Вэй, Цзинь, Южных и Северных царств. – Пекин: Изд. Китайского народного университета, 2006. Т. 1 (方立天文集. 第一卷, 魏晋南北朝佛教. 北京, 2006).
10. Цзиньган божоболоми цзин. Сутра о запредельной премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром / пер. с кит. Е.А. Торчинова // Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
11. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука, 1988.
12. Guang Xing. The concept of the Buddha: it's evolution from early Buddhism to the trikaya theory. – London and New York: RoutledgeCurzon, 2005.

© А.К. Хабдаева

АБХИДХАРМИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ КИТАЯ

Абхидхармическая литература оказала значительное влияние на становление китайско-буддийской социокультурной традиции. Она привнесла в неё буддийские социальные концепции, не ограничивается рамками высокой теоретической мысли. В различные эпохи и в разных регионах учение Будды использовалось местными светскими властями в качестве государственного вероучения⁴⁷. Интересно, что в Китае получили одинаковое воплощение и теоретическая, и практическая стороны буддизма. Так, в период династии Тан (VII-X вв.) произошло наиболее тесное переплетение буддийской религии с государственной властью. Однако перед историческим обзором танского буддизма обратимся к истокам проблемы.

Как известно, проникновение буддизма в Китай произошло в первые века нашей эры, и это положило начало новой эпохи в развитии культуры страны. «Из Кушанского царства, особенно после IV собора Канишки, буддизм Махаяны стал распространяться на восток, в государства Центральной Азии. Отсюда же, по проложенному ещё во II в. до н.э. Великому шёлковому пути первые буддийские проповедники попали в Китай»⁴⁸.

В истории китайского буддизма можно условно выделить следующие периоды:

- 1) I-III вв. н.э. – начальный («миссионерский») период;
- 2) IV-VI вв. н.э. – период адаптации;
- 3) VII-VIII вв. н.э. – период господства буддизма в Китае;
- 4) IX в. – время политических гонений и упадка буддийского

⁴⁷ История культуры Китая. СПб., 1999. С. 258.

⁴⁸ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 303.

влияния в Китае. Тем не менее, и мы уже говорили об этом во введении, не стоит расценивать данное явление как абсолютное исчезновение феномена китайского буддизма. Как нам известно, и в дальнейшем в культуре этой страны буддизм всегда занимал и занимает достаточно заметное место, во многом определяя массовое сознание жителей Китая.

«Механизм» проникновения буддизма в Китай в первый, «миссионерский», период в самых общих чертах выглядел следующим образом. Буддийский подвижник, чаще всего иноземный, прибывал в эту страну, привозя с собой многочисленные канонические тексты – сутры. Некоторые из таких проповедников буддизма обладали способностью воспроизводить каноны по памяти – традиционная культура мнемотехники в среде буддийских монахов была очень высока. Пример этому рассмотренная выше деятельность Аньшигао. Однако для китайцев с их традиционным пиететом к письменному слову вариант письменно зафиксированных оригиналов был более предпочтителен. Далее обширный штат переводчиков и писцов осуществлял перевод и издание священного текста. Данный текст становился базовым для складывающейся вокруг него школы, на него писались многочисленные комментарии уже китайскими авторами.

Среди иноземцев-миссионеров в этот начальный период и позднее преобладали вовсе не уроженцы Индии: они составляли значительную долю, но не более одной трети от общего числа. Плацдармом для проникновения буддизма в Китай послужили Кушанское царство, Парфия, Средняя Азия, но в наибольшей степени т.н. Западный край. Куча, Хотан и другие города-государства на маршруте Великого шёлкового пути в оазисах Западного края по временам подпадали под вассальную зависимость от китайских правителей, но неизменно оставались форпостами буддийского влияния⁴⁹.

В первых веках нашей эры усилиями миссионеров-переводчиков в Китае были представлены азы буддийского вероучения, культовой практики. В тот период именно монастыри стали оплотами буддийской религии в пока ещё чуждом конфессиональном пространстве.

Хотя принято считать, что в Китае получило распространение только махаянское направление, тем не менее, неоспорим факт, что китайские последователи буддизма благодаря переводам Ань Шигао были знакомы и с Хинаяной. Уже в первый период проникновения буддизма здесь имели место учения практически всех школ и течений как Махаяны, так и Хинаяны. Однако процесс адаптации чужеземной религии происходил постепенно, и появление такого феномена, как китайский буддизм, мы относим ко времени чуть более позднему.

С первым периодом пребывания буддизма в Китае связано и становление здесь традиций абхидхармы. Абхидхармическая литература,

⁴⁹ Срединное государство. М., 1998. С. 223.

представлявшая доктринальные установки Хинаяны, оказалась наиболее ранней на пути знакомства китайцев с буддийской культурой Индии⁵⁰.

В IV-VI вв. происходит активная интеграция буддизма в культуру Китая. К числу иноземных проповедников прибавляются имена китайских буддистов. Китай быстро перенимает незнакомую ему культурную традицию, адаптируя её к местным условиям. Так, если «миссионерский» период знаменит именами Кумарадживы (344-409), Дхармакшемы (384-433), Бодхиручи (конец V – середина VI вв.), Парамартхи (500-569), др., то в последующем с ними начинают соперничать уже такие китайские мэтры, как Чжи Дунь (314-366), Дао Ань (312-385), Хуэй Юань (334-416), Дао Шэн (360-434), Чжи И (538-597). Усилиями иноземных и китайских последователей буддизма было в значительной степени освоено, приспособлено и переработано философское наследие буддизма, тем самым подготовлено доктринальное основание впоследствии возникших самостоятельных школ китайского буддизма.

По определению Л.С. Васильева, «практически именно с IV в. буддизм из иностранного вероучения, занесённого в Китай буддийскими миссионерами, стал превращаться в религию, получившую признание среди разных слоёв китайского общества»⁵¹. По его мнению, этому способствовал ряд причин. Основной причиной популярности буддийской религии стали политические условия в Китае в III-VI вв. Ослабевший после неудачного восстания «Жёлтых повязок» религиозный даосизм несколько сдал позиции и, замкнувшись в рамках теократического «государства» Чжанов, ослабил своё влияние на духовную жизнь страны. Образовавшийся своеобразный «вакуум» был с готовностью заполнен быстро набиравшим силу буддизмом. Во-вторых, «в годы ослабления центральной власти и роста влияния сильных домов, непрерывных войн и междоусобиц, варварских вторжений и грандиозных миграций населения именно буддизм с его проповедью неизбежности страданий и призывами заботиться об избавлении от них в будущей жизни оказался весьма созвучным эпохе. Многие китайцы стали искать в буддизме забвения от тревог и сумятицы текущей жизни. Для простого народа, притесняемого непосильными налогами, разоряемого пришлыми завоевателями, буддийские монастыри были той тихой обителью, где всегда можно найти приют, а подчас даже и помощь, покровительство. Не случайно многие крестьяне окрестных земель часто предпочитали отдать свои земли монастырю и получить таким образом его защиту (этот процесс коммэндации был характерным явлением в Китае в III-VI вв.). Для высших слоёв китайского общества буддийские монастыри тоже были в те времена своеобразным центром притяжения. Но, в отличие от простого

⁵⁰ Подробнее об этом см. в параграфе «Абхидхарма в истории культуры Китая».

⁵¹ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 310.

люда, искавшего в буддизме скорей покровительства, чем вечного спасения, верхи китайского общества интересовались в первую очередь именно философией буддизма, его интеллектуальным потенциалом»⁵².

К VI-VII вв. н.э. в Китае уже были известны сочинения всех школ индийского буддизма и оформились собственные, занимавшиеся пропагандой различных доктрин. Так, «школа цзюйшэ знакомила китайцев с учением абхидхармы, изложенной в «Абхидхармакоше» Васубандху, школа чэнши – с доктриной «Сатья-сиддхи», написанной Хариварманом. Школа люй отражала содержание винайи – одного из разделов буддийской «Трипитаки», а школа ми (чжэньянь) – содержание тантризма. Школа фасян представила китайский вариант школы йогачаров, а школа саньлунь – школы мадхьямиков. Вместе с тем ни одна из этих школ (особенно две последние) не отражала в абсолютно полном объёме всё многообразие учения своих предшественников, более того, школы саньлунь и фасян внесли отдельные коррективы в индийские доктрины, адаптируя их к китайскому мировосприятию. Подобные коррективы фактически отражали процесс китаизации буддизма, явившийся следствием того, что буддизм в его индийском варианте не смог в полной мере удовлетворить духовные запросы китайцев с их традиционным складом мышления»⁵³.

Освоение буддизма происходило, если так можно выразиться, на всех уровнях культуры – философском, бытовом, на уровне культовой практики, т.д. Был адаптирован к социокультурной среде монашеский устав, и в период IV-VI вв. н.э. в общих чертах сложился облик китайской монашеской общины, обладавшей значительной степенью самостоятельности и политическим весом⁵⁴. Политическая функция буддийской культуры проявилась наиболее ярко в период, обозначенный нами как третий, точнее – во времена эпохи Тан.

В третий период истории буддизма в Китае (VII-VIII вв.) мы рассматриваем начальный этап эпохи Тан. Под определением «буддизм эпохи Тан» подразумевается развитие буддийских школ Китая на протяжении 289 лет, с 618 по 907 год. Заметим, что эпоха Тан, считающаяся «золотым периодом» китайской поэзии, культуры вообще, стала и наиболее ярким периодом буддийской истории в Поднебесной. Это было одновременно и время расцвета буддизма, и время упадка буддийского влияния. В танскую эпоху произошло тесное переплетение буддийской религии с государственной властью, но, в конце концов, после серии императорских «антибуддийских» указов У-цзуна (841-846)

⁵² Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 311-312.

⁵³ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995. С. 38.

⁵⁴ Срединное государство. М., 1998. С. 224-225.

буддийские монастыри были окончательно лишены государственной поддержки. С этого момента начинается упадок китайского буддизма.

Эпоха Тан внесла новые элементы в процесс развития китайского буддизма. Это было время расцвета уже собственно китайских школ – таких как хуаянь, тяньтай, чань. В 645 году вернулся из Индии Сюань Цзан⁵⁵. Он сумел создать точнейшие переводы, оказавшие колоссальное влияние на весь буддийский мир того времени. Это ещё более стимулировало процесс образования новых школ буддизма в Китае. Поэтому вслед за уже существовавшими тяньтай (кстати, это первая секта китайского буддизма, не имевшая аналога в Индии), саньлунь и т.д. в Поднебесной начинают появляться новые школы – фасян, цзинту и другие.

В связи с новой политической ролью изменились и социальные, и экономические позиции буддизма. Количество монастырей по сравнению с предыдущим периодом выросло в несколько раз; патриархи буддийских школ принимали активное участие в политической жизни страны. И в последующие эпохи, несмотря на то, что буддизму приходилось переживать полосы подъёма (с учётом господства конфуцианской мысли), он уже никогда не достигал такой же высоты. Заботливое отношение правительств Северного (да и Южного) Китая к новой религии повлекло за собой бурный рост числа верующих, особенно на севере страны, а темпы роста буддийского храмового строительства были просто ошеломляющими.

Как заметят позже исследователи, «именно V-VI вв. и последовавшие за ними первые столетия эпохи Тан (VII-VIII) были «золотым веком» китайского буддизма, временем расцвета его мысли. Буддизм проник во все слои китайского общества. Буквально по всему Китаю выросли десятки и сотни крупных монастырей, тысячи мелких храмов, ступ и пагод. Именно к этому периоду относится и расцвет храмового строительства в знаменитых пещерных комплексах Дуньхуана, Лунмыня и Юньгана. Здесь, наряду с большими пещерами-храмами с гигантскими многометровыми статуями Амитабы, Майтрейи, Шакьямуни и Авалоки-тешвары (Гуань-инь), вырубались верующими многие тысячи мелких углублений-алтарей с небольшими горельефными изображениями будд, бодисатв, архатов и прочих святых буддийского пантеона. Начиная с VI-VII вв. буддийские храмы, пагоды и кумирни с изображениями будд и бодхисаттв, со статуями Будды и его ближайших сподвижников стали неотъемлемой частью китайского пейзажа»⁵⁶.

Выделенный нами четвёртый период истории китайского буддизма (IX в.) стал переломным для китайско-буддийской традиции,

⁵⁵ Подробнее о Сюань Цзане см. в параграфе «Школа китайского буддизма фасян».

⁵⁶ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 323.

именно тогда произошло прямое столкновение интересов государства и религии. Согласно императорскому указу 842 г., храмы подвергались ликвидации, а монахи и монахини принудительно возвращались к мирской жизни. Этот же указ предусматривал, что всё личное имущество оставшихся в монахах должно было подлежать конфискации. Помимо того, резко сокращалось количество работников в монастырях, что поставило под угрозу экономику последних. В 844 г., по новым антибуддийским указам, закрывались все мелкие буддийские монастыри, не зарегистрированные официально. В 845 г. была обнародована ещё одна серия императорских указов, которая окончательно уничтожила влияние и могущество китайского буддизма.

О величине и масштабах буддийской религиозной деятельности в Китае могут свидетельствовать следующие данные: в целом количество разрушенных крупных храмов достигло числа 4600, а малых – более 40 тысяч. Больше 260 тысяч послушников монастырей было возвращено к мирской жизни. Было конфисковано огромное количество монастырской земли⁵⁷.

Все эти меры значительно подорвали позиции буддизма. Помимо материальных потерь, буддийская церковь лишилась тогда много большего – было уничтожено огромное количество литературных памятников, в том числе трактаты «Хуаянь», «Фахуа цзин». Большая часть из них в настоящее время не существует. Вот почему при перечислении сочинений адептов буддийских школ зачастую нам известны только названия сочинений, а сами они считаются утерянными.

В результате таких гонений правительства многие буддийские школы пришли в упадок. Это касается, в частности, тяньтай, саньлунь, хуаянь и т.д. Разумеется, происходило данное явление не только по причинам политического характера. Но, тем не менее, репрессии новой власти также сыграли свою роль.

Конечно, мы не можем говорить об окончательном уходе буддизма с китайской арены. Как замечает Л.С. Васильев, «после секуляризации и разрушений 845 г. «золотой век» китайского буддизма ушёл в безвозвратное прошлое. Конечно, в стране остались монастыри, особенно крупные, официально зарегистрированные, с дипломированными образованными монахами. С течением времени некоторые из монастырей частично или целиком восстановили свои позиции. Возникали и новые монастыри, опять-таки проявлявшие незаурядную экономическую активность. Однако, невзирая на это, в главном, т.е. в сфере духовной, идейной, творческой, былой уровень уже так никогда и не был достигнут»⁵⁸. Буддийское учение всё больше

⁵⁷ Чжунго фочзяо. Шанхай, 1996. Т. 1. С. 63.

⁵⁸ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 352.

растворяется в «синкретической народной религии», состоящей, как известно, из конфуцианства, буддизма и даосизма. Как отметит потом С.П. Фицджеральд, «китайцы обладают удивительной способностью одновременно верить, или, по крайней мере, почитать несколько явно несовместимых учений. Это одно из самых ярких проявлений национальной предрасположенности к космополитизму»⁵⁹.

Итак, в первый период проникновения буддизма в Китай, т.е. уже начиная с I в. н.э., началось оформление традиций и концепций китайского буддийского перевода, непосредственно связанного с распространением абхидхармической литературы и необходимостью адекватного перевода её понятийного аппарата. Не стоит объяснять, какое значение имело данное явление для развития буддизма. Во многом именно от деятельности первых переводчиков зависела дальнейшая судьба буддийского вероучения на территории Поднебесной. Они знакомили жителей этой страны с иной культурой, иной мировоззренческой системой. Это было важным периодом для становления абхидхармической традиции, ибо проникновение абхидхармы в Китай относится к самому раннему времени распространения буддизма здесь. Помимо этого, именно на переводах абхидхармической литературы происходило становление концепции буддийского перевода.

Внедрение буддизма в китайский культурный пласт происходило не только через перевод буддийской литературы. Это был только начальный этап. Уже на уровне перевода буддийских текстов происходило вхождение не только в мировоззренческий, но и языковой пласт. Дело в том, что в силу специфики китайского языка, первые переводчики буддийской литературы – индийские миссионеры – были вынуждены пользоваться понятиями традиционной китайской философии, в первую очередь даосизма. Это было характерно как для Ань Шигао, переведившего тексты Абхидхармы, так и для Локаракши, переведившего тексты Праджняпарамиты. Для перевода буддийских терминов они использовали главным образом даосские понятия, положив начало формированию метода гэ и - принципу толкования буддийских текстов через «выверение смысла» терминов по имеющимся образцам⁶⁰. Поэтому переводы Ань Шигао и Локаракши представляют собой по сути свободные изложения санскритских текстов с использованием реалий китайской культуры и специфичной для неё ассоциативности. Однако нас интересует, в первую очередь, Ань Шигао, потому что он стоял у истоков распространения абхидхармической традиции в Китае. Уже во втором веке н.э., как уже было сказано, он перевёл каноны «Апитань уфа син цзин» (сутра об осуществлении пяти

⁵⁹ Фицджеральд С.П. Китай. Краткая история культуры. СПб., 1998. С. 206.

⁶⁰ См. там же с. 5.

дхарм абхидхармы) и «Апитань цзюшиба цзе цзин» (сутра о девяноста восьми узах абхидхармы). Таким образом, именно Ань Шигао можно считать основателем абхидхармического направления в Китае.

В III в. н.э., несмотря на синхронные историко-политические коллизии (гибель Хань, территориально-административная раздробленность страны), наблюдается дальнейшее распространение сангхи и рост переводческой активности её членов, осуществивших перевод в общей сложности более 700 текстов. Однако при этом в распоряжении китайско-буддийского духовенства оказался чрезвычайно разнообразный набор оригинальной литературы: хиньянские и махаянские тексты, принадлежавшие к тому же различным школам, монашеские уложения, записи легенд и схоластические выкладки тоже разных по своей конфессиональной принадлежности теоретиков. Разнородность источников совместно с лингвистическими трудностями (использование при переводе неадекватных неологизмов или конфуцианской и даосской терминологии) предопределили изначальный эклектизм теоретических построений китайско-буддийских мыслителей и привели к искажённому, а в ряде случаев и принципиально неверному пониманию ими буддийских концепций. Необходимость новых форм передачи буддийских терминов была очевидной. Такие формы вырабатывались на протяжении нескольких столетий.

В первой половине IV в. вслед за разделением Китая на Север и Юг произошло разветвление уже сложившейся к тому времени китайско-буддийской традиции на северное и южное направления, которые тоже различаются между собой.

Вторая половина IV – начало V вв. ознаменовались на юге, во-первых, расцветом теоретической и организационной деятельности представителей собственно китайского буддийского духовенства (Дао Ань, 312-385, Хуэй Юань, 344-413), что создало предпосылки для будущего появления китайских буддийских школ. Во-вторых, ростом популярности буддизма в среде мирской элиты, повлекшим за собой начало сближения сангхи со светскими властными структурами. Эта тенденция вступила в полную силу в начале V в., когда в период Лян (502-555) буддизм получил статус государственного вероучения. Уже тогда в Китае существовала мощная переводческая традиция, позволявшая весьма точно передавать содержание буддийских сутр. Китайцы обрели возможность знакомиться с буддизмом в том виде, в котором он был представлен в Индии, со всеми его разновидностями и школами. Благодаря огромным усилиям переводчиков буддийской литературы языковой барьер был преодолен.

Показательно, что сразу же после гибели пробуддийского государства и выхода сангхи из прямого подчинения государственным структурам наметился новый подъём буддийской духовности,

выразившийся в том числе в формировании собственно китайских школ, ряд из которых – хуаянь, тяньтай и чань – не имеют индийских аналогов.

VII-VIII вв. ознаменовались наивысшим расцветом интеллектуальной мощи и политического авторитета буддизма. Первое было непосредственно связано с именем Сюань Цзана. Следует сказать, что вообще танский период дал огромное количество переведённой буддийской литературы. Помимо Сюань Цзана, как уже упоминалось выше, нам известны имена двадцати шести крупных переводчиков эпохи Тан.

С именем Сюань Цзана связано развитие т.н. оригинального, или индийского буддизма, проводником которого он являлся в Китае. По словам Е.А. Торчинова, «Окончательное размежевание между китаизированными школами, ориентирующимися на теорию гарбхи, и школами, стремившимися «исправить» китайский буддизм по индийским стандартам, произошло в середине VII в. Именно тогда буддийский Китай сделал окончательный выбор, отвергнув в лице хуаяньского патриарха Фа-цзана индийскую версию буддизма, принесенную в Китай Сюань-цзаном, как ограниченную познанием преходящих феноменов и лишённую подлинного сотериологического универсализма. После этого китайские буддисты практически утрачивают интерес к тому, что происходит у буддистов Индии (этот интерес не могут уже оживить ни паломничество монаха И-цзина, ни кратковременный успех проповедников тантрического буддизма Амогхаваджры, Ваджрабодхи и Субхакарасимхи в первой половине VIII века). Поэтому не только поздняя Ваджраяна и традиция махасиддхов, но даже логико-эпистемологические изыскания Дхармакирти и его последователей остаются совершенно неизвестными в Китае. Этот интерес внезапно и достаточно бурно возродился в XI веке, когда на китайский переводятся (впрочем, подвергаясь при этом сокращениям и правке в соответствии с китайским пониманием «приличий») тантры класса наивысшей йоги. Но этот всплеск интереса уже ничего не изменил, и в XIII в. сочинения Сюань-цзана и его ученика Куай-цзи и вовсе теряются (позднее они были вновь привезены в Китай из Японии)»⁶¹.

Стоит заметить, что в самом Китае личность и письменное наследие Сюань-цзана и до настоящего времени достаточно авторитетны, более того, отмечается рост интереса к этой фигуре китайского буддизма. В последнее десятилетие в КНР было проведено несколько конференций, посвященных Сюань-цзану, выпущены работы, исследующие его биографию, переводы, а также вклад в культуру Китая. По замечанию Е.А. Торчинова, «...в работах китайских ученых данного направления, кото-

⁶¹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 183-184.

рые признают адекватными только переводы Сюань-цзана и тибетских *лоцзав* (в связи с этим они поощряют изучение тибетского языка своими учениками, что весьма нехарактерно для Китая). ... в КНР постоянно растет интерес к Сюань-цзану и его наследию (а именно Сюань-цзан с его приверженностью к индийским стандартам выступает для «критического буддизма», в качестве образцового «истинного» буддиста Восточной Азии)...»⁶².

История танского буддийского перевода не ограничивается именами перечисленных двадцати шести человек. Помимо них были довольно известные монахи-переводчики из Японии, Кореи, других стран, которые приезжали в Китай, чтобы обучаться у именитых местных мастеров, записать интересующие их каноны и уже у себя на родине стать основателями одного из направлений. А поскольку это было время наивысшего расцвета в Китае школы фасян, то часто получалось так, что знакомство с философией буддизма в странах дальневосточного региона происходило именно с подачи и в трактовке адептов этой школы. Поэтому отмечаемый некоторыми исследователями процесс т.н. «интеллектуализации» буддизма (например, в Японии) – это, по нашему мнению, результат генезиса концепции абхидхармы в обработке китайских буддистов.

Формирование буддийских школ в Китае, а через Китай – и на всём Дальнем Востоке, было напрямую связано с переводческой деятельностью. Проблема перевода буддийских текстов на китайский язык не раз обсуждалась в отечественной и зарубежной буддологии⁶³. Здесь мы хотели бы ещё раз обратить внимание на один существенный момент, имеющий непосредственное отношение к теме данной работы. Дело в том, что абхидхармическая теория, как наиболее ранняя буддийская традиция, оказалась и в числе первых на китайской почве. Именно через термины и принципы абхидхармы происходило формирование китайского буддизма. Тот опыт буддийского перевода, что сложился в результате долгих поисков подходящих и адекватных аналогов, есть, по сути своей, опыт абхидхармической традиции. Китайцы при знакомстве с буддизмом, его философией столкнулись прежде всего с концепцией абхидхармы, её понятийным аппаратом. В этом отношении интересно проследить генезис развития китайско-буддийской мысли на фоне концепции буддийского перевода. Первые китайские буддисты, имевшие возможность знакомства с абхидхармическими текстами в переводе, скажем, того же Ань Шигао, не отказались от постижения учения Будды, несмотря на хинаянский

⁶² Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000. С. 226.

⁶³ см.: Ch'en K.S. Buddhism in China. A Historical Survey. – Princeton, 1964; Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970; Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995 и т.д.

характер сутр. Их не испугала теоретическая сложность учения, принципиально чуждые китайскому менталитету установки и т.д. А уже далее, в ходе естественного развития буддийской культуры здесь, последователи учения Будды адаптировали нормы и принципы абхидхармы в рамках традиционного мировосприятия. Абхидхармическая концепция в Китае прошла путь от ранних, хинаянских форм (школа цзюйшэ) через промежуточные (чэнши) к наиболее близким китайскому буддисту – махаянским (фасян). Традиция китайской абхидхармы незримо присутствует в китайском буддизме на всём протяжении его развития, и даже в современном его состоянии. Более того, как мы не раз уже отмечали, именно китайская абхидхарма во многом определила специфику, особое положение китайского буддизма, заметно отличающегося от своего оригинального индийского варианта.

При этом, опять-таки возвращаясь к вопросу практики перевода, хотелось бы отметить, что перевод буддийских философских санскритских терминов отнюдь не сводился просто к технической стороне. Китайские буддисты осваивали и усваивали незнакомые им понятия на уровне мировоззрения, сознания, а уже приняв их, сделали неотъемлемой частью китайской культуры.

Таким образом, говоря о культуре буддийского перевода, представленной в Китае, мы проявляем к этому вопросу совсем не случайный интерес. Характерной её особенностью является то, что она во многом формировалась на фоне и на основе абхидхармической традиции. Мы уже говорили о том значении, которое имела абхидхарма в истории становления китайского буддизма, его специфики. В ранний период концепцию абхидхармы Хинаяны можно даже признать доминирующей. Упомянутые методы гэ и, транскрипции и т.д. – все они проходили «апробацию» в рамках индийской абхидхармы, в этом плане опыт переводческой деятельности есть, по сути, опыт усвоения буддийской философской терминологии. Перенимая понятия индийского буддизма, переваривая их в собственной культурной традиции, китайцы тем самым воспитывали и развивали собственную концепцию абхидхармы. И хотя со временем влияние абхидхармы в буддизме Китая становится менее заметным, можно даже сказать, что с упадком школы фасян интерес к ней проходит вовсе, тем не менее, абхидхармическая традиция как феномен буддийской культуры не утратила своего значения. Дело в том, что все без исключения направления китайского буддизма - и хуаянь, и чань, и цзинту и т.д. – неизменно обращались к доктринам абхидхармы. Без последних, по большому счёту, не может быть буддийского философствования как такового.

Культурная интеграция буддизма привела, помимо всего прочего, к появлению в Китае понятия «буддийское образование». Конечно, явление это характерно для всего буддийского мира, однако в Китае, где всегда существовал традиционный пиетет перед образованием (например, в конфуцианском идеале совершенного мужа – цзюнь цзы – образование играет такую же важную роль, что и семейное воспитание), оно приобретает первостепенное значение. Буддийские монастыри, помимо прямого назначения, становились своего рода образовательными центрами средневекового Китая. Традиция эта была напрямую перенята из Индии. Так, монастырь-университет Наланда, находящийся в Северной Индии, имел в своё время мировую известность; туда мечтал попасть каждый последователь учения Будды. Желание получить достойное образование, тяга к учёности, являющиеся национальной чертой китайцев, приводили в индийские монастыри и китайских монахов. Буддийские монастыри долгими веками были одним из главных центров китайской культуры. Здесь проводили время, творили, искали вдохновения философы, учёные, поэты. В архивах и библиотеках монастырей накоплены бесценные сокровища письменной культуры.

Буддийское образование – это важная часть китайской культурной традиции. При этом, как отмечает большинство исследователей, образование монахов и тогда, в средневековом Китае, и сейчас не мыслилось без знания абхидхармы. С абхидхармической концепцией студенты-монахи знакомились уже на «продвинутой» ступени обучения, т.е. после овладения азами буддийского вероучения. Важность знания абхидхармы в Китае осознавали в полной мере. Поэтому многие учёные буддисты посвящали долгие годы своей жизни прослушиванию философских трактатов, зачастую они обучались одному канону по несколько раз, переходя из монастыря в монастырь в поисках лучшего объяснения. Так, Сюань-цзан, о котором речь пойдёт далее, не был удовлетворён прослушанными в Китае буддийскими текстами. Решив, что только на родине буддизма он сможет постичь сущность сутр и шастр, Сюань-цзан предпринял своё путешествие, в ходе которого посетил множество буддийских центров Индии, в т.ч. и Наланду.

Помимо этого, абхидхармическая традиция способствовала развитию и формированию письменной буддийской культуры. В этом смысле она попала в весьма благодатную почву. Для китайцев, с их традиционным преклонением перед письменными источниками, написание комментариев к буддийским канонам стало делом первостепенной важности. При этом интересно заметить ещё одну особенность китайского менталитета. Воспитанные в традициях конфуцианских норм, где основной акцент делается на пиетет перед

древностью, китайские буддисты предпочитали именно комментаторскую традицию. Не создавая ничего принципиально нового, они чувствовали полную свободу в написании сочинений комментирующего характера. При этом иногда следование основному канону становилось чисто формальным.

Иначе говоря, в Китае абхидхарма породила огромное количество письменных памятников буддийской литературы – взять, к примеру, наследие Сюань-цзана. Редкая философская традиция может похвастать таким числом и разнообразием комментариев.

И, наконец, последнее: абхидхармическая традиция стояла также у истоков процесса формирования буддийских школ Китая. Это также важная культуральная функция китайской абхидхармы. Выше мы уже описывали механизм оформления китайско-буддийской школы в классическом понимании этого слова. По сути, он заключается в сложении вокруг базисного текста (текстов) монашеской общины. Школа имела собственный комплекс доктрин, линия учения передавалась от одного патриарха к другому. Успех или неуспех школы выражался обычно в количестве последователей, что зависело от мастерства её адептов.

Таким образом, на первый план в процессе становления школы выходила её концептуальная направленность. В основе всего был какой-либо переведённый буддийский канон (каноны), на который писались многочисленные комментарии. Он и отражал основные доктринальные установки школы.

Традиция абхидхармы в этом процессе занимает существенное место. Выбор философских трактатов, которые определяли концепцию школы, в основном происходил на основе абхидхармической литературы. Сначала это явление было стихийным в силу немногочисленности представленной в Китае канонической литературы. Со временем у китайских буддистов появлялось всё больше возможностей выбора трактата, так сказать, по идейным мотивам. Результат, как мы знаем, не заставил себя долго ждать.

Если рассматривать генезис абхидхармы в истории буддизма в целом, то можно заметить, что в дальнейшем эта традиция была перенесена из Китая в Японию, Корею и др. страны. При этом в ряде случаев (например, школа дзёдзицу) абхидхармические школы получали там ещё большее развитие, нежели в Китае. В этом смысле мы можем говорить о том, что абхидхарма представляет собой тот культурный пласт, на котором зиждется весь дальневосточный буддизм.

Итак, подводя итоги, мы приходим к следующему выводу относительно роли и места концепции абхидхармы в социокультурной традиции Китая:

Во-первых, на основе абхидхармических теорий индийского буддизма происходило становление и формирование собственно китайских буддийских школ. Знакомство китайской цивилизации с принципиально чуждыми ей установками вероучения Будды началось именно с абхидхармы.

Во-вторых, абхидхарма оказала самое непосредственное влияние на дальнейшую судьбу буддизма в Китае. После некоторой адаптации абхидхарма стала представлять собой явление уже китайской культуры. Любое теоретизирование китайско-буддийской школы не могло обойтись без абхидхармического учения; каждая школа в своих рассуждениях, комментариях использовала терминологию, понятия и принципы абхидхармы. И даже несмотря на то, что абхидхармическое направление (цзюйшэ, чэнши, фасян) в Китае со временем пришло в упадок, тем не менее, абхидхарма как феномен буддийской культуры не утратила своего значения. Об этом говорит, к примеру, тот факт, что собственно китайские школы чань, цзинту, хуаянь для обоснования своих доводов неизменно обращались к абхидхарме.

В-третьих, абхидхарма и в Индии, и в Китае, и вообще в буддийском мире являлась обязательным элементом буддийского образования. Без знания абхидхармы невозможно буддийское образование вообще. При этом принадлежность тому или иному течению буддизма не имеет принципиального значения.

В-четвёртых, абхидхарма положила начало, так сказать, концептуальной направленности монастырей. На основе абхидхармической литературы, проникнувшей в Китай в I в. н.э., производился выбор определённого канонического сочинения или сочинений и образовывалась буддийская школа. Механизм становления китайско-буддийских школ мы рассмотрели.

В-пятых, абхидхарма стояла у истоков формирования культуры переводческой деятельности. Ни одна другая традиция не может сравниться в этом смысле с абхидхармической. На основе абхидхармической литературы китайскими авторами было создано огромное количество различных сочинений комментирующего характера. Поэтому абхидхарму в некотором смысле можно считать частью письменной культуры Китая, определившей дальнейшее развитие дальневосточного буддизма.

Шестой, последний, пункт находится в тесной связи с предыдущим. Мы считаем важной роль абхидхармы в культуре не только Китая, но вообще буддийского мира ещё и потому, что китайская абхидхармическая мысль явилась тем культурным пластом, на котором в дальнейшем основывался весь дальневосточный буддизм. И в Китае, и, к примеру, в Японии абхидхармические школы представляли ранний период буддийской истории. Конечно, со временем они были пройдены,

как проходит определённый исторический этап, тем не менее, именно они во многом предопределили судьбу буддизма в дальневосточном регионе.

© Т.А. Занданова

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ СБОРНИКА ГУН-АНЕЙ «БИ ЯНЬ ЛУ»

«Би янь лу» («碧岩录» – «Записки у Лазурной скалы», или «Речения с Лазурного утеса») представляет собой полное собрание исторических парадоксов, известных как гун-ани, и является одним из наиболее выдающихся канонических текстов в письменной традиции школы чань.

Метод гун-аней (公安) – это решение парадоксальных задач, загадок или вопросов, не имеющих логического решения с точки зрения дискурсивного мышления. По сути своей гун-ани – это записи необычных историй, случаев из жизни великих чаньских патриархов (гун-ань переводится как «общественный случай», «общественный документ»), записанных, как правило, в форме диалога. Наставники зачитывали их своим ученикам, либо ученики исследовали гун-ани самостоятельно. В школе чань гун-ани использовались как важнейший метод достижения просветления.

Гун-ань, таким образом, имеет двойную ценность – как источник информации в изучении сотериологии школы чань и как непосредственно метод в практике школы, помогающий в достижении просветления. Этот метод психотренинга стал революционным в китайской буддийской культуре и почти сразу же нашел своих ярких приверженцев. Гун-ани должны вызывать такое состояние сознания, выражением которого являются содержащиеся в них утверждения. Когда понят гун-ань, тогда понято умственное состояние учителя, высказавшего его. Как отмечает С.П. Нестеркин, «Функцией гун-ань в большей степени, чем любого другого чаньского текста, было порождение у адепта, завершившего процесс его интуитивного познания, состояния сознания, лишённого мыслительных построений; гун-ань выступал, прежде всего, как метод переструктурирования психики с целью реализации «конечного» состояния сознания»⁶⁴.

Гун-ани имели огромное значение в сотериологическом учении школы чань, в основе которого лежит концепция внезапного просветления. Зародившись в русле становления и формирования письменной традиции школы чань, гун-ани стали неотъемлемой частью чаньской рели-

⁶⁴ Нестеркин С.П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // Философские вопросы буддизма. Новосибирск: Наука, 1984. С. 80.

гиозной практики, оказав большое влияние на дальнейшее развитие философской теории и сотериологической практики китайского буддизма.

На первый взгляд, содержание гун-аней не несет социальную значимость, однако они имеют непосредственное отношение к социальной стороне жизни человека, поскольку гун-ани являются важным инструментом духовной религиозной практики. В процессе развития учения о спасении, школа все больше акцентировалась на психологических аспектах совершенствования индивида. Такое заострение внимания на психологических аспектах также влияло и на метафизические концепции чань-буддизма.

Одной из главных теорий в школе является теория о «тождестве сансары и нирваны». Согласно данной теории, между нирваной и сансарой нет ни временных, ни пространственных границ. Индивид, находясь в сансаре, одновременно находится и в нирване. Однако нирвана недоступна ему в силу омраченности его сознания, порождающего иллюзию внешнего мира. Нирвана, таким образом, трактуется как состояние «просветленного» сознания. «Суть спасения заключается в приведении индивидом своего сознания в качественно новое состояние, когда перед ним отступает иллюзорный (эмпирический) мир и предстает мир истинной реальности; отсюда нирвана и сансара – это различные уровни психического состояния индивида»⁶⁵.

На сотериологию школы чань имело огромное влияние учение о «природе Будды» как естественной, абсолютной реальности, пронизывающей все сущее. В отличие от Хинаяны, в учении Махаяны главным постулатом является то, что спасения могут достичь все, независимо от того, кто ты – мирянин или монах, так как во всех нас заложена «природа Будды», мы есть Будды в потенции, и мы можем достигнуть «состояния Будды». «Природа Будды» – это истинная сущность каждого, сущность неделимая, которая целиком и одновременно содержится в каждом индивиде. Достижение «состояния Будды» – это достижение абсолюта, однако из-за омраченности нашего сознания мы не можем достичь данного состояния. Находясь в физическом теле, «природа Будды» обречена на бесконечные перерождения в этом мире. Так как эмпирический мир является волнением абсолюта, волнение прекратится только тогда, когда последнее живое существо достигнет просветления и сольется с абсолютom⁶⁶.

Глубинный сотериологический контекст гун-аней, содержащихся в сборнике «Би янь лу», раскрывается при помощи понятия хуатоу (話

⁶⁵ Янгутов Л.Е. Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме / Л.Е. Янгутов // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1986. С. 13.

⁶⁶ См.: Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг; ред. В.Г. Лысенко, сост., вступ. ст. А.Н. Игнатович. М.: Наука, 1991. С. 86.

头, букв. «голова речи»). Для пояснения этого момента приведем в качестве примера первый гун-ань: «Диалог лянского императора У-ди и буддийского патриарха Бодхидхармы»⁶⁷.

Император У-ди спросил великого учителя Бодхидхарму: «Каково первое значение святости?» Монах ответил: «Пустотность не имеет святости».

Император вновь спросил: «При строительстве монастырей и дарении пищи монахам, какие духовные добродетели смогут быть приписаны его величеству?»

Ответ был: «Никаких духовных добродетелей».

Император опять задал вопрос: «Кто передо мной стоит?»

Бодхидхарма ответил: «Не знаю».

Император так ничего и не добился, а Бодхидхарма, переплавившись по реке, удалился в сторону царства Вэй.

Суть диалога правителя У-ди, спросившего Бодхидхарму: «При строительстве монастырей и дарении пищи монахам, какие духовные добродетели смогут быть приписаны его величеству?» и Бодхидхармы, ответившего: «Никаких духовных добродетелей», заключается в демонстрации тщетности намерений правителя, который полагал, что строительством монастырей и дарением пищи монахам правитель может приблизиться к спасению.

Ответ Бодхидхармы: «Не знаю» на вопрос императора: «Кто передо мной стоит?» есть использование метода хуатоу. Данный метод является частью гун-ань, однако имеет свои различия. Гун-ань – это описание целой ситуации, обычно диалога наставника с учеником. Хуатоу же является только центральной точкой общения, которая затем выделяется в качестве темы для созерцания. Хуатоу – это вопрос, который практикующий задает себе. Одна из целей хуатоу – уменьшить рассеянные и блуждающие мысли в уме, все время спрашивая, ища ответ на хуатоу. Второе важное свойство в том, что, используя практику хуатоу, человек постоянно спрашивает себя, в чем смысл определенной фразы, и по-настоящему хочет знать ответ.

В данном гун-ане центральной точкой является именно это вопрошание императора: «Кто передо мной стоит?» Бодхидхарма как наставник пытается ввести ученика, в данном случае правителя, в состояние напряжения. Решение этой проблемы достигается не посредством какого-либо процесса выбора, а намеренным усилием самого вопрошания до тех пор, пока не происходит прорыв. Бодхидхарма пытался помочь правителю, но его разум оказался слишком ограниченным.

⁶⁷ Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. Цзюань 1. С. 1.

Используя данную практику важно иметь надежного учителя, который в начале практики зародит сомнение ума. Оно в свою очередь вызовет тревожность ума, которая необходима для последующего прорыва. Также любой опыт, полученный вследствие практики, должен быть подтвержден учителем. Только настоящий учитель получивший просветление сможет распознать истинное просветление, от ложного.

Практики гун-ань и хуатоу – это агрессивные, взрывные подходы к просветлению, практика медитации – более спокойный путь. Однако они требуют одной и той же основы – устойчивого и единого ума. У этих практик одна цель – осуществить природу ума, природу Будды.

Семнадцатый гун-ань: «Сиди так долго медитируя, пока не достигнешь успеха».

Как-то монах спросил у наставника Сян Линя: «Что будет значить, если Будда придет с Запада?» Сян Линь ответил на это: «Сиди в медитации так долго, пока не достигнешь успеха»⁶⁸.

Здесь словосочетание «сидеть в медитации» передается термином цзочань «坐禪». В этом гун-ане наставник Сян Линь по вопросу ученика понял, что ученику не хватает усердия и самодисциплины для достижения просветления, и наказал ему заняться медитацией, так как медитируя человек полностью избавляется от ненужных мыслей. Сидячая медитация цзочань, или цзочань бигуань (坐禪壁觀 – досл. сидеть в медитации, уставившись на стену) – одна из главных практик школы цаодун.

В чань-буддизме при медитации сознание практикующего должно быть чистым, без каких-либо мыслей, свободным от объекта, на котором оно могло бы быть сосредоточено, просветление здесь достигается самим процессом сидения в медитации. Медитация цзочань была внедрена Бодхидхармой, затем она непрерывно разрабатывалась и совершенствовалась его последователями.

Основные методы достижения просветления школы чань, такие как цзочань, хуатоу и метод самих гун-аней, представлены в сборнике «Би янь лу». На появление и развитие данных методов имели влияние основные принципы буддизма Махаяны, среди которых концепция о мгновенном просветлении, которая является общей чертой, объединяющей школы чань. Суть ее заключалась в том, что состояния просветления можно достичь не путем многочисленных перерождений, а в течение одной жизни, и притом мгновенно. Л.Е. Янгутов отмечает, что «китайцев не мог удовлетворить предложенный Хинаяной путь спасения, согласно которому нирваны можно достичь в результате долгого цикла перерождений; они слишком были привязаны к ценностям настоящей

⁶⁸ Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. Цзюань 1. С. 59.

жизни, которые культивировались конфуцианством, продолжавшим сохранять свои официальные позиции во времена первых шагов буддизма в Китае»⁶⁹.

Гун-ани сборника «Би янь лу» в большинстве своем включают истории, произошедшие в эпоху династии Тан, когда все «стычки между буддизмом и государством были минимизированы»⁷⁰. Чаньские наставники эпохи Тан сыграли важную роль в становлении и развитии школы чань и ее письменной традиции. Период между смертью Хуэй Нэна в 713 г. и первыми гонениями на буддизм императором У Цзуном (845 г.) называют золотым веком китайского чань-буддизма. Это время считается временем подлинных наставников чань, которые на пике духовного подъема выражали свой невыразимый опыт оригинальными и парадоксальными способами, записанными в их сочинениях.

В гун-анях чаще всего изображается модель поведения человека, получившего просветление (либо учителя, либо ученика), для которого все в этом внешнем, сансарическом мире становится одинаково. Н. Сэндзаки пишет о просветленном чаньском наставнике: «В сущности он ничего не слышит, ничего не видит, ничего не ощущает, не чувствует ни запаха, ни вкуса и ни о чем не думает»⁷¹. Наглядный тому пример первый гун-ань сборника «Би янь лу». Несмотря на то, что перед Бодхидхармой был сам император, он повел себя так же, как повел бы себя с простым учеником.

Такой же пример отреченности учителя наблюдается и в шестьдесят седьмом гун-ане сборника: «Фу Тайши разъясняет сутру».

Лянский император У-ди попросил Фу Тайши разъяснить «Ваджраччхедика-сутру». Фу Тайши поднялся на помост, ударил рукой по столу и сошел вниз. Император был поражен. Чжи Гун спросил: «Ваше Величество, вы поняли?»

Император ответил: «Не понял».

Чжи Гун сказал: «Тайши разъяснил сутру».

Разъясняя данный гун-ань, следует понять важный принцип в школе чань, привнесенный Бодхидхармой: «не опираться на слова и знаки» («不立文字» – «бу ли вэнь цзы»). Необходимо отметить, что данный гун-ань не был единственным случаем, описывающим отказ от вербальных конструкций в самом буддизме. Согласно раннебуддийской традиции, сам Будда на многие вопросы, касающиеся буддийского учения, отвечал молчанием, полагая, что их решение ничего не даст вопрошаю-

⁶⁹ Янгутов Л.Е. Традиции Праздникапарамиты в Китае / Л.Е. Янгутов. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. С. 26.

⁷⁰ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. С. 24.

⁷¹ Сэндзаки Н. Железная флейта // Буддизм. Четыре Благородных истины: сб. ст. М., 2002. С. 112.

щему в освобождении от омраченности, поскольку омраченность является причиной страдания человека и определенным препятствием к достижению просветления, и своим омраченным сознанием человек не может постигнуть истинное знание, лежащее вне пределов его загрязненного сознания. Просветление при этом дарует свободу от всех заблуждений и страданий, разрушая преграды омраченности. Молчание Будды также трактовалось как опыт очищения или опустошения омраченного сознания вопрошающего.

Единственно верным способом передачи знания в чань-буддизме считалась «передача помимо сознания», «передача помимо учения», непосредственно от сознания к сознанию, от учителя к ученику, который может быть выражен любым невербальным способом: ударом палки, хлопком или просто молчанием.

В сборнике гун-аней «Би янь лу» нашли свое отражение социальные, преломленные через сотериологию, чань-буддийские концепции. Памятник «Би янь лу» построен в русле праджняпарамитской философии и отражает исключительно чаньскую сотериологическую практику, направленную на ломку обыденных психических структур данной социальной реальности, с целью достижения спасения в настоящей жизни. Религиозно-практический метод гун-аней, воплощенный в трактате «Би янь лу», оказал огромное влияние на сотериологию китайского буддизма, акцентируя внимание на практических способах мгновенного достижения просветления.

Литература

1. Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘) Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – Цзюань 1. С. 264.
2. Нестеркин С.П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // Философские вопросы буддизма. – Новосибирск: Наука, 1984. С. 72-80.
3. Розенберг О.О. Труды по буддизму // О.О. Розенберг; ред. В.Г. Лысенко, сост., вступ. ст. А.Н. Игнатович. – М.: Наука, 1991. С. 295.
4. Сэндзаки Н. Железная флейта // Буддизм. Четыре Благородных истины: сб. ст. – М., 2002. С. 992.
5. Янгутов Л.Е. Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме / Л.Е. Янгутов // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986. С. 11-23.
6. Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. С. 272.
7. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. С. 160.

О ВЗАИМООТНОШЕНИИ БУДДИЗМА, ДАОСИЗМА И КОНФУЦИАНСТВА В ТРАКТАТЕ МОУ ЦЗЫ «ЛИ ХО ЛУНЬ»

Взаимоотношение буддизма с конфуцианством и даосизмом является одной из самых важных исторических проблем периода распространения и становления буддизма в Китае. Она подробно рассматривалась в трудах российских и китайских ученых. На неё обратил внимание ещё в 19 столетии родоначальник российской буддологии В.П. Васильев. В своем труде «Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм» (С-Пб., 1873) он подробно рассматривает взаимоотношение буддизма и даосизма. Ученый отмечает множество сходных положений в их учениях, указывает на то, что даосизм многое взял в себя из буддизма, особенно его обрядовую практику. До знакомства с буддизмом даосизм не имел столь развитой религиозной практики. По мнению В.П. Васильева, в даосизме окончательно установились религиозные формы благодаря буддизму. В работе другого известного российского ученого академика В.М. Алексеева «Китайская народная картина» (М., 1966) делается акцент на взаимоотношение буддизма и конфуцианства. Если В.П. Васильев обращает внимание на схожести между буддизмом и даосизмом, то В.М. Алексеев обращает внимание на противоположности между буддизмом и конфуцианством. Тем не менее, он не отрицает того, что конфуцианцы, как и даосы, позаимствовали у буддизма ряд положений. О взаимоотношении буддизма с конфуцианством и даосизмом писали другие российские ученые. Это В.М. Штейн, И.С. Гуревич, Л.Н. Меньшиков, А.С. Мартынов, В.В. Малявин, Т.П. Григорьева, Е.А. Торчинов, Н.В. Абаев, Л.Е. Янгутов. Среди китайских ученых следует отметить имена Тан Юнтуна, Жэнь Цзюя, Фан Литяня, Хун Сюпина, Тан Ицзе.

Проблема взаимоотношения и взаимодействия буддизма, конфуцианства и даосизма стала объектом пристального внимания уже на самом раннем этапе распространения буддизма в Китае. Ярким свидетельством этого является трактат Моу Цзы (牟子) «Ли хо лунь» (理或论). Этот трактат был написан в эпоху Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.), когда буддизм в Китае делал свои первые шаги. Он стал первым письменным памятником буддизма, написанным китайцем. До него письменной пропагандой и защитой буддизма в Китае занимались выходцы из Индии или из Средней Азии. Трактат явился результатом тех полемик между буддистами и конфуцианцами, которые были характерны для того времени. Конфуцианцы, не принимавшие иноземное учение, каковым представлялся буддизм в глазах китайцев, подвергали сомнению его доктринальные установки и само его право существования в Китае. Моу Цзы в этом трактате выступил как ярый защитник буддизма.

В трактате найдла свое отражение первоначальная история распространения буддизма в Китае. Моу Цзы как непосредственный свиде-

тель тех событий сумел очень точно передать тот социальный и культурный климат, который был характерен истории раннего проникновения буддизма в Китай. В этот период буддизм испытывал огромные трудности, связанные, в первую очередь, с тем, что он вступил в противоречие с китайским менталитетом, с их мироощущением. Во-первых, это презрительное отношение китайцев ко всему иноземному, которое считалось варварским. Такое отношение ко всему иноземному у китайцев сложилось в силу того, что до буддизма Китаю приходилось сталкиваться со странами с менее богатой культурной традицией, которые во многом заимствовали китайские культурные ценности. Такое же отношение складывалось у них и по отношению к буддизму. Поэтому первым буддистам, прибывшим в Китай с миссионерскими целями, пришлось доказывать, что ценности буддизма не уступают китайским. Во-вторых, это противоречие между сотериологическими принципами буддизма и социальными установками китайцев. Институт монашества, предложенный буддистами, вступил в резкое противоречие с конфуцианским принципом сыновней почтительности. Принцип сыновней почтительности предписывал заботу о родителях при их жизни и почитание в виде соблюдения различных обрядов после их смерти. Принцип также предписывал бережно относиться не только к родителям, но и к себе, потому что глаза, уши, волосы и т.д. мы берем от родителей, поэтому должны беречь их. Нанося им вред, мы наносим вред родителям. Далее, мы должны заботиться о продолжении рода и о прославлении родителей. Прославить их мы можем только на службе у правителя. Все эти предписания разрушались принципами института монашества. Действительно, вступив в монашескую общину, человек терял возможность служить родителям и прославлять их на государственной службе, оказывать почтение после их смерти, а также заботиться о продолжении рода. Вступая в монашескую общину, он должен был сбрить волосы, которые получил от родителей. И, наконец, большим препятствием для проникающего в Китай буддизма было наличие в этой стране двух мощных идеологических противников в лице конфуцианства и даосизма. Конфуцианство в этот период продолжало еще оставаться официальной идеологией ханьского Китая, но в связи с тем, что к этому времени ханьская империя уже вступила в полосу своего кризиса, конфуцианство начало подвергаться ожесточенной критике со стороны своих идеологических противников, особенно со стороны даосизма. Тем не менее, оно продолжало сохранять свои позиции в политической и социальной сфере. На волне недовольства ханьскими правителями и критики конфуцианства усиливались позиции даосизма. Обе идеологии – и конфуцианство и даосизм – в одинаковой степени встретили в штыки новое иноземное учение, каковым был для них буддизм. Поэтому успех буддизма во многом зависел от того, насколько он сумеет преодолеть те противоречия, которые сложились между ним и его идеологическими противниками. Буддийские миссио-

неры приложили огромные усилия для того, чтобы снять эти противоречия.

Моу Цзы стал непосредственным свидетелем этих усилий. В своем трактате он сумел очень точно отразить все проблемы и противоречия, через преодоления которых буддизму приходилось утверждаться в Китае. Название «Ли хо лунь» (理或论) можно перевести как трактат «О понимании и заблуждении» или же «О разрешении сомнений»⁷². Трактат написан в традиционном жанре китайской и буддийской письменной традиции – в форме диалога. Диалог происходит между самим Моу Цзы и безымянным оппонентом, судя по содержанию текста, конфуцианцем, который пытается подвергнуть сомнению право буддизма на существование в Китае. Уже в начале трактата оппонент задает вопрос о том, что если «учение Будды достигло уважения и величия, но в таком случае, спрашивает он, почему этому учению не следовали ни Яо, ни Шунь, ни Конфуций, и почему они даже не упоминали о нем? В своем ответе Моу Цзы пишет, что уделом Яо было долголетие, а уделом Шуня – долг, что Яо и Шунь также не упоминали о Конфуции и Лао Цзы»⁷³. Далее конфуцианский оппонент подвергает сомнению само учение буддизма. В своих вопросах он исходит из заранее заданной установки об истинности конфуцианских доктрин. Он пытается сравнивать высказывания Конфуция с положениями буддизма, находя их несоответствия конфуцианским истинам. Моу Цзы пытается защитить эти положения. При этом в своих ответах он не пытается опровергнуть конфуцианские послышки, а доказывает, что буддийские положения не противоречат конфуцианским. Такая позиция Моу Цзы является примечательной особенностью первых буддийских миссионеров ранней истории буддизма в Китае. Первые миссионеры понимали, что любая попытка опровержения устоявшихся взглядов китайцев, воспитанных на конфуцианских принципах, потерпит неминуемое поражение. Поэтому они усиленно убеждали китайцев, что их учение не несет ничего принципиально нового, что могло бы опровергнуть их традиционное мироощущение. Так, например, в трактате затрагивается одна из самых острых проблем периода первоначального распространения буддизма в Китае – проблема противоречия между институтом монашества, предложенным буддистами, и традиционным конфуцианским принципом сыновней почтительности. Конфуцианский оппонент спрашивает: «В «Книге сыновней почтительности» говорится, что тело, волосы, кожу получаешь от отца и матери, поэтому не смей их повреждать... Ныне монахи бреют головы, а ведь это противоречит словам мудрых людей и не соответствует сыновней почтительности?»⁷⁴. Чтобы ответить на этот вопрос, Моу Цзы рассказывает сле-

⁷² См.: Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ. 1998. С. 9.

⁷³ Цит. По кн.: Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ. 1998. С. 12-13.

⁷⁴ Янгутов Л.Е. Указ. Соч. С. 10.

дующую притчу: «В старину отец с сыном переправлялись на лодке через реку. Отец упал в воду, тогда сын (вытащил отца из воды) схватил отца за макушку головы и перевернул его, чтобы вода вышла из рта. Тем самым сын привел отца в чувство»⁷⁵. Согласно логике конфуцианского учения о сыновней почтительности, сын, который схватил отца за «макушку головы» и перевернул его, поступил крайне неуважительно по отношению к отцу. Это является грубейшим нарушением конфуцианского принципа сыновней почтительности. Но если бы сын не поступил так, то отец мог бы погибнуть. Значит, чтобы спасти отца, сын был вынужден нарушить принцип сыновней почтительности. Однако он своим поступком совершил благо по отношению к отцу. Он спас своего отца. Значит, как мягко утверждает Моу Цзы, принцип сыновней почтительности необходимо понимать гораздо шире. Здесь главный мотив не в соблюдении внешних признаков почтения, а в спасении ближнего, что является важнейшим принципом буддизма. Моу Цзы тем самым утверждал, что буддизм не против сыновней почтительности. В своей притче он показал, что главное – это не соблюдение внешних признаков почтительности, а спасение ближнего. Именно в таком духе впоследствии буддисты приспосабливали этот важнейший конфуцианский принцип к своему учению. В конечном итоге этот принцип был истолкован как завет вывести родителей на путь «спасения», т.е. путь, указанный Буддой⁷⁶.

Попытки приспособить буддийские принципы к местным традициям стали одним из главных способов приспособления буддизма к китайской социокультурной среде. Моу Цзы очень точно угадал эти тенденции распространяющегося буддизма. Ведь принцип сыновней почтительности имел в Китае огромное значение. Опровергнув его, буддизм не смог бы завоевать симпатии со стороны китайцев.

Попытки приспособить буддизм к местному менталитету мы видим и в другом диалоге оппонента с Моу Цзы. На вопрос о том, кто такой Будда и откуда он прибыл, Моу Цзы отвечает: «Будда – это посмертное имя, это титул, точно такой же, как Сань Хуан и У Ди». Сань Хуан – это три мифологических императора Китая, три властителя: Неба, Земли, Благополучия. У Ди – пять легендарных императоров, пять владык Неба⁷⁷.

Отношение к даосизму в трактате выразилось в том, что Моу Цзы в своих пояснениях буддийских положений активно пользуется даосскими положениями, применяя их к буддийским. Этот прием довольно часто применялся первыми буддийскими миссионерами в Китае. Схожесть многих положений даосизма и буддизма, на которые обратил внимание В.П. Васильев, позволяла первым буддистам Китая оправдывать существование буддизма в Китае. В научной литературе достаточно

⁷⁵ Янгутов Л.Е. Указ. Соч. С. 10-11.

⁷⁶ Меньшиков Л.Н. Бяньвэнь о воздаянии за милости. М., 1979. Ч.1. С. 76-77.

⁷⁷ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ. 1998. С. 9.

подробно исследовано заимствование первыми переводчиками буддийской литературы даосской терминологии для перевода буддийских понятий. В своем трактате Моу Цзы, давая характеристики Будде, заимствует даосские приемы описания их идеала – Естественного человека, содержащиеся в даосском трактате П в. до н.э. «Хуайнаньцзы». В этом трактате говорится: «Тот, кого называют Естественным человеком, свою природу приводит в соответствие с дао... Огонь горящих болот не может его опалить, мороз, сковывающий Великую реку и реку Хань, не может его обморозить; раскат грома, обрушивающий гору, не может его испугать; сильнейший ветер, затмевающий солнце, не может его поранить»⁷⁸. Давая характеристики Будде, Моу Цзы пишет: «Будда – это самый первый и выдающийся из всех, кто постиг дао, самый мудрый и святой из всех мудрых и святых. Будда – это тот, кто получил просветление... Он и существует, и не существует, может быть и большим, и маленьким, и круглым, и квадратным, и старым, и юным, и светлым, и темным. В огне не горит; когда ступает по лезвию, то не режется; грязь к нему не пристает; не идет, а летает; когда садится, то сверкает пламенем, поэтому называется Буддой»⁷⁹.

Помимо того, что Моу Цзы использует положения даосизма для описания характерных черт Будды, он обнаруживает и противоречия во взглядах даосов и буддистов, пытается сгладить их. Так, например, резкое возражение вызывало у китайцев буддийское учение о перерождениях, которое вступило в противоречие с их представлениями о душе. В популярном вероучении буддизма, оформившемся в Китае, признавалось наличие души как онтологической причины перерождений. Это положение вызвало большие возражения со стороны даосов. Душа, согласно китайским воззрениям, покидала свою телесную оболочку. На основе этих представлений в даосизме развивалось учение о бессмертии, которое предполагало, что дух «шэнь» не может обладать вечной жизнью в оторванности от тела. Не оставил без внимания это положение и оппонент Моу Цзы. Он говорит: «Путь Будды утверждает, что человек после смерти вновь рождается, а я не верю в правдивость этих утверждений». В ответ на это Моу Цзы приводит в пример один из похоронных ритуалов китайцев, согласно которому нужно было выкрикивать имя умершего, чтобы его душа вернулась назад. Затем Моу Цзы задает оппоненту вопрос: «Если (человек) умер, то кого же в данном случае зовут?». Оппонент отвечает: «Зовут его душу».

Моу Цзы вновь спрашивает: «Если дух возвращается, то (человек) оживает, а если дух не возвращается, то куда денется дух?». Оппонент отвечает: «Превращается в душу умершего (гуй)». Тогда Моу Цзы делает следующее заключение: «Это действительно так. В то время, когда тело умершего гниет, душа не уничтожается. Тело подобно корням и

⁷⁸ Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979. С. 65-66.

⁷⁹ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ. 1998. С. 10.

листьям пяти злаков (хлебов), душа подобна семенам пяти злаков. Корни и листья вырастают, затем с необходимостью погибают. А семена, неужели они могут исчезнуть?»⁸⁰

Здесь Моу Цзы пытается доказать тезис о том, что душа после смерти человека не исчезает вместе с телом, она является той онтологической основой, которая обуславливает перерождение индивида в другой телесной оболочке. Эти утверждения Моу Цзы противоречат каноническим текстам самого буддизма, который отрицает наличие души как субстанциональной основы перерождений, однако они были популярны среди китайцев в первоначальный период распространения буддизма в Китае. Они стали одним из самых главных объектов критики буддизма со стороны его идеологических противников. Достаточно вспомнить знаменитый трактат «Шэньмелунь» («Трактат об уничтожимости духа»), в котором один из самых ярких противников буддизма Фань Чжэнь на основе доказательства положения о том, что дух не может существовать без тела, опровергает буддийскую теорию перерождений. По словам Л.Е. Янгутова, «Идея неуничтожимости духа стала одной из наиболее обсуждаемых тем в китайском буддизме. Причиной для ожесточенных споров вокруг этой проблемы стала буддийская идея о перерождении, понимаемая не как переселение души, поскольку буддизм отрицал её наличие, а комбинация дхарм, обусловленная кармическим воздаянием. Китайцам было трудно понять эту идею, поэтому многие последователи буддизма полагали, что в основе всех перерождений лежит неуничтожимая духовная субстанция, представления о которой своими истоками восходят к глубокой древности»⁸¹. Моу Цзы, таким образом, доказывает, что идеи буддизма не противоречат ни конфуцианству, ни даосизму. Идея непротиворечивости буддизма китайским воззрениям, ставшая основным аргументом защиты буддизма в трактате Моу Цзы «Ли хо лунь», стала главным лейтмотивом последующих апологетов буддизма в Китае, что во многом облегчило ему путь в этой стране.

Здесь мы привели лишь отдельные фрагменты из трактата «Ли хо лунь», отразившие основные противоречия буддизма с традиционным мировосприятием китайцев, связанным, главным образом, с их верованиями, восходящими к глубокой древности. Трактат, несомненно, сыграл большую роль в разрешении этих противоречий, однако потребовались целые века, прежде чем буддизм, богатый религиозными традициями у себя на родине, пронизанными мистикой, персонифицированными божествами, этическими проблемами и поисками смысла жизни, сумел приспособиться к местным верованиям, пустить свои корни, и не только пустить там корни, но и навязать свои стандарты местным религиозным воззрениям.

⁸⁰ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ. 1998. С. 11-12.

⁸¹ Янгутов Л.Е. Традиции Праздника парамиты в Китае. Улан-Удэ. 2007. С. 81-82.

Литература

1. Меньшиков Л.Н. Бяньвэнь о воздаянии за милости. – М., 1979. Ч. 1.
2. Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. – М., 1979.
3. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ. 1998.
4. Янгутов Л.Е. Традиции Праздника парамиты в Китае. – Улан-Удэ. 2007.

© Т.Г. Мазур

БУДДИЙСКОЕ ДУХОВЕНСТВО В СОЧИНЕНИЯХ ХАНЬ ЮЯ

В историко-философской науке Хань Юй (768 - 824) – философ, поэт и писатель-публицист Танской эпохи – известен как непримиримый критик буддизма. Однако анализ содержания его критики показывает, что подобная оценка Хань Юя не является справедливой в полной мере и его позиция по отношению к буддизму не представляется однозначной⁸². Некая двойственность, например, достаточно ярко прослеживается в отношении Хань Юя к представителям буддийского духовенства.

Факты биографии Хань Юя, а также его литературные работы показывают, что в своих поступках и оценке тех или иных явлений или событий Хань Юй выступает не только от своего собственного лица, не только с позиций своей личности, но и от лица той социальной группы, к которой он принадлежал, – служилого сословия, или чиновничества.

Когда в Хань Юе – говорит чиновник-конфуцианец, представители буддийского духовенства действительно подвергаются в его сочинениях жесткой критике. Она обусловлена прежде всего тем обстоятельством, что именно в годы жизни Хань Юя в сфере перераспределения материальных благ произошло окончательное закрепление еще одного субъекта – буддийского духовенства.

⁸² Справедливости ради надо отметить, что Хань Юй далеко не всегда и не всеми оценивался как критик буддизма. Так, известные в его биографии контакты с буддийскими монахами вызвали возмущение как его современников, так и более поздних исследователей его творчества. Его обвиняли в отклонении от конфуцианства, в тяготении к буддизму вплоть до усвоения буддийских идей. Например, мыслитель сунской эпохи Су Дунпо обвинил Хань Юя в том, что он "впал в буддизм и даосизм" (Су Ши. Су Дунпо цзи. Шанхай, 1958. Т. 3, с. 70 – 71. Цит. по: История китайской философии. М., 1989. С. 120). Современный китайский исследователь Хоу Вай-лу, например, также считает, что, выступая против буддийской доктрины, Хань Юй все же подвергся ее влиянию, в частности, влиянию школ Чань и Тяньтай (Hou Wai-lu. A Short history of Chinese Philosophy. Peking. 1959. С. 41).

Хотя монастыри возникли задолго до Танской эпохи, именно к Танскому периоду они превратились в мощный фактор экономической и социальной жизни общества⁸³. С ростом количества монастырей возрастало и число монахов, а также и всего храмового персонала (послушников, служек, рабов): во времена расцвета буддизма оно составляло многие сотни тысяч, а то и миллионы человек, что было достаточно высокой цифрой даже для многонаселенного Китая⁸⁴.

Естественно, что такое количество не задействованных в производственной деятельности людей оказывало неблагоприятное влияние на экономику страны. К тому же сам облик и образ жизни адептов буддийской религии претерпел к этому времени сильное изменение, в особенности, на китайской земле⁸⁵. Если раньше монахи были одетыми в лохмотья и скверно питавшимися за счет милостыни бродячими нищими, то теперь их потребности в пище и одежде значительно возросли, например, в лечебных целях они могли иногда даже пить вино, а свои платья шили из красивых, преимущественно шелковых, тканей⁸⁶. Вообще, содержание монахов в больших монастырях стало делом весьма недешевым: на питание и одежду уходило примерно 30 тысяч монет в год, что было в пять раз выше годового заработка наемного слуги⁸⁷.

Монастыри, в которых теперь жили прежде бродячие монахи, постепенно превращались в крупные хозяйственные единицы. Источники их доходов были самыми разнообразными. Самый надежный и постоянный доход давало монастырям владение землей. В их хозяйстве, наряду с широкими площадями пахотных земель, были обширные садовые участки с плодовыми деревьями, виноградниками, чайными плантациями, а также водяные мельницы, масловыжимальные прессы и т. п.⁸⁸ Размеры земельных владений буддийских монастырей казались представителям чиновничества неимоверными. Так, современник Хань Юя, чиновник Синь Тифоу, писал, что буддисты обладают 70-80% богатств империи⁸⁹. Располаясь столь огромным богатством, монастыри обладали при этом налоговым иммунитетом, предоставляющим им значительные льготы и преимущества⁹⁰. Это, в свою очередь, подталкивало мелких крестьян, а нередко и крупных землевладельцев передавать свои земли монастырям, освобождаясь тем самым от налогов⁹¹.

⁸³ См., напр.: Чжунго фочзяо. Шанхай, 1996. Т. 4. С. 62.

⁸⁴ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 344.

⁸⁵ Там же. С. 347.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Ch'en K.S. Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964. С. 250. Цит. по: Васильев Л.С. Указ. соч. С. 347.

⁸⁸ Ch'en K.S. Указ. соч. С. 261-273. Цит. по: Васильев Л.С. Указ. соч. С. 348.

⁸⁹ Чжунго сысян тунши. Пекин, 1959. Т.4. Ч.1. С. 328.

⁹⁰ Васильев Л.С. Указ. соч. С. 348.

⁹¹ Там же. С. 348-349.

Таким образом, в глазах чиновников-конфуцианцев монахи были бесполезными людьми, оттягивающими на себя значительную долю материальных благ и в ответ не несущими никакой отдачи.

В работах Хань Юя мы находим стремление воссоздать такое общество, каждый член которого делает 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» («Лунь-юй», XI, 11)⁹². 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 исполнять⁹³.

Хань Юй неоднократно высказывает эту идею на страницах своих сочинений⁹⁴. В трактате «Истоки пути» («Юань дао»), в котором Хань Юй критикует буддистов, он 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»⁹⁵. Главный же 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.)

⁹² Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. С-Пб., 1998. С. 61.

⁹³ Там же. С. 61-62.

⁹⁴ Так, в своем произведении «История каменщика Ван Чэнфу» он вкладывает в уста этого персонажа следующие слова: «Чтобы хлеб уродился, нужен труд землепашца, чтобы шелк был и холст, шелкопряд нужен и ткач. В общем, все, в чем есть у человека нужда, добывается трудом и усилиями многих. Это – плод их труда. Иначе быть не может. Я, как все, нуждаюсь и в этом, и в том. Но одному всего не добыть. Поэтому каждый в меру способностей своих и талантов должен остальным помогать. Государь упорядочивает все, что дарует нам жизнь. Государевы слуги пекутся о введении задуманных им реформ. У одного обязанности малые, у другого – большие. В зависимости от способностей. Подобно тому, как всякий сосуд и всякое блюдо имеют свое назначение». Цит. по: Хань Юй, Лю Цзунъюань. Избранное / Пер. И. Соколовой. М., 1979. С. 19.

⁹⁵ Хань Юй. Юань дао («Истоки пути») // Письменные памятники Востока. 1972. М., 1977. С. 205.

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»⁹⁶.

Проповедуя социальную пассивность, буддисты и даосы в глазах Хань Юя являются «лишними» людьми в обществе, не только не выполняющими никаких общественно значимых обязанностей, но и мешающими народу исполнять свой «высший долг». Об этом свидетельствует следующее его высказывание: «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 – ее 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?»⁹⁷

В создавшейся ситуации Хань Юй видит только один выход: уничтожить буддийские и даосские монастыри как явление общественной жизни. Он заканчивает свой трактат следующими словами: «Если не поставим препоны [Лао цзы и Будде], [наш путь] распространить не сможем, коль [их учение] не запретим, осуществить [свое] не [будем] в силах. Но коль монахов [их] в мирян [мы] обратим, сожжем 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!»⁹⁸

Таким образом, расцвет буддийского, а вместе с тем и копировавшего его даосского монашества пришел в противоречие с конфуцианской идеей о том, что каждый человек должен исполнять свой долг перед обществом и приносить ему пользу. Именно это и стало причиной недовольства буддийским духовенством со стороны чиновничества, которое нашло свое выражение в сочинениях Хань Юя.

Однако, критикуя буддийское духовенство, как представитель социальной группы чиновничества, Хань Юй-личность не всегда отрицательно относился к буддийским монахам. Факты его биографии свидетельствуют о том, что он как человек Танской эпохи – эпохи наивысшего расцвета буддизма в Китае – не был закрыт от контактов с представителями буддийского духовенства, причем некоторые из них оставили глубокий след как в его жизни, так и в творчестве.

В трактате «Истоки пути» («Юань дао») Хань Юй требует обратить буддийских монахов в мирян, сжечь их книги, а их храмы

⁹⁶ Хань Юй. Юань дао («Истоки пути») // Письменные памятники Востока. 1972. М., 1977. С. 205.

⁹⁷ Там же. С. 204.

⁹⁸ Там же. С. 206-207.

превратить в жилища. По мнению китайского исследователя Сюй Кэ, призыв «обратить монахов в мирян» (жэнь ци жэнь) означает прежде всего то, что и относиться к буддийским монахам нужно как к обычным людям, учитывая особенности их личности, характера и т.п.⁹⁹ Из произведений самого Хань Юя явствует, что, вступая в контакты с представителями буддийского духовенства, он действительно высказывал и различное отношение к каждому из них. Сюй Кэ предлагает разделить буддийских монахов, с которыми Хань Юй состоял в знакомстве, на три категории в зависимости от его отношения к ним. Так, в первую категорию войдут те монахи, к которым Хань Юй относился весьма благосклонно либо за их умственные способности, либо за их склонность к конфуцианству, либо по другим причинам. Известно, что в своих беседах с ними он зачастую излагал им «Дао ранних правителей», а также призывал выйти из монашества. Вторую категорию составят те представители буддийского духовенства, которые не смогли заслужить благосклонности Хань Юя. К этой категории может быть отнесен, например, буддийский монах Гао Сянь, которому, как свидетельствует в своем произведении Хань Юй, с трудом далось изучение буддийской литературы. Наконец, третья категория будет представлена теми монахами, которые, хотя и имели определенные положительные качества, но не оставляли надежды на то, что они когда-то изменят свой жизненный путь, а поэтому с таковыми лучше всего было без сожаления расстаться¹⁰⁰. Таким образом, из всего сказанного выше мы видим, что Хань Юй действительно имел немало контактов с представителями буддийского духовенства, причем в своих личностных взаимодействиях с ними он руководствовался не позицией социальной группы чиновничества, а своими собственными симпатиями и антипатиями, т.е., согласно его призыву, относился к ним как к обычным людям.

Исследователи жизни и творчества Хань Юя обращают особое внимание на такой факт его биографии, как поддержание знакомства с буддийским монахом Да Дянем, который считался одним из наиболее влиятельных чаньских патриархов в конце восьмого века¹⁰¹.

Известно, что в феврале 819 г. Хань Юй подает императору записку «О кости Будды», в которой протестует против распоряжения императора доставить во дворец буддийскую реликвию – кусочек кости самого Будды – и пытается показать, к каким последствиям это может привести. В ответ император приказывает придать его смерти, но благодаря заступничеству влиятельных друзей Хань Юй оказывается в ссылке, на самом юге Китая, в Чаочжоу. Именно здесь и происходит его

⁹⁹ Сюй Кэ. Лунь Хань Юй юй фосэн цзяован // Хань Юй яньцзю луньвэньцз. Гуанчжоу, 1988. С. 66.

¹⁰⁰ Там же. С. 67.

¹⁰¹ Hartman C. Han Yü and the T'ang Search for Unity. Princeton, 1986. С. 94.

знакомство с Да Дянем, который обосновался в то время на горе Лин, недалеко от Чаочжоу.

В литературном наследии Хань Юя имеются три письма, адресованных Да Дяню, в которых он трижды приглашает буддийского монаха посетить его в Чаочжоу¹⁰². Хань Юй подробно описывает свои взаимоотношения с Да Дянем в письме к Мэн Цзяню, написанном в следующем году из Юаньчжоу:

«Распространившиеся сейчас слухи о том, что последнее время начал исповедовать и практиковать буддизм, ложные. Когда я находился в Чаочжоу, там жил старый монах, который был разумен и понимал Дао. Так как в окрестностях более не было никого, с кем можно было бы вести беседу, я приглашал его спуститься с гор в город. Он гостил у меня неделю или около того. Он действительно был способен покидать свое физическое тело и побеждать свои желания посредством духа, так что материальный мир не довлел над ним и не волновал его <...> Когда я ходил на побережье делать жертвоприношение духам, я посетил его сторожку. И когда я отправился в Юаньчжоу, я оставил ему в качестве прощального подарка кое-что из одежды. Но это было сделано только из-за моих чувств к нему, как к человеку, а не потому, что я обратился в его веру или желал получить благословение либо совершить благодетельный поступок»¹⁰³.

Самое детальное описание отношений Хань Юя с Да Дянем дает нам такая работа Хань Юя, как «Цзу тан цзи» («Сборник рассказов [из] зала патриархов»). Она включает в себя пять небольших рассказов, в которых отражены обстоятельства их знакомства, а также содержание бесед, которые они вели. Так, Хань Юй спрашивает буддийского монаха о том, излучал ли на самом деле свет тот «кусочек кости Будды», который он отказался признать, на что похож «свет Будды» и, наконец, каковы основы буддизма. Данная работа свидетельствует о том, что Хань Юй уважает и ценит Да Дяня, при этом из последнего рассказа становится понятным, что и Да Дянь в свою очередь дает ему высокую оценку: он считает, что Хань Юй более не нуждается в его разъяснениях («Если ты не принес его (т.е. посох – *Т.М.*), значит, ты пришел пустым и тебе здесь делать нечего»)¹⁰⁴.

Данные описания отношений Хань Юя и Да Дяня подтверждают факт общения Хань Юя с представителями буддийского духовенства, его интерес к их внутреннему духовному миру, его отношение к ним прежде всего как к обычным людям. Они также подтверждают и тот момент, что эти факты биографии Хань Юя не остались незамеченными его современниками и что он действительно обвинялся ими в признании и усвоении буддизма.

¹⁰² Hartman C. Han Yü and the T'ang Search for Unity. Princeton, 1986. С. 94.

¹⁰³ Там же. С. 94-95.

¹⁰⁴ Там же. С. 95-99.

Итак, оценивая отношение Хань Юя к представителям буддийского духовенства, отраженное в фактах его биографии и в его творчестве, можно сделать вывод, что в нем действительно просматривается некая двойственность, не позволяющая однозначно отнести Хань Юя к непримиримым критикам и противникам буддизма. Выступая от лица служилого сословия и оценивая реалии современного ему общества, Хань Юй негативно относится к буддизму и его представителям, но Хань Юй-личность, порожденная Танской эпохой – временем, когда буддизм стал неотъемлемым элементом китайского культуры, не отрицает буддизма и не закрыт от контактов с буддийским духовенством.

Литература

1. Чжунго фочзяо. – Шанхай, 1996. Т. 4.
2. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М., 1970.
3. Ch'en K.S. Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964.
4. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. – СПб., 1998.
5. Хань Юй. Юань дао («Истоки пути») // Письменные памятники Востока. – М., 1972.
6. Сюй Кэ. Лунь Хань Юй юй фосэн цзяован // Хань Юй яньцзю луньвэньцз. – Гуанчжоу, 1988.
7. Hartman C. Han Yü and the T'ang Search for Unity. Princeton, 1986.

© А.В. Чебунин

БУДДИЙСКИЕ СУТРЫ ОБ ОТНОШЕНИИ К ЖЕНЩИНАМ

Вопрос об отношении буддизма к женщинам и их возможности достижения полного просветления в этой жизни с самого начала решался неоднозначно и обуславливал множество теоретических и практических разногласий.

В период появления буддийского учения положение женщин в патриархальной Индии по сравнению с мужчинами было значительно принижено.¹⁰⁵ Брахманизм не только не допускал женщин к практике религиозного культа, но и всячески подчеркивал их несамодостаточность: «Женщиной – в детском возрасте, молодой или даже пожилой – никакое дело не должно исполняться по своей воле, даже в [собственном] доме. В детстве ей полагается быть под властью отца, в молодости – мужа, по смерти мужа – [под властью] сыновей: пусть женщина [никогда] не пользуется самостоятельностью»¹⁰⁶. Поэтому появление женской

¹⁰⁵ См.: Dewaraja L.S. The position of Women in Buddhism. С. 7-8.

¹⁰⁶ Законы Ману / Перевод С. Д. Эльмановича, М.: Наука, 1992. (V, 147, 148).

сангхи и признание за женщинами возможности просветления, пусть даже в следующей жизни, уравнивало их психологический потенциал с мужским и представляло революционное изменение в духовном и социальном отношении к женщинам.

В то же время как в социальной жизни, так и в религиозных верованиях Древней Индии женщина имела более низкий космологический статус, чем мужчина. Для достижения аксиологического идеала брахманизма она должна была по законам кармы переродиться мужчиной, и только после этого имела право принимать участие в религиозной практике. Подобное понимание космологического и вытекающего из этого социального статуса женщины весьма прочно укоренилось в менталитете индийцев и в определенной мере проникло и в буддийское учение. Подобное проникновение брахманского отношения можно проследить в сутре «Юй-е нью цзин» (玉耶女经), где в отношении женщины сказано, что «Во-первых, в молодости ее контролируют родители. Во-вторых, после замужества ее контролирует муж. В-третьих, в старости ее контролирует сын»¹⁰⁷. Это полностью повторяет позицию брахманизма. Сам Шакьямуни лишь под давлением Ананды разрешил основать женскую сангху, во главе которой стала Праджапати, его тетка, заменившая ему мать. Но как следствие более низкого космологического статуса женщин, требования, предъявлявшиеся к ним при вступлении в сангху, были более жесткими. Эти требования, известные как «Восемь правил почитания» (Бацзинцзе, 八敬戒), состоят в следующем:

1. Монахиня, даже если она провела в монашестве сто лет, должна оказывать знаки уважения монаху, даже если он только что принял посвящение.
2. Монахини не должны проводить «летнее отрешение» сезона дождей в месте, в котором нет монахов.
3. Каждые две недели монахини должны посещать общину монахов для проведения церемонии упосатхи (общего собрания монахов) и получения инструкций и поучений от монахов.
4. После окончания «летнего отрешения» сезона дождей монахини должны участвовать в специальном собрании обеих общин для обсуждения поведения монахов и монахинь.
5. Монахиня, совершившая нарушение разряда сангхадисеса (тяжёлых проступков), должна подвергнуться наказанию в течение двух недель в обеих общинах – мужской и женской. Для монаха срок наказания составлял шесть дней и проходил только в мужской общине.
6. До посвящения в монахини кандидатка должна пройти двухлетний испытательный срок, и затем посвящение должно быть проведено в обеих сангхах – мужской и женской. Для монахов подобный испы-

¹⁰⁷ 玉耶女经 p0864a04-06 // 大正新修大藏经 № 0142 (Юй-е нью цзин).

тательный срок не предусматривался, и посвящение проводилось только в мужской сангхе.

7. Монахиня не должна оскорблять или порицать монаха никаким образом, даже косвенно.

8 Монах может поучать монахиню, но монахиня никогда не должна поучать монаха или давать ему какие-либо советы¹⁰⁸.

Также и к монахиням предъявлялись гораздо более жесткие требования, чем к монахам. Если монахи должны были придерживаться 250 правил-регламентаций (эрбайуши цзе, 二百五十戒), то монахини должны были придерживаться первоначально 341 правила, к которым затем было добавлено еще 7 правил, и которые часто округляют в названии до 500 (убай цзе, 五百戒).

В результате, в раннем буддизме сложилось двойственное отношение к женщинам и их возможности полного просветления в этой жизни. С одной стороны, женщины, образовав женскую сангху, естественным образом входили в число «продвинутых» адептов, стремящихся достичь полного просветления в настоящей жизни. Но, несмотря на то, что многие монахини смогли достичь определенных успехов на пути совершенствования и заслужили похвалу Будды,¹⁰⁹ они, как правило, после смерти, соответственно источникам, попадали на небеса. По крайней мере, в источниках раннего буддизма нам неизвестно упоминание женщин-архатов. Вероятнее всего, признание за женщинами права образование сангхи было компромиссным решением Шакьямуни, и, соответственно, возможность их полного просветления и достижения ступени архата имело не практическое, а теоретическое основание.

С другой стороны, женская форма по сравнению с мужской рассматривалась как более низкое космологическое существование, что генетически восходило к традиционным верованиям Древней Индии. Более того, женщины представляли собой явное искушение и источник греха для мужчин-адептов буддийского учения. В этом аспекте характерным выглядят последние наставления Будды для своего любимого ученика Ананды, изложенные в *«Махапаринирвана сутре»*, описывающей последние дни Будды: «Тогда почтенный Ананда обратился к Благословенному: "Господин! Как нам следует вести себя с женщинами?" – "Не смотрите на них, Ананда!" – "Но если мы видим их, как поступать?" – "Не разговаривайте, Ананда!" – "Но если они начнут разговоры?" – "Тогда, Ананда, пребывайте во внимательности"»¹¹⁰. Соответственно этому подходу, женщина должна была совершенствовать добро-

¹⁰⁸ Гунский А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона); также см.: Kabilsingh C. Women in Buddhism (Questions and answers). С. 23-24.

¹⁰⁹ См.: Kabilsingh C. Women in Buddhism (Questions and answers). С. 32-33.

¹¹⁰ Сутра великого освобождения (Махапариниббана сутта), 5, 23.

детель, чтобы переродиться мужчиной, и только затем постичь полное и окончательное просветление. Как представляется, поскольку основными авторами буддийских текстов были мужчины, то, соответственно, подобная мужская логика доминировала в буддийском учении.

В буддизме Махаяны, доминирующем в Китае, два подхода к женскому вопросу сохранили свою актуальность и получили дальнейшее обоснование. С одной стороны, женщины приравнивались к мужчинам в возможности обрести полное и окончательное просветление в настоящей жизни. Встречаются и упоминания о женщинах-архатах.¹¹¹ И как наиболее яркий пример признания равного духовного статуса женщин и мужчин можно привести китайскую феминизацию бодхисаттвы Авалоки-тешвары, превратившегося в Китае в бодхисаттву-женщину Гуаньшине, или сокращенно Гуаньинь (Внимающая Звукам Мира, Гуаньшинь, 观音). В «Вималакирти нирдеша сутре» говорится об относительности мужского и женского образа для просветленного сознания, когда небесная богиня преобразовала Шарипутру в женщину, а сама преобразовалась в мужчину.¹¹² Более того, данный подход был использован и в политической жизни Китая, когда первая китайская императрица У Цзэ-тянь (武则天, годы жизни 624-705 гг.) была провозглашена воплощением Будды Майтреи.¹¹³

Но все же, подобное духовное равенство и физическая относительность в большей степени характеризовали теоретический аспект буддийского учения, направленного на ликвидацию дуалистического подхода к миру и провозглашавшего единство всего сущего.

Но более характерным как для буддизма в целом, так и для китайского буддизма в частности, в силу абсолютного доминирования мужчин, было в определенной степени уничижительное отношение к женщинам. Сохранился более жесткий регламент жизни в сангхе монахинь по сравнению с монахами, что и характеризует преобладание данного подхода в практической плоскости буддийского учения. В большинстве случаев женское существование считалось более низким в космологической иерархии, и для достижения полного и окончательного просветления им было необходимо переродиться мужчинами, что естественным образом отодвигало женщин на второй уровень. В некоторых весьма авторитетных текстах Махаяны подобный уничижительный подход к женщинам проходит весьма откровенно. Так, в «Йогачара-бхуми шастре» (Юйцзя шида лунь, 瑜伽师地论) говорится: «Не может женщина достичь *высшее*

¹¹¹ См.: 贫人夫妇叠施得现报品第二十五 // 贤愚经卷第五 p0383a-b // 大正新修大藏经 № 0202 (13 цз.) (Сутра о мудрости и глупости).

¹¹² См.: 维摩诘经卷下 p0528-9 // 大正新修大藏经 № 0474 (2 цз.) (Вималакирти нирдеша сутра).

¹¹³ См.: Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. С. 28.

и совершенное просветление (ушан чжэндэн пути, 无上正等菩提). По какой причине? Потому что все бодхисаттвы в прошлом бесчисленное количество кальп оставляли женское тело и спокойно сидели в чудесном просветлении уже не женщинами. У всех существ женского рода природа обладает большой омраченностью и большой хитростью (злой мудростью, эхуэй, 惡慧). Поэтому не может тело, от природы обладающее большой омраченностью и большой хитростью, достичь высшее и совершенное просветление».¹¹⁴

В «Маха праджня-парамита шастре» также красной нитью проходит «мужской подход»: «Из всех болезней живых существ болезнь женщиной самая тяжелая».¹¹⁵ И также весьма уничижительно рассматривается психология женщин: «Сознание женщин не различает благородное или подлое, а подчиняется только своим страстям».¹¹⁶ В результате чего приводится однозначный и категоричный вывод: «Сознание женщин не может постичь истинной реальности».¹¹⁷

И даже на религиозном уровне буддийского учения наблюдалось доминирование «мужского подхода». Самое популярное направление религиозного китайского буддизма школа «Чистой земли» провозглашало, что после добродетельной жизни и молитв в честь Будды Амитабхи женщина перерождается на земле этого Будды, так называемой *Чистой земле Западного края безграничной радости* (Сифан цзилэ цзинту, 西方极乐净土), уже не в женском образе. Таков был 35-ый из 48-ми обетов монаха Дхармакары (Фацзан бицю, 法藏比丘), будущего Будды Амитабхи.¹¹⁸

Таким образом, китайский буддизм в отношении женского вопроса продолжил основные тенденции раннего буддизма. В теоретическом аспекте за женщинами признавалась возможность просветления в настоящей жизни, но на практике они были отодвинуты на второй уровень социальной базы, осуществляющий лишь накопление заслуг, с целью получения более выгодного для полного просветления перерождения в следующей жизни.

¹¹⁴ 瑜伽师地论卷第三十八 p0500a // 大正新修大藏经 № 1579 (100 цз.) (Йогачара-бхуми шастра).

¹¹⁵ 大智度论卷第十四 p0166a // 大正新修大藏经 № 1509 (100 цз.) (Нагарджуна. Маха праджня-парамита шастра).

¹¹⁶ Там же, p0166b.

¹¹⁷ Там же, p0166a.

¹¹⁸ См.: 佛说无量寿经卷上 p0268c // 大正新修大藏经 № 0360 (2 цз.) (Сутра созерцания Будды Амитауса).

Литература

1. Гунский А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона) [Электронный ресурс] / А.Ю. Гунский. Режим доступа: <http://www.ssu.samara.ru/~buddhist/papers/gunsky.html>.
2. Законы Ману / Перевод С. Д. Эльмановича. – М.: Наука, 1992.
3. Сутра великого освобождения (Махапариниббана сутра. Дигха Никая, 16) // Буддийские тексты из палийского канона.
4. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь // Янгутов Л.Е. – Улан-Удэ: Изд. БГУ, 1998. С. 160.
5. 大智度论 / 龙树菩萨着, 鸠摩罗什译 // 大正新修大藏经 № 1509 (100 цз.). (Нагарджуна. Маха праджня-парамита шастра).
6. 佛说无量寿经 / 康僧铠译 // 大正新修大藏经 № 0360 (2 цз.). (Большая Сукхавати-в्यूха сутра. Сутра Амитаса).
7. 贤愚经 / 慧觉等译 // 大正新修大藏经 № 0202 (13 цз.). (Сутра о мудрости и глупости).
8. 维摩诘经 (佛说维摩诘经) / 支谦译 // 大正新修大藏经 № 0474 (2 цз.). Также см.: 维摩诘所说经 № 0475 (3 цз.) / 鸠摩罗什译. (Ви-малакирти нирдеша сутра).
9. 瑜伽师地论 / 玄奘译 // 大正新修大藏经 № 1579 (100 цз.). (Йога-чара-бхуми шастра).
10. 玉耶女经 / 失译人名 // 大正新修大藏经 № 0142 (1 цз.). (Юй-е нью цзин).
11. Dewaraja L.S. The position of Women in Buddhism [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.buddhanet.net/pdf_file/women-buddhism6.pdf.
12. Kabilsingh C. Women in Buddhism (Questions and answers) [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.buddhanet.net/pdf_file/qanda-women.pdf.

© И.С. Урбанасва

СМЫСЛ БУДДИЙСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ ТИБЕТСКОЙ И МОНГОЛЬСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

То, что буддийская составляющая традиционной тибетской и монгольской историографии является ее важнейшим компонентом, определяющим особенности исторического мышления авторов текстов, написанных в русле данной традиции, является бесспорным фактом. Однако что касается оценки этой составляющей с точки зрения научного источниковедения и критического отношения к историческим трудам, авторами которых являлись люди, имеющие буддийское мировоззрение, то она, как показывает наше знакомство с некоторыми новейшими публикациями в области тибетологии и буддологии, является неоднозначной. В последнее время в мировом востоковедении становится заметной тенденция социального эмпиризма. Для него характерно критическое

отношение к фундаментальным историографическим трудам буддийских ученых Тибета, Монголии, Бурятии и ко всей исторической и философско-культурологической традиции самопонимания и самоописания, которую представляет интеллектуальная элита данного региона. Собственная историографическая традиция тибетцев, бурят, монголов, поскольку она базируется на буддийской философии и буддийском историческом сознании, является, на взгляд сторонников социального эмпиризма, «субъективной», а потому — искажает историческую реальность. Этот подход активно развивает, например, влиятельная швейцарская исследовательница К. Колльмар-Пауленц, написавшая «Малую историю Тибета» [Kollmar-Paulenz 2006]. Она призывает к описанию «реальной» истории Тибета и Монголии без влияния историографических представлений самих тибетских и монгольских авторов, чьи исторические воззрения объявляются в известном смысле «мифом» или «частной точкой зрения».

Идя вразрез с этим мнением, наш собственный подход к изучению тибето-монгольского мира и к оценке историографических трудов тибетских, монгольских и бурятских авторов прошлого базируется на убежденности в том, что научное востоковедение не должно пренебрегать субъективной составляющей тибетской и монгольской историографии. Иначе невозможно адекватно понять основы и характерные черты тибето-монгольской цивилизации и оценить потенциал этой цивилизации, отнюдь не утративший актуальности в эпоху глобальных процессов современности. В этом своем отношении к историографической традиции Монголии и Тибета мы имеем предшественников в лице авторитетных отечественных востоковедов, бурятских исследователей. Они еще в советский период хорошо понимали, что исторические сочинения тибетских и монгольских авторов, в которых история Монголии и Тибета изображается в преемственной связи с историей Индии, в частности, летопись «Алтан тобчи» Мэргэн Гэгэна, является «не плодом сочинительства историков Тибета и Монголии» [Балданжапов 1970, 29]. Это обоснованная историографическая традиция, с которой современные историки должны считаться.

«Алтан тобчи» Мэргэн Гэгэна и исследование П.Б. Балданжапова отражают некоторые характерные моменты, очень важные для этого субъективного тибето-монгольского способа понимания и описания истории Тибета и Монголии. Какие? Прежде всего, следует обратить внимание на то, что в данной историографической традиции не имеют решающего значения элементы личной субъективной точки зрения автора, в данном случае, Мэргэна Гэгэна. Она является репрезентативной с точки зрения коллективной субъективности тибето-монгольского буддийского мира — *субъективности осознания цивилизационного единства прошлого Индии, Тибета и Монголии*. Такого рода историографическая

позиция, когда история Монголии и Тибета описывается как продолжение истории буддизма в Индии, не является, на наш взгляд, искажением «реальной» истории, ибо сама «реальная» история – это всегда некий умозрительный конструкт, основанный на базе исторических фактов. Тем более что любой исторический факт «нагружен» интерпретирующими смыслами, и это уже – историческая фактология, а не некий объективный исторический факт. Фактология немислима без концептуализации исторического процесса. И если для тибетских, а также монгольских историков история тибето-монгольского мира после утверждения буддизма в качестве основы мировоззрения, образа жизни и системы ценностей представляется в преемственной связи с историей буддийской цивилизации Индии, то это – не мифология, а именно историография, причем имеющая универсальное значение для представителей этого мира. Это отнюдь не универсализация частного способа видения исторического процесса, а именно универсальная его презентация с «внутренних» позиций. Более того, это индо-тибето-монгольская историографическая традиция [Балданжапов, 29], и она имеет не меньшее, если не большее, право на существование и признание ее познавательного статуса в современном мире, чем та традиция описания и объяснения индо-тибето-монгольского мира, которая представлена западными учеными-востоковедами.

Историографические тексты Тибета, Монголии и Бурятии вовсе не являются попыткой универсализации частной точки зрения буддийских авторов, а представляют собой общий для бурятских, монгольских и тибетских ученых способ видения истории Тибета и Монголии и понимания её смысла, ставший естественным для тибето-монгольской историографической традиции с утверждением буддизма как парадигмы центрально-азиатской цивилизации. Буддийский способ понимания реальности вообще и в том числе исторического процесса предполагает иной временной масштаб восприятия исторических событий и, конечно, иной способ их концептуализации, нежели в историографической традиции западного востоковедения. То, что буддийская историография имеет не меньшую познавательную легитимность, чем последняя, западные востоковеды пока не в состоянии признать. Выдающимся исключением из ряда западных работ по истории Тибета и Монголии явилась книга Т. Лэрда «История Тибета. Беседы с Далай Ламой», которая написана им на основе многолетних исследований, а также бесед, проведенных им с Его Святейшеством Далай Ламой об истории Тибета [Лэрд 2010]. Не будучи буддистом и даже верующим человеком, Т. Лэрд сумел принять, что наряду с историей Тибета, которую пишут обычные люди, например, тибетский цепон В.Д. Шакабпа, автор книги «Тибет: политическая история» [Шакабпа 2003], или типичный представитель Запада К. Колльмар Пауленц, – имеет право на существование также необычная ее история.

Она такова, какой ее видит и понимает человек необычный – Его Святейшество Далай Лама XIV.

В необычной истории Тибета придается принципиальное значение в формировании истории Тибета духовным идеалам, берущим начало в Индии и переданным через Падмасамбхаву, Шантаракшиту, Атишу в Тибет. Здесь они утвердились в качестве основ тибетской цивилизации благодаря деятельности тибетских царей-дхармарадж, а также огромному духовному вкладу Далай Ламы I и Дже Цонкапы. «Многие аспекты Тибета, каким он был до китайского вторжения 1950 г., начали складываться с жизнью и смертью Цонкапы и Далай Ламы I» [Лэрд, 185]. Другим важным обстоятельством необычной истории Тибета, как она видится Далай-ламе, является то, что в ней важную направляющую роль играли высшие существа. Это бодхисаттва Манджушири, воплощением которого был Цонкапа, и бодхисаттва Авалокитешвара (тиб. Ченрезиг), воплощением которого является Далай Лама. Далее, там, где обычный ум видит лишь политические факторы и одностороннюю детерминацию будущего со стороны прошлого, Далай Лама видит множество влияющих факторов, в том числе тонких, кармических связей, соединяющих прошлое, настоящее и будущее. «Когда мы говорим о карме или будущем, - ответил Далай Лама [на вопрос Т. Лэрда, отражает ли генеральный план Ченрезига также карму и поступки будущих тибетцев], – мы подразумеваем, что существуют тысячи разного рода возможностей того, что это *могло* быть, так как все эти возникающие возможности являются взаимозависимыми. События на Тибете, видите ли, часто связаны с Америкой или даже с предполагаемой жизнью на других планетах. Сейчас, например, я чувствую приближение новых тибетских поколений или будущих тибетцев. Некоторые из них могут прийти издалека. А их деятельность на этой планете или в этой галактике в будущем также оказывает влияние на настоящее и прошлое» [Лэрд, 206].

Итак, история буддийского Востока может быть воспринята и описана с «внешних» и «внутренних» позиций, а также в «обычной» и «необычной» перспективе видения. «Необычная история» Тибета или Монголии, конечно, едва ли приемлема для абсолютного большинства людей иной, нежели буддийская, духовной формации. Но что касается исторических работ, выполненных с «внутренних» позиций, то они, на наш взгляд, должны признаваться в научном востоковедении равноправными с работами, авторы которых стоят на «внешних» позициях. «Алтан тобчи» Мэргэн Гэгэна и другие труды монгольских и тибетских историков важны не только в качестве источников научной историографии. Они сами по себе, как историографические труды, содержащие определенную философию истории и универсальный для буддийского Востока способ концептуализации реальности, имеют большую познавательную ценность для тех, кто исследует индо-тибето-монгольскую буддийскую

цивилизацию. Очень важно в связи с этим звучит замечание П.Б. Балданжапова, что «Алтан-тобчи» – это не просто компиляция индийских и тибетских сочинений, а результат критического анализа индийских и китайских источников [Балданжапов, 37].

Буддийская философия истории, характерная для тибетских и монгольских исторических трудов, благодаря универсальности тех духовных связей, на основе которых тибетцы и монголы осознавали свое цивилизационное единство с Индией, дала им возможность преодолеть в международных отношениях разрушительные тенденции национализма. И хотя в «Алтан тобчи» проявляются элементы монгольского национализма, как обращает на это внимание П.Б. Балданжапов [Балданжапов, 63], он не имеет агрессивной направленности против Другого. Этим Другим для монголов XVII-XVIII вв., как и для их предков на протяжении многих веков, был их великий сосед – Китай.

Вообще логика и этико-правовые традиции международных отношений в Азии, действовавшие на протяжении многих веков, принципиально отличаются от тех, что установились на Западе. Этому мы касались в работе «Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории» [Урбанаева 1994]. Во многом особенности дипломатических отношений тибетских и монгольских кочевников друг с другом и с их общим Другим – Китаем были обусловлены принципами буддийской философии. Последние стали развитием «учения древнеазиатских мыслителей о 'пяти первоэлементах'» [Балданжапов, 78]. Мэргэн Гэгэн в «Алтан тобчи» уделяет этим аспектам тибето-монгольской философии истории и историографии особое внимание, когда объясняет смысл формулы «четыре противоположности, пять цветов» (*dörben qari tabun öngge*) [Балданжапов, 78] как универсального ключа к пониманию строения мира и человеческого общества, и с её помощью дает осмысление эволюции человеческого общества.

Отношения Тибета и Монголии между собой, а также их отношения с Китаем, называвшиеся по-тибетски «чой-йон», строились по традиции, возникшей со времен Сакья Пандиты, когда впервые между монголами и тибетцами были установлены отношения «духовный наставник – светский покровитель» и начали формироваться черты единой тибето-монгольской цивилизации. Истоки этого принципа международных отношений являются буддийскими, и они возникли в Древней Индии в форме «монах – милостынедатель», «сангха – община мирян». Таким образом, дипломатические отношения Тибета и Монголии между собой, а также с Китаем строились как отношения в первую очередь духовные. Т.Лэрд совершенно справедливо сомневается в том, что «уникальные духовные и политические отношения, установившиеся между тибетским ламой и монгольским царевичем, можно перевести на термины западных концепций» [Лэрд, 156]. Когда впоследствии Тибет согла-

сился на установление с маньчжурскими ханами отношений по этой же формуле «чой – йон», то тем самым Тибет дал согласие на духовное единение с Китаем. Именно духовное, а не политическое. Но извечный Другой центрально-азиатских кочевников, Китай, интерпретировал установившиеся отношения по-своему – в соответствии с доктриной Среднего государства. Отсюда – взаимное непонимание, которое после оккупации Тибета в 1950 г. войсками армии КНР приняло форму «тибетского вопроса» и превратилось в затяжной конфликт, который в настоящее время, после серии самосожжений, совершенных тибетскими монахами в знак протеста против невыносимой китайской политики по отношению к тибетскому народу, находится в стадии чрезвычайного обострения.

Статус Тибета как духовного покровителя Монголии, а также монгольских народов, вошедших в состав России, осознавался в XVIII – нач. XX вв. также высшим руководством России, вынужденным считаться с особым значением Далай Ламы для населения своих буддийских окраин. Министр иностранных дел А.П. Извольский в письме к российскому посланнику в Пекине отмечал «религиозную зависимость её [России] подданных буддистов от главы тибетского государства» [Кулешов 1992, 101]. Но дело было не только и не столько в религиозной зависимости бурят от Тибета. Это было нечто большее – цивилизационное единство. По свидетельству первых российских монголоведов, науки в западном смысле для бурят «еще не входят в число потребностей жизни», зато их истории и предания «закключают в себе происшествия на берегах Ганга или в Тибете» [Ковалевский 1829, 212]. Это говорит о том, что память об истории индо-тибето-монгольского буддийского мира была для бурят в начале XIX века жизненно важна. Русские интеллектуалы вроде Н.Н. Козьмина, называвшие бурятские, монгольские и тибетские монастыри «Гейдельбергами Центральной Азии», понимая, что все это «далеко от европейских путей науки и философской мысли» [Козьмин 1923, 77], уважали этот непохожий на европейский путь развития и активно исследовали эту цивилизацию.

Нет ничего странного в том, что бурятские идеологи прошлого были убеждены в способности буддизма стать интегрирующим фактором бурятской идентичности и цивилизационной самобытности. Ведь буддизм – это не просто религия, институционально оформленная в виде буддийской церкви, но нечто принципиально большее, чем религия. Это универсальное мировоззрение и форма культуры, а также образ жизни и транснациональная идеология. Значение этой, цивилизационной, стороны буддизма в особенности подчеркивали идеологи бурятского, монгольского и калмыцкого «обновленчества». Надо сказать, что в этом же направлении – обоснования роли буддизма как цивилизационного фак-

тора, объединяющего историю Тибета, Монголии и России, – развивалось и историческое сознание тибетцев и монголов.

То, что в тибетской и монгольской историографической традиции история Тибета и Монголии описывается как история единой буддийской цивилизации, истоки которой находятся в древней Индии, отнюдь не является лишь произвольной субъективной буддийской реконструкцией, вопреки утверждениям некоторых западных авторов. Осознание того, что «субъективность» тибето-монгольских историографических текстов и общественного сознания тибето-монгольского мира имеет особый смысл, служит одним из необходимых условий правильного понимания «тибетского вопроса» в его истоках и сущности, а также его связи с национальным вопросом бурят и с вопросом о путях развития Монголии.

Релятивистские историографические взгляды, тесно связанные с методологией социального эмпиризма, которой придерживается та же Колльмар-Пауленц, тесно смыкаются применительно к изучению истории Тибета и Монголии с тибетологической традицией КНР, которая стала активно развиваться начиная с 80-х гг. XX в., и доказывать *цивилизационное* единство Тибета и Китая с древнейших времен. В КНР – при сотрудничестве китайских ученых с некоторыми западными исследователями – бурно развиваются так называемые сино-тибетские буддологические исследования, которые призваны обосновать, что тибетский буддизм с самого своего возникновения развивался в теснейшей взаимосвязи с китайским буддизмом, и что вне этих связей невозможно описать его историю [Гелек 2002; Raymond E. Robertson 2007 и др.]. С точки зрения К. Колльмар-Пауленц, Р. Робертсона, Гелека и других ученых «сино-тибетской буддологии», исторические концепции и описания буддийской цивилизации Центральной Азии, созданные тибетскими, монгольскими, бурятскими, российскими учеными, а также индо-тибетские исследования классической буддологии являются лишь одной из «равноправных точек зрения на историю». Непосредственным результатом подобной релятивизации истории центрально-азиатской цивилизации служит оправдание китаецентристской интерпретации исторического процесса и обоснование непосредственного единства Тибета и Китая, а также притязаний Китая на «утраченные теорритории», включающие все территории, входившие в состав Великой монгольской империи, в том числе все земли, населенные в прошлом бурятами.

Релятивизация истории буддийской цивилизации, традиции и базовые ценности которой, с одной стороны, объединяют Индию, Тибет, Монголию и некоторые регионы России, а с другой стороны, отличают эту цивилизацию от других цивилизаций, в частности, от православно-русской и ханьско-китайской, ведет не просто к фальсификации истории. Она включает в себе ту опасность, что способствует уничтожению в

глобализационных и модернизационных процессах этой самобытной цивилизации, чьи ценности и ресурсы имеют универсальное значение.

Литература

1. Балданжапов П.Б. Altan Tobči. Монгольская летопись XVIII в. – Улан-Удэ, 1970. С. 415.
2. Ковалевский О.М. О забайкальских бурятах // Казанский вестник. – Ч. 27. Кн. IX-X. 1829. С. 152-215.
3. Козьмин Н.Н. Туземная интеллигенция Сибири //Сибирская живая старина. Этнографический сборник. – I. – Иркутск, 1923. С. 72-89.
4. Кузьмин С.Л. Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. – СПб.: издание А. Терентьева, 2010. С. 544, илл.
5. Кулешов Н.С. Россия и Тибет в начале XX в. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1992. С. 272.
6. Лэрд Т. История Тибета. Беседы с Далай Ламой /пер. с англ. В.Г. Яковлева. – М.: АСТ: Астрель, 2010. С. 607.
7. Позднеев А.М. Монгольская хрестоматия. – СПб., 1887.
8. Урбанаева И.С. Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1994. С. 288.
9. Шакабпа, Цепон В.Д. Тибет: Политическая история. – СПб.: Нартанг, 2003. С. 428.
10. Gelek. Collected works on Tibetology and Antropology – Beijing: China Tibetology publishing house, 2002.
11. Kollmar-Paulenz K. Kleine Geshichte Tibets. München, 2006- 216 S.
12. Raymond E.Robertson. A study of the Dharmadharmathavibhanga (Volume one): The root text and its scriptural source (the Avikalpapravesadharani), with excerpts from Kamalasila's Avikalpapravesadharanitika. Monograph series in Sino-Tibetan Buddhist studies – Beijing // China Tibetology publishing house., 2007, 567 p.

© А.М. Донец

БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ И ТИБЕТОЯЗЫЧНАЯ БУДДИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

В настоящее время наблюдается тенденция к возрождению, развитию и трансформации в соответствии с требованиями современности тех культурных традиций, которые сложились еще в стародавние времена и положительно зарекомендовали себя в цивилизационном процессе, тенденция к овладению духовным наследием прошлого и интенсивному взаимообогащению различных культур. В данном контексте особую ценность приобретают бережно хранящиеся у нас тибетоязычные и мон-

голаязычные тексты – плод многовекового духовного творчества народов древней Индии и Центральной Азии.

Большая часть этих текстов относится к литературе буддизма, который уже давно вошел в жизнь народов разных стран, став неотъемлемым элементом их культуры, а сейчас активно распространяется за пределы сферы своего традиционного влияния и оценивается многими западными интеллектуалами как фактор, способный хорошо послужить делу возрождения духовности в эту эпоху кризисов, делу установления мира и согласия, стабилизации. В связи с этим возрастает актуальность задачи всестороннего изучения имеющейся у нас буддийской литературы, творческого освоения и введения в «культурный оборот» ее содержания, адекватного осмысления в рамках современной ментальности специфических особенностей духовной традиции, нашедшей в ней свое отражение.

В рамках решения этой задачи нами было проведено изучение 270 тибетоязычных буддийских текстов объемом от нескольких листов ксилографов небольшого формата до 450 листов ксилографов большого формата. Критериями при отборе данного комплекса текстов послужили их известная доступность, распространенность и популярность среди буддистов Центральной Азии.

Из этих текстов 170 входят в тибетский буддийский Канон – Ганжур и полагаются проповедью Будды Шакьямуни. Авторами 20 работ являются 10 знаменитых индийских философов-буддистов, а именно: Нагарджуна, Буддхапалита, Чандракирти, Шантидева, Васубандху, Майтрея, Атиша и др. 80 произведений различной тематики принадлежат перу 48 центральноазиатских авторов, причем 42 текста 18 авторов относятся к обязательной и дополнительной учебной литературе по 12 предметам, традиционно изучаемым на религиозно-философских факультетах в монастырях Центральной Азии. Тематика этих 80 работ – религиозно-философская и ритуально-практическая. Хронологические рамки – с XIV в. по XX в. Авторами являются преимущественно тибетцы – такие известные ученые, как Цонкапа, Кедруб Чже, Гедун Тендар, Чжамьян Шепа, Чанкья, Туган и многие другие. Имеются также сочинения монголов и бурят (например, Чахар Лобсан Сультама и Агван Нимы). Большинство этих авторов – сторонники философской школы мадхьямики-прасангики и последователи духовной традиции Гелуг.

Буддийская литература имеет своим главным предметом буддийское Учение. Поэтому была поставлена задача выявления и осмысления самой концепции буддийского Учения, которая в ней содержится в значительной степени имплицитно. Проведенное исследование позволило установить следующее.

Буддийское Учение (Дхарма) как таковое представляет собой особое духовное образование, которое Будда Шакьямуни сотворил, на-

делил определенной силой – силой благословения (адхиштхана), придав этой силе специфическую направленность на спасение всех существ по программам, соответствующим особенностям различных категорий лиц и разрядам достигаемых целей. Подобное образование будет существовать вплоть до конца мира. Оно открыто в глубину, сливаясь с планам Абсолютного (Дхармадхату). Именно это полагают конечным условием того, что Учение способно дать постигающим его полное освобождение от круговорота феноменального существования (сансары).

Такое духовное образование не является чем-то единичным и однородным, оно представляет собой целостную совокупность множества различных Учений, тождественных по сущности. Одни Учения конкретного Будды полностью тождественны Учениям иных Будд, другие совпадают с ними только частично, третьи являются его оригинальными творениями. Однако поскольку глубинным ядром Учений всех Будд является Абсолютное, то они тождественны по сущности. Это позволяет говорить об Учении Будды вообще.

Понимаемое подобным образом Учение Будды полагается Учением-Драгоценностью (Дхарма-Ратна) – одной из Трех Драгоценностей буддизма (Будда, Учение, Община), – наивысшим и подлинным Прибежищем. В этом своем качестве оно открыто сфере живых существ, благодаря чему они могут прибегать к Учению-Драгоценности, вступая с ним в контакт и подвергаясь благотельному воздействию его спасительной силы. При этом целостное Учение-Прибежище может восприниматься индивидами, наделенными тонкой чувствительностью, как некое свето-поле, обладающее специфическим качеством. Контакт осуществляется посредством двустороннего процесса: свето-поле входит в индивида, а тот – в него. Данное качество целостного Учения сохраняется в виде фона при вступлении в контакт с отдельными Учениями, каждое из которых имеет свои собственные характеристики свето-поля и обладает присущим только ему специфическим воздействием на физическую, эмоциональную, интеллектуальную, духовную и внешнюю составляющие реципиента. Признаками установления контакта служат изменение валентности элементов поведенческого пространства, интенсивное проявление феномена резонансной синхронности внутреннего и внешнего, восприятие некоторых явлений в качестве знаков – указателей верности или ошибочности избираемых путей деятельности и т.д.

Контакт Учения с индивидом является двусторонним, между ними устанавливается прямая и обратная связь, активное взаимодействие. При этом Учение в соответствии со своей программой определяет и структурирует путь, которым должен следовать контактирующий, по возможности устраняет помехи и способствует продвижению по нему. Но идти по указываемому таким образом пути должен сам желающий спасения, его позиция не пассивна, а активна и подчас требует проявле-

ния большой инициативы. Итак, на пути совершенствования Учение и его реализатор выступают полноправными партнерами. Реализуемое подобным образом Учение, пребывающее в индивиде, выделяется в качестве особого вида и называется Учением Постижения (Адхигама-Дхарма).

Разнообразие программ отдельных Учений обуславливает наличие разных путей совершенствования, которые, однако, находятся в рамках единого магистрального русла, конституируемого целью – обретением освобождения и всеведения Будды. Позиция активной веры обеспечивает чистоту контакта и непрерывность его поддержания, а также правильность избираемого пути и наибольшую эффективность реализации продвижения к намеченной цели. Без веры невозможно установление контакта, а без соответствующей программе активности будет отсутствовать непрерывность его сохранения. Поэтому ослабление хотя бы одного из этих факторов имеет своим результатом прекращение реализации подлинного Учения Постижения, следование ложному и блуждание по окольным путям.

Описанный контакт с Учением является непосредственным и опирается на веру, прибежание, соответствующую деятельность. Однако кроме него есть и контакт опосредованный, когда Учение выступает в форме «проповеди» – обычной или специфической. Термин «проповедь» употребляется здесь в значении средства, благодаря применению которого происходит активизация и проявление силы Учения. При специфической «проповеди» в качестве таких средств может выступать, например, некая конкретная еда или запах определенных деревьев, контакт с которыми автоматически вызывает переход реализатора на более высокий уровень в совершенствовании. Установление контакта и его поддержание здесь не требуют от индивида позиции активной веры.

При обычной «проповеди» Учение предстает в форме высказываний, поучений и наставлений, произносимых самим Буддой либо кем-то другим благодаря действию его благословения или волшебной силы. Непосредственное восприятие поучений от этих лиц тоже может вызвать переход слушателей на более высокий уровень даже при относительно пассивной позиции. Этот эффект значительно снижается при передаче наставлений через каких-либо иных лиц, письменной фиксации и переводе на другой язык, требуя от воспринимающего более активной позиции, которая, в частности, реализуется в обдумывании содержания поучений, созерцании понятого при размышлении, приведении своего поведения в соответствие с проповеданным и проч. Подобное Учение называется Учением Проповеди (Агама-Дхарма). Оно связано со словом и смыслом таким образом, что проявление силы его благословения происходит при контакте со словом даже без понимания смысла или при размышлении над смыслом с использованием слов другого языка.

Из сказанного следует, что с религиозно-мистической точки зрения Учение не тождественно неким идеям или высказываниям. Это положение имеет принципиальное значение. Поскольку связь буддийского Учения с проповеданными Буддой и его последователями идеями, методами и проч. является в известной мере условной, то она может быть разорвана. В силу этого перечисленные элементы могут быть «выведены» из сферы буддийской религии и включены в качестве составляющих компонентов в поле какого-либо другой религии, философской системы или конкретной культуры. Это подтверждается, например, тем, что бон в Тибете многое позаимствовал из буддизма, не превратившись в буддийскую систему. На эту же идею опирается новая инициатива Далай Ламы XIV, который выдвинул проект этики третьего тысячелетия. В своем проекте он вычленил из буддизма и представляет в виде отдельной внерелигиозной системы духовного развития базовую махаянскую методику постижения взаимозависимости всех существ, реализации любви и сострадания как фундаментальных установок сознания, совершенствования терпимости, нравственности и др.

Научное исследование буддийских текстов – в силу характерной для него объективности, дистанцирования от изучаемого (низкого уровня субъективной вовлеченности в него) – создает тенденцию к «дезактивации» их религиозной валентности, включенности в буддизм, то есть отделяет от Учения как мистического фактора с его программами и прочим. Это позволяет рассматривать результаты такого исследования как религиозно нейтральные элементы культуры и включать их в любые системы и духовные структуры. Кроме того, научное исследование может оказаться полезным и для самих буддистов, проясняя в Учении многие моменты, которые обычно ускользают от их внимания вследствие религиозной вовлеченности, ориентации на достижение практических результатов и проч. Таким образом, с точки зрения эксплицируемой здесь концепции Учения научное исследование буддийских текстов может представлять значительную ценность как в религиозном, так и в чисто культурном плане. Этот аспект подхода к исследованию текстов, очевидно, тоже следует учитывать в настоящее время.

Ядром буддийской литературы являются тексты, которые признаются содержащими Слово Будды, изреченное непосредственно им самим или другими по его благословию, то есть Учение в форме обычной «проповеди», зафиксированной в письменном виде. Эти тексты традиционно подразделяются на Сутры, Дхарани, Пратьянгиры, Тантры и проч. Каждый из них на мистическом уровне обычно представляет одно Учение, или раздел Учения, с соответствующей ему программой, определяющей направленность и интенсивность действия силы благословения. Считается, что многие из этих текстов – Учений имеют также персонифицированные воплощения в виде «видий» (тиб. *rig ma*) – бо-

жеств, сотворенных из мудрости Будды (например, пять богинь «Пань-чаракши»).

К этому ядру примыкают произведения святых, великих знатоков-пандитов и обычных ученых. Являясь по самой своей сути комментариями, они в той или иной форме истолковывают Слово Будды, вследствие чего содержат в известной степени и Учение как таковое, его благодетельную силу. Основной целью литературы подобного рода служит установление содержащихся в Слове религиозно-философских концепций и методов реализации относительного и абсолютного блага – как своего собственного, так и других существ. С точки зрения этих целей данную литературу можно подразделить на религиозно-философскую и ритуально-практическую.

Сам Будда Шакьямуни подразделял проповедуемое им Учение на два вида: вероучение (шасана), предназначенное для обычных, простых людей, и философию (сиддханта), излагаемую для йогов. В соответствии с этим, как отметил еще О.О. Розенберг, в религиозно-философской литературе его последователей можно выделить два пласта: популярной литературы, предназначенной для массовой конфессии, и литературы философской, которой занимаются йогины и философы.

Эту последнюю литературу нередко именуют схоластической, усматривая значительное сходство ее по ряду характеристик с соответствующей западной схоластической литературой христианской традиции. В настоящее время схоластической обычно называют религиозно-философскую литературу определенного рода, относящуюся к разным традициям – христианской, мусульманской и т.д. Основной особенностью такой литературы считается то, что ее создатели исходят из аксиомы признания наличия истины в считающихся авторитетными текстах и возможности ее эксплицирования путем сравнительного анализа, интерпретации, дедуктивного выведения.

Разрабатывая методологические принципы исследования буддизма, О.О. Розенберг полагал необходимым рассматривать философию как органический компонент буддизма и настаивал на том, что описание и анализ буддийских философских доктрин следует производить изнутри, не подгоняя их под европейские схемы. Это, очевидно, должно в известной мере определять наш интерес к буддийской схоластике и базовый подход к ее исследованию.

Буддийская схоластика имеет длинную историю своего существования. Особого же расцвета она достигла в Центральной Азии в процессе интенсивного развития и распространения системы монастырского духовного образования, толчок к которому дал еще Чаба, а затем Цонкапа и его верные последователи. Учебная литература базовых для этой системы монастырских религиозно-философских факультетов (цаннид дацанов), в создании которой принимали активное участие Гедун Тендар,

Чжамьян Шепа, Агван Таши, Чанкья-хутухта, Чахар Лобсан Султим и многие другие корифеи философии, фактически оказалась ядром огромного массива буддийской схоластической литературы Центральной Азии. Без планомерного и систематического изучения этой литературы, которая по праву должна быть признана классикой философской мысли, невозможно на достаточно высоком уровне адекватности понять теорию и практику буддизма, а также многие особенности этнокультурных процессов в Центральной Азии. И связано это прежде всего с тем, что в данной литературе систематически излагаются, объясняются и развиваются на основе оригинальных разработок центральноазиатских ученых идеи большинства разделов буддийского Учения и философских школ периода расцвета Махаяны в Индии.

Специфические характеристики рассматриваемой нами буддийской литературы определяются различными факторами – этнопсихологическими, социокультурными, историческими и др. Однако для того, чтобы оказывать серьезное влияние на формирование этой литературы, подобные факторы, очевидно, в значительной степени должны соответствовать особенностям излагаемого в ней Учения и философской позиции авторов. Поэтому представляется вполне уместным объяснение наличия специфических черт буддийской литературы и с данной точки зрения.

В связи с анализом этой проблемы можно выделить три фундаментальные характеристики буддийского Учения: 1) с точки зрения структуры – органичная целостность; 2) с точки зрения содержания – срединность излагаемых идей и объясняемого пути; 3) с точки зрения функции – ориентация на достижение освобождения. Поскольку большинство авторов исследуемых трактатов были приверженцами философской школы мадхьямики-прасангики, то их позицию, соответствующую данной школе, можно охарактеризовать как динамичное пребывание в срединности.

Все виды Учения и его отдельные разделы полагаются тождественными по сущности. Это означает, что если нечто является конкретным особым Учением, то оно с необходимостью является и Учением вообще, Учением как таковым. Подобная оценка определяет такую характеристику Учения, как целостность: каждое отдельно Учение является в то же время и Учением – целым, а все вместе они образуют нечто единое. Это обуславливает общий подход к изложению Учения, при котором Учение – целое объясняется как одно из отдельных Учений, а объяснение отдельного Учения является объяснением Учения – целого и, в силу единства, объяснением других отдельных Учений. Данный подход к оценке и восприятию Учения усваивается в процессе обучения и определяет большой спектр особенностей буддийской литературы.

Учебная литература религиозно-философских факультетов буддийских монастырей Центральной Азии посвящена рассмотрению пяти основных предметов, которые, как полагают, интегрально представляют значительную часть Учения. Их можно с некоторой долей условности назвать логикой и эпистемологией, сотериологией, философией мадхьямики, космологией и этикой. Комплекс этих предметов образует целое таким образом, что каждый из них в известной мере предполагает другие, опирается на них и частично включает в себя. Подобные особенности данных предметов находят свое отражение и в учебной литературе. Кроме того, целостность Учения проявляется и в том, что учебная литература не является каким-то особым объектом, который может быть вырван из контекста всей буддийской литературы вообще и схоластической в частности, как предшествующей ей по времени создания, так и одновременной и последующей. Ведь в ней представлены итоги предшествующего развития буддийской религиозно-философской мысли, причем, на уровне схоластики периода зрелости, что в значительной степени определяет рамки и направления последующих изысканий.

Изложенное позволяет сделать два вывода, имеющих важное значение и определяющих комплексность в качестве принципа базового подхода к исследованию схоластической литературы:

1. Изучение учебной литературы по отдельным предметам должно производиться в определенной последовательности и предшествовать изучению другой схоластической литературы.

2. Изучение учебной литературы по отдельным предметам должно проводиться параллельно и одновременно с изучением другой схоластической литературы.

Хотя эти положения представляются противоположными и взаимно несовместимыми, однако, как показывает опыт, только их сочетание в диалектическом единстве соответствует реальному положению вещей и обеспечивает успех делу. Фактически это является своеобразным применением традиционного герменевтического круга в качестве фундаментального метода исследования текстов, в соответствии с которым целое понимается через части, а части – благодаря целому. Из сказанного также следует, что невозможно проводить исследование схоластической литературы по жестко составленной программе.

Уяснение содержания большинства произведений тибетоязычной схоластической литературы, как показывает опыт, сопряжено с известными затруднениями. Анализ приводит к заключению, что эти затруднения в значительной степени связаны с особенностями изложения материала, которые наиболее выпукло обнаруживаются в учебной литературе. В результате исследования были выделены следующие особенности подобного рода:

1. Изрядная фрагментарность, неполнота и нелинейность изложения концепций, некоторые странности их структуры, слабое увязывание одних идей и концепций с другими.

2. Наличие противоречий, а подчас и значительной путаницы в изложении.

3. Высокий уровень многозначности и семантической неопределенности, размытости смысловых полей терминов и высказываний.

4. Детальнейшая структурированность содержания текстов.

5. Наличие в той или иной степени особой формы изложения, которую Г.Ц. Цыбиков и Б.Б. Барадин называли критической и диалектической.

Нелинейность, фрагментарность и проч. являются неотъемлемыми характеристиками любого мышления. Однако в философских работах стараются по возможности минимизировать их проявления. В схоластической же литературе мы сталкиваемся с подобными феноменами на каждом шагу. Одной из существенных причин здесь является отмеченное ранее восприятие Учения как целостного образования: при объяснении отдельного Учения – конкретной концепции – в главном фокусе внимания находится Учение как целое, объясняется оно, а концепция занимает периферийное положение и используется лишь в качестве средства для достижения основной цели. Другой причиной служит комментирующий характер всех объяснений. Этот же фактор обуславливает наличие архетипных моделей концепций, которые разработаны авторитетными мыслителями и которые репродуцируются с различной степенью полноты и подвергаются аранжировке в работах последующих авторов. Указанные особенности resultируются в недостаточной, с точки зрения западной ментальности, артикулированности, формализованности и завершенности излагаемых концепций. Однако подобная незавершенность выполняет важную функцию, а именно – удерживает познание в состоянии живого процесса, становящегося, в то время как полное завершение построения концепций и сведение их в единую систему приводит к прекращению указанного процесса, познание делается ставшим, знание – омертвевшим, интерес к нему пропадает. Это тоже в известной мере определяется живой – органичной целостностью Учения, укорененного в безграничном Абсолютном, в силу которой познание конкретных концепций и их систем является неисчерпаемым.

Сказанное позволяет сделать заключение, что основным методом установления структуры и содержания излагаемых концепций и представляемых систем должен стать сравнительный критический анализ соответствующих частей большого массива текстов, на основе которого следует производить выделение отдельных фрагментов и блоков с последующим интегрированием их в целостные концепции и системы. Обнаруживаемые при этом лакуны следует заполнять благодаря экспли-

цированию на базе самого широкого применения методов интерпретирования. Фактически здесь ставятся три задачи: реконструкция концепций, их достраивание до целостного вида и выявление имплицитных концепций.

Западные философы сетуют на высокий уровень семантической неопределенности категорий. Однако в буддийской философии степень этой неопределенности еще больше. И связано это, не в последнюю очередь, с фундаментальной буддийской оценкой сущего как непостоянного, изменчивого, текучего и неуловимого. Размытость границ смысловых полей терминов и высказываний в буддийских текстах, с одной стороны, является отражением данной позиции, а с другой – выполняет функцию формирования у изучающих философию соответствующего восприятия сущего, его чувственного и концептуального познания как чего-то в известной мере условного.

Исследование специфических особенностей логики рассуждений центральноазиатских схоластиков приводит к заключению о необходимости переосмысления понятия дхармы. В тибетоязычных работах дхарма предстает в качестве предмета философски мыслящего ума. Хотя она обычно мыслится как нечто единичное, простое и однородное, но, как показывает анализ, трактуется и как обладающая довольно сложной структурой. В результате эксплицирования была установлена концепция, согласно которой дхарма представляет собой целостное онтогностическое образование. Она имеет два уровня (относительный и абсолютный), на каждом из которых разворачивается в трех основных измерениях (сущности, признака, бытия), принимая разные значения. Отношение дхармы с составляющими ее компонентами и другими дхармами определяется принципом срединности. Восприятие дхармы в конкретной ситуации зависит от того, на каких именно ее уровнях, измерениях и значениях фокусируется ум, интегрирующий выделенные моменты в нечто единое и осмысляющий его как релевантную репрезентацию всей дхармы, единичное и однородное. Дхарма подобна многозначному слову, «прочтение» которого определяется контекстом и само определяет смысл предложения и т.д. Это тоже повышает уровень семантической неопределенности и проявляется в виде высказываний, представляющих противоречивыми. Без учета данной трактовки дхарм практически невозможно достичь адекватного понимания многих утверждений и логики рассуждений схоластиков.

В качестве своеобразного противовеса и нейтрализатора семантической неопределенности выступает детальнейшая структурированность содержания работ. Своим происхождением этот феномен, очевидно, обязан традиционному для буддизма онтологическому анализу, в результате которого, как полагают, устанавливаются конечные элементы существующего, объединяемые потом в подгруппы, группы и т.д. таким

образом, что в итоге получается структурно целостная система, обозначаемая термином «все дхармы». В работах прасангикиков – авторов большинства схоластических произведений и учебников – подобная структурированность может выполнять и специфическую функцию формирования восприятия сущего как состоящего из частей, а значит, по их мнению, имеющего место условно. Детальное структурирование значительно облегчает уяснение содержания текстов, однако в связи с комментирующим характером работ оно может привести и к не совсем адекватному пониманию. Дело в том, что центральноазиатские комментаторы выделяют три базовых вида смысла слов и высказываний в текстах – непосредственный, указываемый прямо и косвенно. Последний из них устанавливается подчас посредством довольно длинной цепочки умозаключений и, как правило, отражает школьную принадлежность комментатора и общую ориентацию на признание структурной целостности содержания текста на разных уровнях смысла и его органичной включенности в Учение как целое. Поэтому общим правилом при исследовании текстов является установление позиции авторов и учетывание указанной ориентации.

Характернейшей особенностью учебной литературы является то, что она содержит элементы и терминологию диспута, а также в той или иной мере имеет специфическую форму, при которой изложение материала подразделяется на отдельные блоки, состоящие из трех частей: критики идей других, объяснения своих, опровержения возражений против них. С точки зрения наличия этой формы тексты можно разделить на три типа: 1) «описания» (*rnam bzhaḡ*), излагающие материал в обычной форме, 2) «общие исследования» (*spyi don*), только частично имеющие специфическую форму, 3) «подробные исследования» (*mtha' dpyod*), полностью соответствующие ей.

В «описаниях» предмет излагается широко, даются определения, проводятся подразделения, много внимания уделяется объяснению, приводятся мнения разных авторов. «Исследования» являются специфическими комментариями на одну из пяти базовых работ по пяти предметам или какую-то часть одной работы. В «общих исследованиях» подробно рассматриваются только некоторые вопросы, а в «подробных исследованиях» – большинство вопросов. «Общие исследования» занимают промежуточное положение между «описаниями» и «подробными исследованиями». Их наличие обусловлено необходимостью ступенчатого усвоения материала, связанной с его большой сложностью.

В монастырской системе образования диспут служит основным методом обучения, ибо только благодаря ему можно овладеть передаваемым по традиции характерным для прасангикиков срединным стилем философствования, выработать специфическое дхармическое восприятие сущего, усвоить правильное восприятие Учения как целого, вер-

бально-контекстуально осмыслить комплекс коннотаций различных терминов. Это обуславливает главную функцию учебных текстов, заключающуюся в том, чтобы наилучшим образом подготовить к диспуту.

Поскольку «исследования» в основном излагают материал в форме диспута и являются комментариями, а дискутировать можно только о чем-то известном, и для понимания комментария необходимо предварительно иметь некоторые сведения, не сообщаемые в комментарии из-за специфики этого вида работ, то «исследования» будет затруднительно понять правильно без «описаний», содержащих подобную информацию. Таким образом, эти три типа текстов образуют целостную систему, каждый член которой дополняет другие и невозможен без них. Изложенное приводит к заключению, что изучение конкретных предметов или концепций по источникам подобного рода обязательно должно опираться на тексты всех трех типов. Причем, желательно брать по два разнотипных «исследования» двух достаточно авторитетных авторов и хотя бы одно заслужившее признание «описание».

Такой подбор источников в сочетании с применением указанных ранее методов сравнительного критического анализа и интегрирования отдельных фрагментов и блоков является специфическим ключом к учебной литературе и, несмотря на трудности, дает хорошие результаты, что позволяет ознакомиться со своеобразной творческой лабораторией центральноазиатских философов и прояснить разработанные ими оригинальные концепции. Тщательное прорабатывание учебной литературы приводит к овладению стандартной философской терминологией и уяснению специфического стиля философствования, что открывает двери к исследованию всего массива схоластической литературы, к выявлению ценностей буддийской культуры, созданных трудами многих поколений выдающихся мыслителей и ученых.

© Д.В. Аюшеева

УЧЕНИЕ О БАРДО В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ СОВРЕМЕННЫХ ТИБЕТСКИХ АВТОРОВ¹¹⁹

Тибетский буддизм, внедряясь в социокультурную традицию Запада, не может не ставить и не решать задачи создания корпуса текстов, специально ориентированных на западного читателя. Почти каждый из подобных текстов начинается с некоторого анализа западной социальной реальности в оценке тибетских учителей, характеризующейся духовным кризисом, как на уровне всего общества, так и отдельной личности. Формируется, таким образом, установка на изменение отношения к себе и окружающему миру, затем предлагаются методы работы с соб-

¹¹⁹ Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ по проекту № 11-13-03002аТ

ственным сознанием. В корпусе специально написанных для западных читателей текстов особое место занимают книги, разъясняющие практики отношения смерти и умирания.

Отношение к смерти и умиранию в западной культуре кардинально отличается от понимания смерти в учении буддизма. Современное западное общество, несмотря на то, что религиозные системы, в частности христианство, дает собственную интерпретацию жизни после смерти, демонстрирует, по мнению тибетцев, неправильное отношение к смерти. Современные люди в основном отрицают позитивный смысл смерти, полагая, что она не содержит ничего, кроме уничтожения и потери. Другие относятся к ней с наивным и бездумным легкомыслием, полагая, что по какой-то неизвестной причине смерть для них пройдет спокойно, и не о чем беспокоиться. Большинство же западных людей считают, что эта жизнь – это единственная реальность, потому они живут жизнью, лишенной какого-либо высшего смысла после ее окончания.

Тибетские буддисты полагают, что «разрушительное действие этого отрицания смерти выходит далеко за пределы отдельного человека; оно влияет на всю планету. Поскольку основной верой современных людей является та, что эта жизнь – единственная, то у них нет ответственности за отдаленное будущее. Поэтому ничто не останавливает их от разграбления этой планеты для достижения краткосрочных целей, от эгоистичного образа жизни, который может оказаться роковым для будущего» [Согьял Ринпоче, с. 25-26]. Буддисты уверены, что если человек верит в жизнь после смерти, то все его мировоззрение будет иным: у него будет определенное чувство личной ответственности и морали. Поэтому тибетские учителя полагают, что именно сейчас, больше, чем когда-либо, нужно в основе изменить отношение к смерти и процессу умирания, необходимо духовное знание действительного смысла смерти и жизни. По вопросу о процессе умирания, на Западе не существует никакого руководства не только в отношении его психологической стороны, но и о переходе души из этого мира в другой, о ее переживаниях во время этого процесса.

В связи с этим известные современные тибетские учителя Согьял Ринпоче и Чокьи Нима Ринпоче представили учение о процессе умирания, адаптированное под западный менталитет.

Согьял Ринпоче родился в Тибете и был воспитан как сын одним из наиболее почитаемых духовных учителей XX в. Джамьянгом Кхьенце Чокьи Лодро. В 1971 г. Согьял Ринпоче прибывает в Англию, где изучает курс сравнительной религии в Кембриджском университете. В 1974 г. он начинает давать учение Будды на Западе и с тех пор занимается этой деятельностью в Западной и Восточной Европе, Соединенных Штатах Америки, а также в Австралии и на Востоке. Ринпоче, по словам Далай Ламы XIV, рассматривает свою жизненную деятельность как перенесение учения Будды на Запад. Опыт преподавания учения в течение более чем двадцати лет, как и опыт проживания на Западе, способство-

вали глубокому проникновению Согьял Ринпоче в западный склад ума. Изученные и осуществленные на практике специальные техники, связанные с «Тибетской книгой мертвых», были изложены им в «Книге жизни и практики умирания», которую сам Ринпоче называет путеводителем и справочником, адресованным людям для того, чтобы изменить само отношение к смерти. Причину многих проблем современного западного общества, самая болезненная из которых разрушение окружающей среды, Согьял Ринпоче видит в неправильном понимании смерти и умирания, характерном для западных людей. Предложенные в книге практики дают возможность современному человеку, следующему им, понимать, воплощать и интегрировать учение с повседневной жизнью и, таким образом, по возможности, приносить величайшую пользу другим существам и миру. Иными словами, постижение смысла смерти способно наделить смыслом саму жизнь.

Чокьи Нима Ринпоче родился в 1951 г. в семье Цангсар в Центральном Тибете. В 18 месяцев он был признан XVI Кармапой как седьмая инкарнация великого йога Гар Друбчена, эманации Манджушри.

В 1974 г. Чокьи Нима Ринпоче по распоряжению XVI Кармапы основал монастырь Каньинг Шедруб Линг в Непале, в Бодднатхе. В 1976 г. в возрасте 25 лет он был назначен Кармапой настоятелем этого монастыря. Его Святейшество рекомендовал Чокьи Нима Ринпоче направить свои усилия на обучение западных практикующих. В 1980 г. Чокьи Нима Ринпоче и его отец Тулку Ургьен Ринпоче совершили тур по Европе, США и Юго-Восточной Азии, даруя учения Дзогчен и Махамудры, а также посвящения огромному количеству людей. В 1981 г. Чокьи Нима Ринпоче основал институт «Ранджунг Еше», который в настоящее время является крупнейшим высшим учебным заведением в мире, где студенты со всего мира изучают буддизм, и издательство «Ранджунг Еше», которое опубликовало множество переводов классических учений и комментариев. С 1977 г. Ринпоче даёт наставления по практике медитации большому числу западных учеников, и вокруг него сложилась сильная команда переводчиков и появились прекрасные Дхарма-центры в 10 странах.

В своих произведениях «Книга жизни и практики умирания» (Согьял Ринпоче) и «Путеводитель по жизни и смерти» (Чокьи Нима Ринпоче) сосредотачиваются на том, чтобы дать современному читателю понимание истинного значения жизни, сформировать правильное восприятие смерти и помочь умирающему и умершему. Будучи буддистами, они рассматривают смерть как естественный процесс, принимают ее как действительность, длительную до тех пор, пока человек остается в этом земном существовании. Они склоняются рассматривать смерть скорее как смену одежд, нежели как некий заключительный конец. В своих трудах Согьял Ринпоче и Чокьи Нима Ринпоче опираются на классические тексты – «Тибетскую книгу мертвых» и «Зеркало полноты внимания» Тселе Натсок Рангдрола. Тибетские учителя объясняют их содер-

жание и расширяют его так, чтобы оно охватило не только смерть, но и жизнь, поскольку буддизм рассматривает жизнь и смерть как единое целое: смерть считается началом следующей жизни. Она – зеркало, в котором отражается весь смысл жизни.

Название «Тибетская книга мертвых» – условное, данное американским ученым У.И. Эванс-Вентцем. Настоящее название – «Бардо Тходол Ченмо», что означает «Великое Освобождение посредством слушания в Бардо». «Бардо Тходол Ченмо» является частью большого цикла учений, переданного в VIII в. Падмасамбхавой, относится к числу так называемых терма «сокрытых» текстов, являющихся квинтэссенцией философии Махаяны. Открыта книга была в XIV в. Кармой Лингпой. В этом учении жизнь и смерть представлены как целое, как ряд постоянно меняющихся преходящих реальностей, называемых бардо. Слово «бардо» обычно используется для обозначения промежуточного состояния между смертью и повторным рождением. Однако, в действительности, бардо происходят в течение как жизни, так и смерти, и являются моментами, когда возрастает возможность освобождения или просветления.

По форме «Бардо Тходол Ченмо» – это сложный комплекс наставлений и молитв, предназначенных умирающему и умершему. Книга ставит своей целью объяснить, каким именно образом земная жизнь влияет на процесс умирания, и показать правильное поведение во время умирания и после смерти. Это своеобразный путеводитель, или описание пути через посмертные состояния, предназначенный для того, чтобы мастер или духовный друг умирающего человека читал этот текст вслух во время его умирания и после смерти. Таким образом, «Бардо Тходол Ченмо» представляет собой уникальную, посмертную, инструкцию действий для человека после того, как он оставит это тело. В ней даются подробные описания происходящих событий в промежуточном состоянии между смертью и новым рождением продолжительностью в сорок девять дней. Следует отметить, что «Бардо Тходол Ченмо» отличается большим психологизмом, поскольку наставления точно описывают пограничные состояния человеческого бытия.

«Бардо Тходол Ченмо» состоит из трех частей. В первой описаны психические явления в момент смерти; во второй – состояние сразу после смерти и так называемые «кармические видения»; в третьей – возникновение инстинкта рождения и явления, предшествующие новому рождению. Согласно этой книге высшая степень понимания и просветления, а значит, максимальная возможность освобождения достигается человеком в момент смерти. Вскоре после нее возникают «видения», которые приводят к новому рождению. Наставления «Великое Освобождение посредством слушания в Бардо», которые духовный учитель читает над мертвым телом, предназначены для того, чтобы на каждом этапе новых иллюзий и заблуждений напоминать умершему о постоянной возможности освобождения и объяснить природу его видений [Тибетская книга мертвых, с.5-6].

Современному читателю трудно проникнуть в смысл «Бардо Тходол Ченмо», у него неизбежно возникает множество вопросов, потому Согьял Ринпоче в своей «Книге жизни и практики умирания» представляет учение в гораздо более широком и более понятном для западного человека контексте. Автор объясняет содержание «Тибетской книги мертвых» и расширяет его так, чтобы оно охватило не только смерть, но и жизнь.

Среди огромного количества объяснений и комментариев относительно состояний бардо наиболее ясным и коротким является текст Тселе Натсок Рангдрола «Зеркало полноты внимания». Автор этого текста был высокообразованным и выдающимся мастером Тибета, полностью постигшим все учения школ тибетского буддизма, особенно кагью и ньингма. В отличие от «Великого Освобождения посредством слушания в Бардо» этот текст более доступен для понимания и не требует специальной теоретической подготовки. Тселе Ринпоче пишет эту книгу скорее как наставляющее руководство, а не как философский трактат.

С точки зрения тибетского буддизма, можно разделить все существование человека на четыре реальности, которые постоянно взаимосвязаны: 1) жизнь, 2) умирание и смерть, 3) период после смерти и 4) новое рождение. Они называются четырьмя бардо, о которых говорится в «Зеркале полноты внимания»: 1) естественное бардо этой жизни, 2) болезненное бардо умирания, 3) сияющее бардо дхарматы и 4) кармическое бардо становления. Каждое название бардо соответствует одной главе текста Тселе Натсок Рангдрола. В соответствии с «Великим Освобождением посредством слушания в Бардо» существуют шесть бардо. Тселе Натсок Рангдрол относит два дополнительных бардо, бардо состояния медитации и бардо сна, в бардо этой жизни. Эти четыре периода составляют полный цикл. Каждый из них разъясняется в произведениях Согьял Ринпоче и Чокьи Нимы Ринпоче.

«Путеводитель по жизни и смерти» Чокьи Нимы Ринпоче представляет собой комментарий «Зеркала полноты внимания» Тселе Ринпоче. Следуя классическому тексту, Чокьи Нима Ринпоче объясняет каждое состояние бардо с трех точек зрения: идентификации, способа проявления и инструкции о внесении бардо этой жизни в путь. Далее комментарий позволяет распознать, каким каждое из бардо кажется человеку, не практикующему, более или менее опытному практику и достигшему в практике совершенства. Чокьи Нима Ринпоче в своем комментарии подчеркивает, что «Зеркало полноты внимания» излагает не какую-то одну специфическую систему бардо, а сумму всех разнообразных учений о бардо, устно передававшихся от учителя к ученику. Особенность текста Тселе Натсок Рангдрола в том, что он проясняет все эти наставления, располагая их таким образом, что образованный человек может использовать их как базис для подробных объяснений, начинающий может прочесть этот текст и найдет его вполне понятным, а для

практикующего этот текст может послужить практическим путеводителем, руководством-инструкцией [Чокьи Нима Ринпоче, с. 29].

Тибетские учителя полагают, что обычные люди тратят жизнь в поисках удовольствия и счастья, любым путем пытаясь достичь славы, власти, влияния и материальных благ. Они заняты созданием ситуации, которая, как им кажется, принесет им удовлетворение. Это – цель обычного человека. Практикующий же стремится достичь освобождения в любом из четырех бардо. Поэтому уже в этой жизни он готовится к освобождению здесь и сейчас. Если это не получается у него при жизни, тогда, по крайней мере, он сможет освободиться во время смерти или в последующих бардо. Чтобы сделать это, он должен познакомиться с практиками, применимыми в каждом бардо [Там же, с. 30].

Поскольку учение о бардо огромно и всеобъемлюще, то Согьял Ринпоче и Чокьи Нима Ринпоче составили свои комментарии о бардо таким образом, чтобы учение о настоящей жизни, умирании, смерти и следующей за ними жизни уложилось в сознании западного человека в привычном для него линейном восприятии времени, как поэтапное путешествие сквозь жизнь и смерть. Вместе с тем они считают необходимым первоначально начинать все соответствующие практики с рассмотрения смысла смерти, прийти через такое размышление к принятию истины о целостности жизни и смерти. Такое рассуждение, по мнению тибетских учителей, позволит западному человеку полнее использовать нынешнюю жизнь, обеспечит смерть без сожаления и обвинения себя в том, что жизнь была потрачена напрасно.

Таким образом, произведения Согьял Ринпоче и Чокьи Нимы Ринпоче, основанные на классических тибетских источниках, предлагают современному человеку своеобразную технологию жизненного бытия, при помощи которой можно преобразовать не только настоящую жизнь, умирание и смерть, но также будущие жизни.

Литература

1. Согьял Ринпоче. Книга жизни и практики умирания. Тселе Натсок Рангдрол «Зеркало полноты внимания» / пер. с англ. – Изд-во АДЕ Золотой Век. – М., 1998.
2. Тибетская книга мертвых. – М.: Агентство ФАИР, СКРИН. 1995.
3. Эванс-Вентц У.Й. Тибетская книга о Великом Освобождении / пер. с англ. – Самара: Агни, 1998.
4. Чокьи Нима Ринпоче. Путеводитель по жизни и смерти.
5. <http://www.tashi-verlag.de/bardo/russian/translation/rustib.htm>

БУДДИЙСКИЕ СТАНДАРТЫ «ВНУТРЕННИХ И ВНЕШНИХ НАУК»

На протяжении многих столетий народы Центральной Азии были тесно взаимосвязаны. И судьбоносным в их взаимоотношениях оказался буддизм. Это породило известную общность их духовной культуры, отразилось на мировоззрении, языке и литературе. Отсюда появляется необходимость изучения всего многообразия этнокультурных компонентов, чтобы понять и объективно оценить роль буддийских «внутренних и внешних» систем знаний в наследии данных народов, а также их вкладе в развитие мировой науки и культуры.

В данной статье в рамках буддийского наследия бурят дается краткая характеристика религиозно-философских воззрений «Ламрима» и аспектов медицинского образования, отражающих буддийские стандарты «внутренней и внешней наук».

Исторически буряты принадлежат к монгольскому миру и в прошлом находились в составе Монгольского государства, и потому этнокультура бурят имеет те же корни, что у монголов. В свою очередь знакомству с буддизмом монголы же обязаны тибетцам, которые по инициативе монгольских ханов дважды распространяли его среди них. Так, в первый раз это имело место в середине XIII в., когда Хубилай-хан (1216-1294), будучи императором Китая династии Юань, провозгласил буддизм в качестве государственной религии. Но тогда буддизм не получил большого народного признания. И только после повторного принятия Алтан-ханом в конце XVI в. буддизм распространился среди широких масс. Именно с XVI в. начался процесс распространения буддизма и среди бурят, который к XIX в. закончился прочным его утверждением и появлением развитой сети бурятских монастырей. За этот период сформировалось сильное бурятское духовенство. Если раньше буряты – до размежевания русско-китайской границы в 1727 г. – проходили обучение в Монголии и Тибете, то теперь в Забайкалье были открыты собственные *дацаны*, напоминающие тибетские монастырские образовательные центры [1]. Монастырское образование в бурятских дацанах в целом незначительно отличалось от тибетского, организованного по индийской классической системе буддийского образования. Здесь, так же как в тибетских монастырях, обучали «пяти большим наукам»: философии, логике, медицине, языкознанию и технологии искусств. А также и «пяти малым наукам» - поэтике, стилистике, синонимике, драме и астрологии. Причем буддийская философия считалась «внутренней наукой», а все остальные предметы – «внешними» или «светскими» науками. Как правило, только после прохождения полного курса философии, желающие могли продолжить обучение на других факультетах, например, на тантрийском. Или

приступить к изучению «светских наук»: астрологии, медицины и т.д. Однако возможность изучать «светские науки» без изучения философии давалась тем монахам, которые не имели склонности или способности изучать сложные философские тексты [5]. Весь процесс обучения в буддийских монастырях длился примерно 15-20 лет.

Соответственно, с принятием буддизма буряты познакомились с богатейшей буддийской письменной традицией. Наиболее почитаемым является тибетский буддийский канон – обширное собрание сочинений, охватывающее все отрасли «внутренних и внешних наук», или древних и средневековых знаний. Он состоит из двух больших сводов – «Кангьюра» из 108 томов и «Тенгьюра» из 225 томов. Из них, как собственно буддийский канон, определяется «Кангьюр», поскольку в нем содержатся до 1500 сочинений, которые, согласно преданию, были проповеданы лично самим Буддой. В этом смысле «Кангьюр» у буддистов вызывает такое же чувство, как, очевидно, Библия у христиан или Коран у мусульман.

В действительности же при жизни Будды никто за ним ничего не записывал. Все его проповеди были восстановлены по памяти и письменно зафиксированы учениками уже после его смерти. В результате появился канонизированный памятник письменности 45-летней проповеднической деятельности Будды Шакьямуни. Причем буддийский канон, называемый Трипитака, существует в двух версиях, написанных на языках пали и санскрите. Палийский канон почитается буддистами Шри-Ланки, Таиланда, Бирмы, а канон на санскрите – буддистами Тибета, Китая и Японии.

В тибетском «Кангьюре» все наставления и учения Будды на самые разнообразные темы сгруппированы как учения по Сутре и Тантре. Здесь Сутры представляют собой публичные или экзотерические учения Будды, а Тантры – эзотерические учения, которые он давал для узкого круга избранных учеников, обладавших высоким уровнем духовных реализаций. Причем эти учения не проходили по какой-то заранее составленной программе. При проповедях Будда неизменно исходил от степени восприятия учеников и своей обширной аудитории. Считался с уровнем сознания каждого из слушателей, и, в каждом отдельном случае давал именно то наставление, которое бы соответствовало его интеллектуальным возможностям и способностям. Потому чтение Сутр у многих последователей вызывало большие трудности в адекватном понимании проповедей Будды. Им казалось, что они бессистемны и туманны, что здесь говорится одно, а там – совершенно обратное. И многие из тех, которые хотели бы следовать учениям Сутр, не могли до конца понять, на что же нужно обратить внимание, чтобы совершенствоваться в своем духовном развитии.

С целью разрешения подобных проблем, чтобы привести к какой-то единой и понятной концепции утверждения Сутр, великими индийскими буддийскими мастерами были составлены необходимые ком-

ментарии. Так, в тибетском «Тенгьюре» собраны комментарии крупнейших индийских и тибетских ученых, которые в общей сложности составляют более 3500 сочинений. Среди них, наряду с толкованиями учения Будды и положений Сутр, имеется большой объем трактатов, относящихся к общей религиозно-философской системе буддизма и средневековым классическим буддийским научным знаниям в области философии, логики, медицины, технологии искусств, языкознания и т.д. В связи с чем «Тенгьюр», в отличие от «Кангьюра», представляет собой своеобразную средневековую энциклопедию гуманитарных, естественнонаучных знаний древности. Если говорить в целом, то все эти два свода буддийского канона на тибетском, а также на старомонгольском языках, хранящиеся в библиотеках и фондах Бурятии, служат не только объектом почитания буддистов, но и главными письменными источниками по изучению истории и культуры народов Центральной Азии.

Разумеется, прочитать весь буддийский канон и, тем более, правильно понять его смысл под силу не каждому человеку. Между тем существуют исключительно важные тексты под названием «Ламрим», в которых последовательно и в доступной форме дана репрезентация всего учения Будды. Само же слово «Ламрим» (*тиб.* lam gim) буквально переводят с тибетского языка как «постепенный путь» или «этапы пути», имея в виду «этапы на пути к просветлению». Потому в тибетском буддизме «Ламрим» считается одним из основополагающих текстов буддийской практики, реализация наставлений которого и приводит к духовному прогрессу.

Текст жанра «Ламрим» впервые был составлен под названием «Бодхипатхапрадипа» выдающимся индийским учителем, пандитой Атишой (982-1054). Причем он написал его по просьбе царя Западного Тибета Джанчуп-О, ратовавшего за аутентичность буддизма. Действительно чистота учения была крайне актуальной в ту пору, поскольку Тибет начала XI века был наводнен ошибками и искажениями в теории и практике буддизма, а то и псевдобуддийскими учениями. Потому и был приглашен Атиша, который в Индии слыл светилом буддийских мудрецов. Так, Атиша в тезисной форме изложил Сутру и Тантру применительно к «трем типам личностей» и показал соответствующие пути их последовательного духовного совершенствования. В последствие этот жанр литературы получил свое дальнейшее развитие во всех тибетских буддийских школах – Ньингма, Сакья, Кагью, Гелук, но уже как развернутые комментарии к «Бодхипатхапрадипе». В частности, в традиции тибетской буддийской школы Гелук, последователями которой являются буряты, различают девять разновидностей «Ламримов» разных тибетских авторов. Среди них, например, перу основоположника этой школы Лама Цонкапе (1357-1419) принадлежат три варианта «Ламрима»: большая, средняя и краткая версии, комментирующие «Бодхипатхапрадипу». Однако и они оказались довольно сложными для понимания. Тогда сложилась последующая комментаторская традиция – «комментарий-на-

комментарий». Яркой иллюстрацией последнего является «Ламрим» выдающегося тибетского мастера Пабонка Ринпоче (1878-1941), составленный им как комментарий «Большого Ламрима» Лама Цонкапы [2].

По традиции процесс освоения и реализации тем и наставлений «Ламрима» проходит следующим образом. Сначала учитель дает учения по полному тексту какого-либо «Ламрима». Затем ученику дается соответствующее «домашнее задание» - определенная тема «Ламрима», которую он должен проанализировать и проникнуться. Причем, чтобы не отвлекаться от темы, объекта размышления, для развития устойчивой концентрации – ученик должен находиться в уединении. Позже, через определенное время он приходит к учителю для «сдачи экзамена». Если учитель сочтет, что ученик правильно понял и освоил заданную тему, то он дает уже следующую. А если нет, то ученик отправляется к себе, чтобы «работать над ошибками». И так продолжается до тех пор, пока учитель не решит, что ученик реализовал должным образом все темы и наставления «Ламрима». В свое время пример такого ученического и религиозного усердия проявил сам Пабонка Ринпоче, который десять лет просидел в пещере в затворничестве, постигая и постепенно реализуя все наставления «Ламрима».

В среде верующих бурят «Ламрим» и по сей день остается одним из самых почитаемых и читаемых буддийских текстов. В чем же заключаются наставления «Ламрима»? Главной сутью текстов «Ламрима» является последовательное изложение материала, способствующего преобразованию сознания посредством буддийских методов тренировки ума. Следовательно, тексты класса «Ламрим» ведут буддийского практика, начиная с азов и до самого достижения конечной цели – обретения Просветления или состояния Будды. Иначе говоря, того самого состояния, которого достиг Будда Шакьямуни. После чего он дал разнообразные методы, чтобы и другие смогли достичь такого же состояния: «Я укажу пути к освобождению. Само же освобождение зависит от вас». И в своей первой же проповеди в Сарнатхе (близ Варанаси) Будда изложил «четыре благородные истины» как основной метод, состоящий в том, чтобы принять предупреждающие меры или практиковать Учение Дхарму. Для этого сначала нужно человеку признать, что существуют проблемы, с которыми каждодневно сталкивается, - (1) истина страдания. Они имеют причины - (2) истина источника страдания. Однако есть возможность разрешить эти проблемы, устранив их причины, - (3) истина прекращения страдания. И чтобы активизировать эти прекращения, необходимо развить сознание - (4) истина пути прекращения страдания.

Согласно классификации «Ламрима» люди подразделяются, как упоминалось выше, на «три типа личностей» – начального, промежуточного и продвинутого уровней. Подобная градация людей дана в зависимости от потенциала их возможностей, от их слабой, средней и высокой степени интенсивности осознания необходимости духовного развития, стремления к внутреннему совершенствованию. Согласно «Ламриму»,

здесь к типу личностей начального уровня относятся те, которые прибегают к любым средствам в достижении земных благ, преследуя только личные интересы. Личностей промежуточного уровня характеризует как отречение от сугубо земных забот, так и отказ от негативных действий ради духовного развития и индивидуального освобождения. Личностей же продвинутого уровня отличает то, что они от всего сердца готовы взять на себя всю заботу о полном устранении страданий всех живых существ.

Прежде чем перейти к этапам пути, предлагаемым «Ламримом» для трансформации сознания «трех типов личностей», необходимо сказать несколько слов о религиозно-философских воззрениях буддийского учения. Как известно, буддизм признает закон кармы – причинно-следственной связи происхождения всех явлений и концепцию о перерождении, главным образом подразумевая непрерывность потока сознания. Согласно ему мир – сансара – состоит из трех уровней: мира без форм, мира форм и мира желаний, рассматриваемых как результат деятельности трех уровней сознания. Соответственно рождение в мире без форм и в мире форм трактуется как следствие тонкого и менее тонкого уровней медитативного сосредоточения, а рождение в мире желаний, т.е. в нашем мире, – результат низкого уровня сознания, не достигшего подобного сосредоточения. Так, в этом круговороте бытия – «сансаре» различают шесть видов существ, пребывающих в процессе непрерывного и неконтрольного перерождения: боги, полу-боги, люди, животные, голодные духи и существа ада. Первые три вида называются высшим рождением, а последние три – низшими. Причем, согласно буддийской теории, все эти шесть видов живых существ имеют естественно пребывающий в них потенциал, так называемую «природу будды», на основе которой возможно достижение нирваны, буддовости. При этом среди них, особенно ценным и редким, значится обретение человеческого рождения. Считается, что эта «драгоценная человеческая жизнь» с ее сущностными элементами тела, речи и ума – наилучшая «опора» для достижения высших духовных реализаций. В отличие, например, от божественных существ, безмятежно пребывающих в блаженстве медитативного погружения и не задумывающихся о подобных духовных свершениях.

Что же касается самого процесса сансарического перерождения, то в буддизме различают четыре типа рождений: рождение из яйца, из тепла и влажности, из утробы и спонтанное рождение. Необходимыми условиями для рождения человека «из утробы» указываются следующие три фактора: 1) нормальные сперматозоид и яйцеклетка родителей; 2) сознание существа промежуточного состояния «*бардо*», активизируемое *кармой* и *клешами* и 3) собрание пяти элементов. В этом ряду остановимся на втором факторе. И тут следует сразу пояснить, что санскритское слово *карма* переводится как действие, а *клеша* – вредоносные эмоции, беспокоящие сознание.

Так что же такое сознание «*бардо*», побуждаемое силой *кармы*, в основе которой лежат *клеши*? По буддийской теории перерождения, когда человек умирает, то его сверхтонкое сознание выходит из тела и пребывает в так называемом «*бардо*» – в состоянии между смертью и новым рождением. Если это сознание «*бардо*» в течение первых 7 дней не находит свое новое рождение, то оно переживает «маленькую смерть». И так оно умирает через каждые последующие 7 дней – всего 49 дней, пока не обретается новое рождение в одном из вышеназванных шести видов рождения. Потому сознание подобного существа «*бардо*» рассматривается как главный компонент зачатия, и наряду с *клешами* и законом о *карме* является одним из ключевых составляющих буддийского учения о перерождении. Прекращение же «*бардо*» и зачатие в материнском чреве происходят одновременно.

Далее затрагиваются механизмы буддийской психологии, где *карма*, или действия тела, речи и ума, главным образом обусловлены ментальным фактором — мотивацией, являющейся одной из разновидностей сознания, а *клеши* — это тоже виды сознания. Существуют классификации *клеш* на коренные и вторичные. Среди них как коренные *клеши* указываются так называемые «три яда» – страсть, гнев и неведение, которые побуждают к омраченным действиям. В связи с чем, согласно буддизму, движущей силой действий, или *кармы*, являются именно эти три *клеши*. Поскольку как только любое действие тела, речи и ума завершается, – так оно оставляет в сознании некий потенциал в виде предрасположенностей и склонностей, который хранится в нем вплоть до своего созревания в виде результата. Результаты одних действий ощущаются уже в этой жизни, а следствия других дают о себе знать только в следующей, а третьи – в более отдаленных переходах от одной жизни к другой. Что здесь имеется в виду? Чтобы понять природу и суть буддийского перерождения, обратимся к образному сравнению Буддхагхоши (V в.). Он объяснял эту идею, сравнивая ее с двигающимся шаром, который, сталкиваясь с другим шаром, останавливается, но передает ему свое движение. Теперь уже движется второй шар. И точно так же с человеком – с его плотью и сознанием. Смерть прекращает существование данного конкретного индивида, но совершенные им дела, запечатанные в потоке его сознания, воздействуют уже на новые его существования [3].

Действие, или *карма*, в зависимости от тяжелых или легких форм *клеш* в сознании человека, бывает трех видов: добродетельная, недобродетельная и нейтральная. Или мы говорим о положительной, негативной и нейтральной *карме*. Сама же по себе *карма* накапливается в силу «неведения» людей относительно истинной природы реальности, существования личности и явлений, которые согласно буддийскому учению о Пустоте имеют взаимозависимое происхождение. Подобное «неведение» Далай лама XIV характеризует как «сознание, воображающее самобытие вещей» [4]. Это же «неведение» считается корнем *сансары*, и оно же является первым звеном двенадцатичленной цепи взаимозависи-

мого происхождения или *пратитьясамутпады*. Данное учение о бесконечном процессе перерождений живых существ Будда излагал в двух видах — в прямом и в обратном порядке, где прямой порядок соответствует попаданию существа в *сансару*, а обратный — освобождению из нее и рассматривается буддистами как самое важное учение. Для доступности и наглядности оно рисовалось также в виде колеса и сейчас такую картину под названием «Колеса *сансары*» можно встретить во многих буддийских монастырях Бурятии.

Итак, какие же этапы пути духовного развития предлагаются для человека начального уровня? Они должны размышлять о большой ценности и редкости этой драгоценной человеческой жизни, которая не бесконечна, и потому размышлять о смерти и непостоянстве, размышлять о страданиях рождения в трех низших сферах, искренне принимать прибежище в Трех Драгоценностях — Будде, в его Учении и Общине, усердствовать в добродетельных деяниях и воздерживаться от негативных греховных поступков. В частности, к отрицательным действиям, создающим негативную карму, относятся так называемые «десять видов неблагих деяний». Из них убийство, воровство и сексуальная распущенность рассматриваются как негативные действия тела. Ложь, злословие, сквернословие и празднословие — негативные действия речи. Алчность, злонамеренность и ложные воззрения — негативные действия ума. Полный отказ от данных «десяти видов неблагих деяний» и вся практика начального этапа пути позволяет человеку избежать дурной участи — рождения в низших сферах.

Каковы же этапы пути человека со средним потенциалом? Они должны развивать отречение от этой «сансарной» жизни, размышляя о ее недостатках: рождении и смерти, болезни и старости, не получить желаемое, столкнуться с неприятным и т.д. Далее, на основе практики отречения, они должны усердствовать в практике «трех видов обучений», которые включают практику высшей нравственности, однонаправленной медитации и развития высшей мудрости. Все эти три вида обучения сводятся к укрощению ума. В частности, обучение нравственности — воздержание от неблагих действий тела и речи — позволяет пресекать грубые отвращения ума, благодаря чему ум углубляется внутрь и, в результате преодолеваются рассеянность ума и *клеши*. Обучение однонаправленной медитации или сосредоточенности направлено на приведение неуравновешенного ума в состояние медитативного равновесия, постигающего Пустоту, а обучение мудрости обращено на освобождение не-свободного ума. Иначе говоря, когда прекращается создание и накопление новой *кармы* в результате полного устранения *клеш*, которые подпитывали бы старую *карму*, происходит освобождение от *сансары*. Такое вот достижение Освобождения от перерождения, т.е. достижение свободного состояния ума, реализованное на промежуточном этапе пути, позволяет человеку защититься от всех страхов и печалей этой жизни.

Каковы же этапы пути человека с высшим потенциалом? Они заключаются в развитии ума великого сострадания и *бодхичитты* – ума, устремленного к достижению состояния Будды ради блага всех живых существ. Мотивируемые *бодхичиттой*, усердствуют в практике «шести *парамит*» или «шести совершенств», куда входят практика «*парамиты* даяния, нравственности, терпения, усердия, медитации и мудрости». Одним словом, развиваются на пути *бодхисаттв* – «великих существ». Обретением реализаций *бодхисаттвы* достигают высшей цели буддизма – состояния Будды или полного Просветления. То есть достигают высшей вершины духовного пути, когда полностью устранены все недостатки тела, речи и ума, а их хорошие качества доведены до полного совершенства, позволяющего защитить все живые существа. Будда говорил, что «если постигнешь свой ум, то станешь Буддой; тебе не нужно искать буддовость где-нибудь в другом месте».

Тут следует отметить, что наряду с постепенным путем, для особо продвинутых адептов буддизма предлагается и быстрый путь Тантры или *Ваджраяны*, идя по которому, состояние Будды достигается в течение одной человеческой жизни. Между тем подчеркивается, что без надлежащей предварительной реализации наставлений «Ламрима» тантрийские техники и методы не актуализируются в требуемых для достижения Просветления пределах.

В целом складывается следующая картина. Буддистам, желающим развиваться в духовном плане, для начала рекомендуется слушать учения и читать тексты, в нашем случае, «Ламрим». Затем размышлять над содержанием и смыслом услышанного и прочитанного, т.е. проводить так называемую «аналитическую медитацию». И уже на основании последней – приступать к «однонаправленной медитации» на предмет прямого постижения Пустоты. В повседневной же жизни требуется постоянное памятование о практических наставлениях. В этом смысле применение так называемых соответствующих «противоядий» приобретает первостепенную роль в ежедневной практике буддиста. В частности, размышление о непривлекательных сторонах объекта служит противодействием от привязанности и страсти. Медитации на любящую доброту и сострадание являются противодействиями от гнева и ненависти. Практика подаяния искореняет жадность. Практика «со-радования» преодолевает зависть. Медитация о взаимозависимом происхождении всех феноменов устраняет «неведение». Естественно, все эти *клеши*, вредоносные эмоции уйдут не сразу. Однако, говорится в буддизме, постепенно уменьшаясь, по мере привыкания человека позитивно мыслить – они полностью исчезнут.

Если от духовной «внутренней науки» перейти к «внешней», то из десяти классических буддийских наук чуть подробнее остановимся на медицинской, которая была чрезвычайно развита в крупных бурятских монастырях, где открывались многочисленные школы по подготовке врачей. Так, к середине XIX в. существовало уже несколько бурятских

дацанов, в которых имелись медицинские факультеты, или, как их называли, «манба-дацаны». В частности, при Цугольском (осн. в 1826 г.), Агинском (осн. в 1811 г.), Ацагатском и более десяти других монастырях готовили лекарей - бурятских эмчи-лам. Здесь же шла публикация классических текстов тибетской медицины, готовились и издавались оригинальные труды эмчи-лам. Так, в двадцати девяти из тридцати четырех монастырей имелись свои печатни, в которых с середины XIX века начали выпускать ксилографы на тибетском и старомонгольском языках. Поэтому бурятские монастырские печатни с середины прошлого века уже предлагали большой выбор медицинской литературы на тибетском и монгольском языках. О масштабности распространения тибетской медицины в Бурятии свидетельствует уникальная коллекция медицинских книг Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского Отделения Российской Академии наук, которая в прошлом принадлежала бурятскому духовенству.

Большей частью бурятские монастыри придерживались программы, или системы буддийского образования тибетского монастыря Лавран (ныне провинция Цинхай, Китай), где издавна обучались бурятские монахи. Обучение будущих лекарей на медицинских факультетах также велось по программе Лаврана, принятой Цугольским монастырем – основоположником системы медицинского образования в бурятских монастырях. Медицинский факультет при Цугольском монастыре был основан в 1869 г. Основным предметом изучения был тибетский медицинский канон «Чжуд-ши» (XII в.). Из четырех томов или Тантр «Чжуд-ши» ученик был обязан выучить наизусть так называемые три малые Тантры. Среди них «Тантра основ» содержит структуру тибетской медицины. «Тантра объяснений» раскрывает методологические аспекты теоретической медицины. «Дополнительная Тантра» дает описания разных лекарственных форм, излагает правила и показания для проведения процедур прижигания, иглоукалывания, кровопускания, массажа, раскрываются приемы диагностики по пульсу, моче и пр. «Тантру наставлений» из девяноста двух глав, в которых излагалась клиническая часть медицинской науки, не требовалось заучивать наизусть, а только хорошо изучить и усвоить содержание. По завершении заучивания каждой Тантры сдавался экзамен, а затем при окончании всего курса – экзамен по всем трем Тантрам. Кстати, данный порядок сдачи экзаменов сохранился вплоть до наших дней в Менцикане – Институте Медицины и Астрологии Далай Ламы XIV-го в Дхарамсале (Индия).

После сдачи устных и письменных экзаменов по «трем малым Тантрам» ученики приступали к изучению тонкостей медицинской науки. Характерно, что в буддийской образовательной системе от учеников младшего возраста в обязательном порядке требуют простого механического заучивания необходимых текстов. Считается, что, когда в память

уже заложена необходимая информация, то ее дальнейшее аналитическое усвоение происходит гораздо быстрее. Тем более, если это касается «Чжуд-ши» или других, так называемых коренных текстов, которые бывает очень сложно понять. Как правило, эти тексты специально для заучивания и запоминания написаны стихами, потому отличаются крайней лаконичностью изложения материала. Далее, после того как ученики заучили наизусть коренные тексты, им дается уже развернутый комментарий к ним, с приведением более детальных классификаций понятий и терминов, с подробным разъяснением теории и практики. Что касается медицины, то помимо усвоения комментариев на «Чжуд-ши», предполагалось изучение и остальных медицинских текстов – фармакологических и фармацевтических руководств, фармакогностических трактатов и рецептурных справочников. Вся эта медицинская литература в совокупности представляет собой системное изложение тибетской медицинской науки и входит в обязательную программу, необходимую для окончания медицинского факультета манба-дацанов. Кроме указанных обязательных учебных текстов для доходчивости и правильного понимания содержания медицинских источников, преподаватели составляли свои собственные руководства и пособия, делали наглядные пособия в виде отдельных анатомических таблиц и медицинских атласов. Если в Тибете традиция создания медицинских атласов имеет богатую и длинную историю, как, например, «Атлас тибетской медицины», составленный Деси Сангье Гьяцо к своему «Вайдурья-онбо» – комментарию к «Чжуд-ши», то бурятские монастыри – преемники тибетской культуры, также переняли опыт изготовления и использования в учебном процессе подобных медицинских атласов. Так, например, имеются наглядные пособия в виде анатомических таблиц медицинской школы Ацагатского дацана, которые были сделаны ее настоятелем, эмчи-ламой Д. Ендоновым (1870-1937). Основная цель этих наглядных пособий заключалась в том, чтобы максимально точно находить расположение внутренних органов, уязвимых мест, сосудов и точек, необходимых для проведения лечебных процедур. Заняться же собственной практикой разрешалось только после полного освоения всех теоретических и практических аспектов медицины. Примечательно, что наряду с медицинским образованием в монастырях у бурят практиковалось и семейное, частное обучение. Здесь объем полученных учеником медицинских знаний определялся квалификацией обучающего учителя [6].

В начале XX в. в силу известных событий в России, связанных с революцией и становлением Советской власти, на долю бурятского духовенства выпал тяжелый период испытаний. Были изданы законы, которые запрещали всякую религиозную деятельность, в том числе и оказание медицинской помощи населению бурятскими эмчи-ламами, называя их шарлатанами. По требованию нового времени, чтобы выжить в этой сложной ситуации, духовенство пыталось изменить административный, образовательный и бытовой уклад жизни в монастырях. Напри-

мер, в медицинской школе Ацагатского монастыря, наряду с традиционными предметами изучения тибетской медицины, начали преподавать основы европейской анатомии и физиологии. Тогда Д. Ендонов, имевший богатый опыт работы с русскими врачами и профессорами того периода, написал специальный иллюстрированный учебник по европейской медицине. Эта работа представляет собой уникальный опыт адаптации генетически разнородных медицинских систем – тибетской и европейской. В этом смысле она является особым вкладом бурятских эмчи-лам в традиционную медицинскую образовательную систему, а также в мировую историю медицины в целом.

Показательно, что мировоззренческая концепция основного медицинского источника «Чжуд-ши» полностью построена на буддийской философии. Более того, вышеупомянутые «три яда» – страсть, гнев и неведение напрямую вызывают расстройство трех главных болезнетворных начал – Ветра, Желчи и Слизи. Нарушения же этих трех, в свою очередь, становятся причиной всех допустимых болезней человека.

Отсюда представляется совершенно правомерным вывод, что вся мощь буддийской системы духовных и научных знаний направлена на одну цель – обуздание ума. Будда говорил, что ум – господин всего, что ум – это главное, что ум все контролирует. Но и сам ум контролируется внешним миром. Ведь не секрет, что в современном обществе люди, несмотря на высокий уровень образованности, материального достатка и общего благополучия, нередко испытывают тяжелые формы стресса и депрессии. Ментальные проблемы, психологические и эмоциональные страдания, конечно, могут быть вызваны различными факторами. Однако согласно буддизму это происходит от неспособности сдерживания отрицательных порывов ума. Таковы разрушительные вредоносные эмоции, как зависть, ненависть, гнев, жадность, эгоизм и пр. Потому в буддизме развита чрезвычайно конструктивная психологическая система и на сегодняшний день предлагает весьма четкие объяснения о функциях работы ума и эмоций, дает чрезвычайно практичные и эффективные методы для преодоления проблем с эмоциями и обретения сосредоточенности, сострадания и мудрости [7]. При этом он признает отличия индивидуумов, потому не утверждает, что существует лишь один верный метод. Более того, Будда сам говорил не верить тому, что он сказал, просто из-за веры и уважения к нему, а проверять и подвергать анализу, как при покупке золота. Поэтому основной буддийский подход заключается в том, чтобы все принимать критично, изучить разные концепции с помощью логического обоснования, а затем проверить на личном опыте. И только в том случае, если эти концепции имеют здравый смысл и прочный фундамент, то принять их.

В силу подобного научного подхода, за всю историю буддизма, в отличие от других мировых религий, не было ни одного случая травли ученых или преследования науки. Еще Альберт Эйнштейн в свое время писал, что «религия будущего будет космической религией. Она должна

будет преодолеть представления о Боге как личности, а также избежать догм и теологии. Охватывая и природу, и дух, она будет основываться на религиозном чувстве, возникающем из переживания осмысляемого единства всех вещей – и природных, и духовных. Такому описанию соответствует буддизм. Если и есть религия, которая сможет удовлетворять современным научным потребностям, – это буддизм».

Действительно, для современных людей буддизм становится привлекательным по многим причинам. Из всех мировых религий буддизм является наиболее сопоставимым с принципами современной науки, например, относительно происхождения Вселенной, теории относительности, квантовой физики, нейропсихологии и т.д. Примечательно отметить здесь тесное сотрудничество Далай ламы XIV с учеными западных стран в различных областях знаний, заинтересованных в интеграции традиционных буддийских знаний в поле современной науки. В результате подобного общения выяснилось, что чем далее развивается современная наука, тем больше сходств обнаруживается с буддийской философией. И этот неослабевающий интерес западных ученых к буддизму все возрастает [8].

Роль буддизма в истории духовных и научных знаний бурят поистине огромна, и, чтобы в полной мере оценить подлинный ее масштаб, необходимо серьезное изучение всех составляющих этого культурного наследия. В частности, особую актуальность буддийское учение приобретает для воспитания всесторонне развитого и духовно содержательно подрастающего поколения бурят. А равно и для достижения гармонии, социально-политической стабильности в обществе, в котором бездуховность чаще всего становится причиной криминала, деструктивного, неэтичного поведения людей и ощущения агрессивности и напряженности в современном обществе в целом.

Литература

1. История и культура бурятского народа. – Улан-Удэ, 1999.
2. Пабонка Ринпоче. Ламрим – «Освобождение в ваших руках». – Улан-Удэ, 2008.
3. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М., 1980. С. 116.
4. Далай Лама XIV Тензин Гьяцо. Гарвардские лекции. – М., 2003. С. 76.
5. Буряты. – М., 2004. С. 397-460.
6. Земля Ваджрапани: Буддизм Забайкалья. – М., 2008.
7. Jeremy D. Safran. Psychoanalysis and Buddhism. – Boston, 2003.
8. B. Alan Wallace. Buddhism and Science. – Delhi, 2004.

**УЧЕНИЕ О БОДХИЧИТТЕ В ТИБЕТСКОМ БУДДИЗМЕ НА ОС-
НОВЕ СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОГО ТЕКСТА ГЬЯЛСЭ ТОГМЕ
САНГПО «КОММЕНТАРИИ К СЛОВАМ ИЗ УСТНОЙ ПЕРЕДА-
ЧИ ПО ПРАКТИКЕ ПРЕОБРАЖЕНИЯ СОЗНАНИЯ,
СОСТОЯЩЕЙ ИЗ СЕМИ ПУНКТОВ»**

*(RGYAL SRAS TOGS MED BZANG PO DPAL GYIS MZAD PA'I BLO
SBYONG DON BDUN MA'I SNYAN BRGYUD KYI TSIG RNAMS BKRAL BA BZHUGS SO)*

Бодхичитта (санскр. *бодхи* «просветление» и *читта* «сознание»; тиб. *byang chub kyi sems*) является важнейшим понятием буддизма, означающим совершенное состояние индивидуума, лишенное негативных препятствий. Бодхичитта зарождающаяся из великого сострадания трактуется и как гармония внутренних и внешних проявлений. Это состояние чистое и совершенное, находящееся вне времени и пространства. По мнению Геше Джампа Тинлея, Бодхичитта – это ум, имеющий альтруистическую направленность к высшему Просветлению, состоянию Будды».¹²⁰

Буддизм проник в Тибет в махаянской форме в конце IV в. н.э., во время правления тибетского короля Сронг Цанга Гампо, который правил в центральном и восточном Тибете. Впервые он познакомился с буддизмом благодаря женитьбе на китайской (Вань Чень) и непальской (Бригпути) принцессах. Обе принцессы привезли с собой изображения Будды, а также астрологические и медицинские тексты тех традиций, которым они следовали. Король создал миссию с целью разработки уникальной тибетской письменности, основателем которой был Тхонми Самбхота. В это время начали переводить с санскрита буддийские тексты, но работы не имели большого масштаба. Данное учение предназначалось только для избранных, способных понять глубину этих текстов.

В 1040 г. правители Тибета пригласили известного проповедника буддизма Атишу. Атиша (санскр., Дипанкара Шри Джняна тиб. Джово Мармезадпа Пал Ешей; 982-1054) родился в семье раджи одного из княжеств Бенгалии. После приглашения от правителей Тибета Атиша проследовал через Непал в Западный Тибет, где основал школу. «Основной упор в своем учении Атиша делал на этические аспекты буддизма, созерцательные практики, четкую регламентацию культа с жесткой организацией монашества. Основываясь на учении школы Мадхьямика, Атиша начал первым распространять в Тибете тантрийскую систему Калачакра ("Колесо времени"), которая явилась фундаментом для формирования основополагающих доктрин ламаизма»¹²¹. В 1051 г. Атиша

¹²⁰ Геше Джампа Тинлей. Бодхичитта и шесть парамит / Отв. ред. и сост. И.С. Урбанаева – Улан-Удэ, 2000. С. 59.

¹²¹ Yandex.ru, энциклопедия – религия.

перевел праджняпарамитскую литературу и создал систему тибетского летоисчисления. Одним из первых он начал проповедовать в Тибете учение о бодхичитте, которое состояло из «семичленной практики» и «практики замены себя на других». В его проповедях эти практики, по сути, представляли собой метод, с помощью которого достигается просветление ради спасения других живых существ. Семичленная практика представлена в семи частях:

1. Предварительная практика: демонстрирование базового учения;
2. Практика культивирования двух видов бодхичитты;
3. Привнесение на путь просветления неблагоприятных факторов;
4. Демонстрация превращения практики преобразования сознания в практику всей жизни;
5. Мера преобразования сознания;
6. Обязательства по практике преобразования сознания;
7. Наставления по практике преобразования сознания»¹²².

Практика «замены себя на других», в свою очередь, является практикой принятия неблагоприятных факторов на себя и отдачи благоприятных факторов другим живым существам.

Считается, что обе эти практики проповедал в свое время сам Будда Шакьямуни. «Семичленная практика» базируется на праджняпарамитских сутрах. Согласно традиции, она передавалась по линии преемственности от Нагарджуны, который передал ее своему ближайшему ученику Арьядеве, тот – Чандракирти и так далее. Другая практика – зарождение бодхичитты на основе «замены себя на другого» – изложена в «Аватамсака-сутре». Ее получил через Манджушри Шантидева. Обе эти практики объединил Атиша. К ним было составлено большое количество комментариев, которые в более поздний период Чекава Еше Дорже (1101-1175) объединил в фундаментальный текст «Ло Чжонг Дондунма» (blo sbyong don bdun ma'i – практика преобразования сознания).

В данной книге, являющейся одним из наиболее важных сочинений в буддийском учении, дано полное описание махаянской практики семи частей преобразования сознания. Это религиозно-философский текст, состоящий из 25 листов, включает практику принятия и отдачи. Вся практика основывается на бодхичитте, на этапах пробуждения. Данную работу отличает от других наставлений то, что в так называемой «практике преобразования сознания» подробно рассмотрены понятия «относительной бодхичитты» и «абсолютной бодхичитты». Бодхичитта – «пробужденное состояние сознания» - рассматривается как: 1) стремление достичь просветления ради блага всех существ; 2) в контексте Дзогчена или Махамудры – изначально присущая пробужденность пробудившегося ума, то же, что «ригпа», осознание; 3) капля жидкости, по-

¹²² Гьялсэ Тогме Сангпо. Комментарии к словам из устной передачи по практике преобразования мышления, состоящей из семи пунктов. Л. 2Б.

являющаяся иногда из ноздрей после смерти. Данная работа является универсальным сочинением, включающим в себя все практики «Ло Чжонга Дондунма», помогающие наиболее целостно воспринять основополагающие знания данного учения.

Этот текст относится к разряду важных наставлений, в которых каждая фраза описывает отдельную тему практики, требующей соответствующих знаний и освоения. Наставления «Практики преобразования сознания» приписываются трем учителям Атиши: Гуру Майтрийоги, который в действительности мог принимать на себя страдания других; Гуру Дхармаракшиты, который осознал природу пустоты, медитируя на любви и сострадании вплоть до того, чтобы мог отдать свою собственную плоть, и Гуру Дхармакирти, жившему на Серлинге, Острове Золота (часть современной Индонезии), который посвятил всю свою жизнь практике бодхичитты¹²³.

Дхармакирти жил недалеко от моря и был также известен как Гуру Серлингпа, Гуру Золотого Острова. Атиша оставался с ним 12 лет, практикуя его наставления, и в результате чего бодхичитта хорошо укоренилась в нем. Мастера традиции Кадампа распространили множество учений в обширной, средней и сжатой формах, однако их суть содержится в произведении Гьялсэ Тогме Сангпо «Комментарии к словам из устной передачи по практике преобразования сознания, состоящей из семи пунктов» (*rgyal sras togs med bzang po dpal gyis mzad pa'i blo sbyong don bdun ma'i snyan brgyud kyi tsig rnam bkral ba bzhugs so*).

В книге Гьялсэ Тогме Сангпо «Комментарии к словам из устной передачи по практике преобразования мышления, состоящей из семи пунктов» (*rgyal sras togs med bzang po dpal gyis mzad pa'i blo sbyong don bdun ma'i snyan brgyud kyi tsig rnam bkral ba bzhugs so*) дано описание метода спасения, или же достижения «несравненного» просветления, которое в тексте характеризуется как «непоколебимая бодхичитта, подобная хозяину гор (горе Меру), безграничное сострадание, непредвзятая мудрость и практические наставления по их медитации»¹²⁴. В практические наставления по практике бодхичитты входят обращение с мольбой к божествам и учителю и выполнение семиричного ритуала. Основным действием в этом ритуале выступает концентрация на практике саматхи. «Нужно думать, что все дхармы подобны сновидениям. Возникающие сосуды и соки как объекты, подобны сновидениям; индивиды, стремящиеся достичь несравненного, совершенного просветления, должны породить бодхичитту, а также должны стремиться созерцать относительную и абсолютную бодхичитту»¹²⁵.

Учение о бодхичитте, представленное мадхьямикой прасангики, получило дальнейшее развитие в тибетском буддизме. На тибетском

¹²³ Гьялсэ Тогме Сангпо. Комментарии к словам из устной передачи по практике преобразования мышления, состоящей из семи пунктов. Л. 2 А.

¹²⁴ Там же. Л. 3 А.

¹²⁵ Там же. Л. 1 Б.

языке бодхичитта звучит как *byang chub sems*, где *byang* означает очищенный, *chub* - совершенный, а *sems* переводится как ум, душа. Под «умом» подразумевается природа ума, под словом «очищенный» имеется в виду устранение всех негативных препятствий, а слово «совершенный» означает, что все высшие достижения и качества достигнуты. «Тайное наставление по созерцанию бодхичитты передавал Дхармаракшита, который породил понимание пустотности, созерцая только доброту и сострадание, при этом поднося свое собственное мясо другим, оторвав от собственного тела»¹²⁶.

В тибетском буддизме основное внимание уделялось практической стороне учения о бодхичитте, а именно практике преобразования сознания для достижения просветления. В этом контексте бодхичитта понимается как ум, направленный к пробуждению, находящийся в состоянии сна; ум который не осознает себя, упускает себя, воспринимая только феномены, но упускает себя как причину различения этих феноменов. Это ум, который находится в неведении относительно своего состояния, своих намерений, своих воззрений, узнает самого себя лишь в некоторых проявлениях, определенных феноменах, не обнаруживает причин узнавания этих феноменов, не обнаруживает этих способностей воспринимать узнавание как процесс, опирается на результаты узнавания как на самосущие явления, как на реальность.

Бодхичитта, или пробужденный ум, осознает свои состояния, осознает взгляды и намерения, осознает направления внимания, движение внимания, осознает, что из момента в момент оказывается причиной движения внимания, причиной изменения направления внимания, обнаруживает способность легко рефлексировать зарождение, появление, развитие, угасание и исчезновение импульсов, устремлений, порывов и намерений. Таким образом, эмоции можно рассматривать как самостоятельные состояния ума, если ум пробужден. Пробужденный ум не является результатом каких-либо длительных специальным образом направляемых усилий, пробужденный ум – это естественное состояние ума в полном покое, когда успокоены все устремления и порывы и каждый новый импульс может быть легко обнаружен.

Бодхичитта здесь также понимается как практика удерживания ума пробужденным. Таким образом, ум обнаруживает, как работают импульсы, порывы и устремления, и начинает обнаруживать состояние умов других существ, отбрасывает заблуждения о самосущей индивидуальности, обнаруживает проявления индивидуальности как изменчивые, но повторяющиеся снова и снова состояния ума, и обнаруживает, что такие состояния ума не являются индивидуальными, а охватывают умы всех существ одинаковым образом. Вследствие этого состояния ума вос-

¹²⁶ Гьялсэ Тогме Сангпо. Комментарии к словам из устной передачи по практике преобразования мышления, состоящей из семи пунктов. Л. 2 А.

принимаются как правильные, то есть ведущие к ослаблению бодрствующего ума.

В тибетском буддизме практика преобразования сознания – это путь к просветлению, включающий в себя три необходимые практики: (тришикша) – мораль (шила), медитацию (самадхи) и мудрость (праджня). Первая ступень – мораль – несет огромную этическую нагрузку, эта этическая сторона, составляющая необходимый компонент буддизма, восходит к четырем благородным истинам. Так, четвертая истина провозглашает восьмеричный путь, состоящий из следующих этапов:

- **правильное понимание** (правильное воззрение);
- **правильное стремление** (правильная решимость);
- **правильная речь**;
- **правильная деятельность** (правильное поведение);
- **правильные средства к существованию** (правильный образ жизни);
- **правильное усилие**;
- **правильная осознанность** (правильное направление мысли);
- **правильная концентрация** (правильное сосредоточение).

Первый этап практики бодхичитты связан с подготовкой к порождению бодхичитты, а именно накоплению достаточного количества добродетелей с тем, чтобы родиться в образе человека.

Здесь подчеркивается, что просветление может быть достигнуто только в образе человека, поэтому оно рассматривается как нечто хрупкое и непостоянное, потому как человек может умереть в любой момент. В связи с этим, нужно ценить каждое время существования в образе человека, пытаясь жить осмысленно и внимательно изучить все возможности обретения «преображенного сознания».

Большую этическую нагрузку несет подготовка к просветлению сознания. Как отмечалось выше, относительная бодхичитта практикуется с использованием обычных умственных процессов, она связана с практической жизнью. «Относительная бодхичитта – это первичный ум, побуждаемый двумя намерениями. Одно намерение – принести благо всем живым существам, а второе – достичь состояния Будды»¹²⁷. Относительная бодхичитта включает в себя три этапа: подготовку к преобразованию сознания, практику осуществления и завершительную практику. Подготовка к преобразованию сознания, прежде всего, представляет собой технический этап практики. Как пишет Гьялсэ Тогме Сангпо, «нужно представить перед собой своего наставника или учителя, который помогает стать на путь просветления, мысленно его поблагодарить за исполненные к вам добродетели и сосчитать двадцать один раз выдох и вдох. Благодаря данному исполнению практики появляется возможность слиться мысленно со своим учителем, который предстает в виде путево-

¹²⁷ Геше Джампа Тинлей. Лоджонг. Екатеринбург, 2008. С. 71.

дителя по дороге к просветлению, и подготовить свое сознание и тело к дальнейшей трансформации».

Во время практики осуществления происходит процесс замещения своего «я» на некий «сосуд» для полного проникновения учения о пустоте, именно в этот период приходит понимание того, что все явления не имеют под собой реальной основы. И наконец, завершительная или закрепляющая практика необходима для соблюдения выше указанных этапов к преобразению сознания, ее нужно использовать в повседневной жизни, пытаясь не растерять усердие и интерес.

В книге «Ло Чжонг Дондунма» особое место занимает относительная бодхичитта как равностность и последующее понимание. Под «Равностностью» понимается практика «замены себя на других»: когда себя необходимо поставить на место других, а других защищать, как самого себя. По мнению Геше Джампа Тинлея, «если нет равностного ума, то вы не сможете взрастить в себе бодхичитту. Очень легко говорить о бодхичитте, но очень трудно взрастить ее в своем уме»¹²⁸.

Последующее понимание - это понимание пустотности всего сущего, и данное понимание необходимо привносить во все аспекты образа жизни. То есть и в повседневной жизни при возникновении каких-либо отрицательных явлений следует осознавать, что все имеет причинность, что основой этих явлений является омраченное сознание, здесь заключается суть буддийской добродетели.

Бодхичитта в этическом аспекте понимается в первую очередь как форма правильного отношения ко всем живым существам, выражающегося в правильных эмоциях: любовь, сострадание, радость, бесстрашие, то есть все то, что проистекает непосредственно из истинной природы ума. Это составляет базовую основу бодхичитты. Гордость, гнев, желание, ревность, неведение исходя из ошибочной эгоцентрической привычки ума, именно по этой причине эти эмоции исчезают или трансформируются, когда это привычка побеждена.

Практика преобразования сознания включает такой важный аспект, как преодоление препятствий, среди которых недостаточное количество добродетелей, болезни, проблемы или, наоборот, присутствие полного благополучия, так как в данной ситуации порой отсутствует необходимость в преобразении сознания. И здесь относительная бодхичитта дает возможность обратить все неблагоприятные факторы в путь просветления, это есть третья ступень практики преобразования сознания. Смысл привнесения на путь просветления неблагоприятных факторов заключается в том, что при изучении практики преобразования сознания так или иначе возникают различного рода препятствия. Практика привнесения на путь просветления неблагоприятных факторов реализуется при помощи следующих практик: накопления и собрания добродетелей,

¹²⁸ Геше Джампа Тинлей. Бодхичитта и шесть парамит / Отв. ред. и сост. И.С. Урбанаева. Улан-Удэ, 2000. С. 59.

очищения от недобродетелей, выполнения подношений зловредным духам и выполнения подношений дхармапалам.

1. Практика накопления собрания добродетелей. При возникновении мысли о прекращении страдания нужно сделать подношение трем драгоценностям (тело, речь и ум), в результате чего зарождается бодхичитта.

2. Практика очищения от недобродетелей связана с тремя силами: силой раскаяния, когда возникает сожаление по поводу ранее совершенных недобродетелей, силой отказа от совершения недобродетелей, когда необходимо думать, что даже ценой жизни больше не совершу недобродетелей, силой опоры, когда принимается Прибежище в трех драгоценностях и порождается бодхичитта.

3. Практика выполнения подношений зловредным духам подразумевает обращение к духам с мольбой о помощи для вступления на путь просветления.

4. Практика выполнения подношений дхармапалам являет собой обращение к духам с просьбой умиротворить все неблагоприятные факторы и создать все благоприятные условия, предварительно поднеся им торма.

В четвертой ступени практики преобразования сознания – демонстрации превращения практики преобразования сознания в практику всей жизни – указы на необходимость накапливать добродетели, необходимость раскаяния за деяния, ведущие к омрачению, главным из которых является «себялюбие» и, наконец, на необходимость благожелательного отношения ко всем живым существам, выраженного в благопожеланиях.

Для выполнения демонстрации превращения практики преобразования сознания в практику всей жизни необходимо использовать практику «пяти сил», состоящую из «силы забрасывания», «силы свывкания», «силы белого семени», «силы раскаяния» и «силы благопожеланий». При выполнении практики «силы забрасывания» необходимо повторять «мысленные броски» особой силой: начиная с этого времени, хотя бы в этом месяце, в этом году, до самой смерти и вплоть до просветления. Практика «силы свывкания» состоит в необходимости время от времени упражняться в культивировании двух видов бодхичитты (абсолютной и относительной).

Практика «силы белого семени» заключается в том, чтобы бодхичитта зародилась и развивалась, а для этого необходимо накапливать добродетели. Практика «силы раскаяния» состоит в том, что при появлении омрачений, таких как «себялюбие», необходимо знать, что они причастны к различным страданиям с безначальных времен сансары.

И наконец, практика «силы благопожеланий» связана с необходимостью в конце всех добродетелей произнести благопожелания: «начиная с этого времени и до достижения бодхи, да буду неотделим от

практики двух видов бодхичитты. Все неблагоприятные факторы, которые появляются, пусть да помогут моей дхарме»¹²⁹.

Критерием в практике преобразования сознания является подавление привязанности к «я». Привязанность к «я» порождает «себялюбие». Бодхичитта способствует порождению противоядия к «себялюбию». Порождая противоядие к себялюбию, необходимо стремиться вырабатывать внутреннюю убежденность в том, что цель достижения просветления будет достигнута. Практика преобразования сознания не является тем, чему можно не учиться, поэтому даже если проявляются признаки, необходимо устремляться и практиковать для достижения «чистого сознания».

Так называемое «чистое», ничем не обусловленное сознание проецируется на принцип пустотности, выходящий за рамки явленного или предметного мира. На уровне «чистого» сознания человек обладает потенциальной возможностью выхода в сферу инобытия, прерывая мир сансары. Для постижения же данного уровня сознания необходимо суметь родить в себе «бодхичитту», что предполагает состояние сострадания ко всему живому и вообще определенный нравственный образ жизни. Отсюда обретают свою значимость знание и главным образом соблюдение основ этических норм и правил в образе жизни, таким образом, раскрывается пятая ступень практики преобразования сознания.

Правильное постижение пустотности избавляет человека от следования собственным эгоистическим устремлениям, поэтому, будучи внедренным в нашу реальность, оно становится любящей добротой. Именно человек обладает той самой потенцией к эгоистическим устремлениям, он от рождения обладает собственным потенциалом, «свернутым в спираль», и сила упругости этой «спирали» стремится развернуть ее, изнутри толкая человека к самореализации. Свернутых потенциалов в каждом человеке великое множество. Черпать и раскрывать их можно в течение всей человеческой жизни, и вряд ли получится исчерпать. Итак, именно бодхичитта дает полную возможность для реализации внутреннего избавления сознания от неведения, т.е. для достижения полного просветления. Полное просветление – это состояние реализации, в котором уничтожены самые тонкие следы неведения относительно природы реальности, или полное пробуждение ото сна неведения.

Бодхичитта способна трансформировать любое действие, слово или мысль в средство для пробуждения сострадания. Все пять скандх пусты – их необходимо не просто логически осмысливать, а ясно воспринимать. Поэтому в буддизме человек и его природа объясняются как комплекс пяти скандх – телесных и духовных элементов дхарм, то есть комплекс физических и психических элементов. Сюда входят рупа – форма материальных элементов, ведана – чувства, санджня – восприятие,

¹²⁹ Гьялсэ Тогме Сангпо. Комментарии к словам из устной передачи по практике преобразования мышления, состоящей из семи пунктов. Л. 13 Б.

самскара – воля, стремление, виджняна – тонкое тело сознания. Именно сознание определяет данный комплекс нама – рупа.

Литература

1. Геше Джампа Тинлей. Бодхичитта и шесть парамит / отв. ред. и сост. И.С. Урбанаева. – Улан-Удэ, 2000.
2. Геше Джампа Тинлей. Лоджонг. – Екатеринбург, 2008.
3. Гьялсэ Тогме Сангпо. Комментарии к словам из устной передачи по практике преобразования мышления, состоящей из семи пунктов.

© М.Б. Дандарон

ФИЛОСОФСКАЯ СИСТЕМА «НЕОБУДДИЗМ» В ТРУДАХ Б.Д. ДАНДАРОНА

В данной статье в краткой форме излагаются основные положения и значение философско-религиозной системы «Необуддизм» Б.Д. Дандарона. Относительно полная версия интерпретации и систематизации учения «Необуддизм» изложена в монографии Дандарон М.Б. «Необуддизм: синтез Дхармы и науки» (Религиозно-научный синкретизм в философии Б.Д. Дандарона) (2007, Улан-Удэ).

Нашей целью был анализ научного наследия буддийского философа и религиозного деятеля Б.Д. Дандарона (1914-1974) – это ряд работ по религии, метафизике и психологии буддизма, переводов буддийских текстов. Автором было выделено направление, которое составляет содержание той научной парадигмы, которую Б.Д. Дандарон неуклонно проводил в своих трудах под названием «необуддизм». Поэтому особое внимание было уделено анализу и систематизации того творческого наследия, в котором ясно прослеживаются интенции его философского и научного интереса.

Со второй половины XX в. в науке и культуре возникает и набирает силу новый тип мышления – постнеклассический. Такой тип мышления предполагает пересмотр существующей научной картины мира, которая все в большей степени перестает устраивать человека. Сложившаяся ситуация требует создания проектов новых стратегий во взаимоотношениях с миром. Сегодня мы классифицируем научный интерес Б.Д. Дандарона как располагающийся в поле постнеклассического мышления, хотя полвека назад такого направления не существовало (постпозитивизм в современной западной философии возникает в 60-70-х гг. XX в.).

Безусловно, идеи его были новаторскими и смелыми, когда шла аргументированная интерпретация иррациональных феноменов с рациональной позиции. Новаторством можно назвать создание нового синкретического религиозно-философско-научного учения, как попытки изложения известных положений буддизма языком науки.

По прошествии пятидесяти лет постмодернизм, в научном мышлении и осмыслении бытия, не вызывает прежнего неприятия, во всяком случае, в ученой среде ведутся довольно шумные дебаты по спорным вопросам, и хотя не все готовы принять их, но, тем не менее, все четче оформляются контуры новой метапарадигмы, новое научное мировоззрение.

Очевидно, что за прошедший отрезок времени в целом наука шагнула вперед, изменились и философско-мировоззренческие основания понимания бытия, поэтому нами была предпринята попытка дополнить гипотезы Б.Д. Дандарона новыми аргументами в пользу подтверждения его философской системы «необуддизм».

Задачу свою мы видели в продолжении и развитии отдельных положений, которые были набросаны Б.Д. Дандароном в тезисах. Анализ современных естественнонаучных концепций, новых научных данных из области физики, биологии, психологии демонстрирует степень проницательности буддийского философа, его новаторскую мировоззренческую позицию, которая предшествовала идеям постнеклассической науки, все еще находящейся на сегодняшний день на стадии разработки основных положений. Мы старались быть убедительными в том, что аргументация основных положений буддизма современными естественнонаучными концепциями является оригинальной и весьма успешной интерпретацией буддизма.

Б.Д. Дандарон предвидел, что в скором времени можно будет приблизить и соединить тонкий научный эксперимент и глубокий религиозно-мистический опыт. «Видимо, рациональная интуиция великих физиков – Эйнштейна, Гейзенберга и других – с помощью эксперимента и математики уже раскрыла конечную сущность материи как пустоту – шуньюту (stong nyid)» («Черная тетрадь» 1972-1974 гг.) (4, с. 177). Речь идет о том, что отдельным выдающимся ученым удается опытным путем наблюдать некоторые (необъяснимые) особенности реальности, но существующая научная парадигма не позволяет построить концептуализацию, адекватную наблюдаемому. Но одни ученые подобного рода опытные данные могут отбрасывать, посчитав их за ошибку эксперимента, другие, накопив большой материал, задумываются о правильности мировоззренческих позиций рационализма и материализма.

О возможностях европейского рационализма он писал в «Письмах» (1956), что рационализм и экспериментальная наука постоянно нашептывают человеку, что разуму и эксперименту все доступно, что разум может разложить мир на его составные элементы и из сложения их вновь образуется стройное целое. Однако попытка рационализма решить задачу постоянно терпит крушение; за последнее время этот кризис принимает столь принципиальный характер, что по основным отраслям человеческого знания (атомная физики, биология и психология) ученые мира разделились на два основных лагеря (сциентисты и антисциентисты – М.Д.).

«За порог могут переступить только те, которые сделают синтез европейской и индийской философии» – писал Б.Д. Дандарон в 1956 году (2).

Б.Д. Дандарон проявлял большой интерес к новым исследованиям в психологии, которые были развиты К.Г. Юнгом, позже в опытах С. Грофа и др. и получили название трансперсональной, глубинной психологии. В частности, его волновал неопределенный научный статус феномена души, природы сознания, т.е. непризнание наукой существования «души». Он считал, что научное объяснение парапсихологическим, мистическим явлениям может дать научное обоснование мистицизму йогических практик буддизма, что исследование подвалов сознания человека – бессознательного, введенное аналитической психологией, открывают безграничные новые возможности для обоснования метафизики буддизма. Это, по его мнению, открывало новые возможности для доказательства феномена реинкарнации и других необъяснимых явлений, это открывало новые уровни для исследования структуры души. Способом познания такой инореальности он признавал особый вид непосредственного постижения истины, который он назвал учением об интеллектуальной интуиции.

По его мнению, решение перечисленных задач позволит обосновать тантрийскую мистику и выявить этический аспект буддизма. «Если это случится, то будет конец атеизму (безбожию) и нравственному падению человека. Если это случится, то парапсихология укажет человеку его назначение и разрешит коренной вопрос экзистенциализма» (2, с. 208).

Мы предприняли попытку интерпретации и развития учения «необуддизм» в тех аспектах, которые для нас представлялись наиболее актуальными. Аргументации по выбору проблемы и набору практик и методологий будут обсуждаться по тематическим разделам. В целом в нашу задачу входил анализ того, как возникает религиозно-научный синкретизм в ходе дискурсивных практик в различных формах освоения и исследования действительности и какое это имеет влияние на конструктивную эволюцию сознания современного человека.

Теоретико-методологической основой исследования нового постнеклассического типа мышления мы выбрали теорию постмодернизма. Этот подход предполагает пересмотр господствующего дискурса в науке – рационалистической парадигмы и принятие метапарадигмы. Если объяснительные концепции существующих на сегодняшний день гипотез не противоречат легитимированной в науке парадигме рационализма, то новая парадигма звучит в духе постмодернистского видения мира. Постмодернистский подход вводит в круг рассмотрения диаметрально противоположные дискурсы исследования реальности и производства знания. Постмодернизм характеризуется гетерогенностью, принципиальным плюрализмом и эклектичностью. Эпистемологическая стратегия постмодернизма объективирует равноправность гносеологических

статусов духовных концептуализаций Востока и рационалистического способа освоения действительности Запада. Объективации в постмодернистском дискурсе имеют невероятно широкие возможности, и мы считаем, что подобный подход отражает позиции религиозно-научного синкретизма.

Основными положениями учения «необуддизм» являются следующие:

- Философская система «необуддизм», предлагающая синтез науки и религии, является перспективным проектом в описании синкретической картины универсума.

- Духовные теоретические концептуализации Востока имеют равноправный гносеологический статус с рационалистическими концепциями Запада. Религиозно-научный синкретизм строится на признании равноправности гносеологических статусов духовных теоретических концептов Востока и рационалистических концепций Запада. О возможности синтеза противоположных теоретических традиций Востока и Запада писали многие крупные ученые.

- Учение об интеллектуальной интуиции в философии Дандарона является особым видом непосредственного постижения истины, который может быть актуальным в научном и художественном творчестве. Учение об интеллектуальном познании может иметь прикладное значение в поисках «рецептов гениальности» в любом виде творческой деятельности человека, в первую очередь в искусстве и науке.

Интерпретация и развитие учения об интеллектуальном познании позволяет нам сделать заключение, что в основании великих теоретических открытий в науке зачастую лежат интуитивные прозрения гениальных ученых (Эйнштейн, Пуанкаре, Менделеев и др.). Причем современные исследования нейropsychологов говорят о том, что эти процессы могут стать управляемыми, что бесспорно имеет большое практическое значение.

- Научное объяснение парапсихологическим, мистическим явлениям может дать научное обоснование мистицизму йогических практик буддизма. Вся философия необуддизма пронизана идеями буддийской этики, которые имеют общечеловеческое значение. Б.Д. Дандарон возлагал большие надежды на научное объяснение парапсихологическим, мистическим явлениям, считая, что это могло бы дать научное обоснование мистицизму йогических практик буддизма. Мы расширили сравнительный анализ, предпринятый им, что в целом является синтезом концептуальных положений науки и религии. Такой подход позволяет провести границу между разными путями к трансцендентности: это может быть путь, снабженный наркотическим инструментарием, который не охватывает истинного духовного просветления, – такой путь может быть опасен и часто приводит к деградации личности. Второй путь предполагает кардинальную духовную трансформацию личности, где получение знания неотделимо от формирования разума и от самой лич-

ности. Те, кого привлекает в буддизме мистика, должны знать, что владение магическими силами «сидхи» является признаком высокой духовности йогина.

– Реабилитация метафизики в необуддизме позволяет, наконец, на современной научной основе попытаться дать ответы на основные бытийные вопросы, которые всегда волновали философов и ученых. Это вопросы о происхождении жизни, причинах биологической эволюции, загадках сознания. «Мировоззрение современного человека построено на знаниях рациональной науки, следовательно, современный человек не может допустить возможности априорного построения метафизики», – писал Б.Д. Дандарон. В своей философской системе он ставил целью построение метафизики, опираясь на данные отдельных наук и теории буддизма. Такая задача необходимо приводила к связям с общими проблемами познания. Он планировал построение единой системы, объединяющей метафизические теории, данные экспериментального естествознания в логической обработке и общие проблемы гносеологии. «Так как потребность строить метафизические теории в человеческой природе неискоренима, поэтому вместо того чтобы предоставить этот процесс случайности, лучше разрабатывать их методически», – справедливо замечает Б.Д. Дандарон (5, с. 99).

Проекты решения этих вопросов можно рассматривать как новые онтологические построения.

– Необуддизм также представляет собой успешную попытку адаптировать философию буддизма – самый труднопостигаемый ее аспект «доктрину о несуществовании индивидуального «я»» к менталитету западного человека, воспитанного и образованного в рационалистическом дискурсе. Оригинальная интерпретация буддизма Дандароном, в частности его позиция относительно теории «атмавады-анатмавады», позволяла ему осуществлять проповедь буддизма на Западе. Всему научному миру известно, насколько трудно оставаться на позициях, которые не признаются существующим господствующим нарративом в науке, каковой является интерпретация теории анатмавады в буддологии, тем не менее, он рассмотрел новые аспекты атмавады. Именно такой теоретико-методологический подход, который не противоречит основному принципу буддизма «срединности», позволял Б.Д. Дандарону расширить горизонты проповеди на Запад.

Таким образом, мы обосновываем положение, что философская система «необуддизм» Б.Д. Дандарона является одним из самых первых и перспективных конструктивных проектов исследования и осмысления реальности постнеклассического периода. Религиозно-научный синкретизм, который представлен в необуддизме, в целом, является вполне успешным вариантом решения актуальных проблем современности.

Литература

1. Васильков Я.В., Сорокина М.Ю. Библиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917-1991). – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 139-141.
2. Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956-1959). – СПб: Изд. Дацан Гунэчойнэй, 1995. С. 348.
3. Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. – Владивосток: Владивостокское буддийское общество, 1992. С. 179.
4. Дандарон Б.Д. Черная тетрадь (О четырех благородных истинах). – СПб: Изд. Дацан Гунэчойнэй, 1995. С. 96.
5. Дандарон Б.Д. Письма о буддийской этике / серия «Философы России XX века». – СПб.: Алетея, 1997. С. 350.
6. Дандарон М.Б. Необуддизм: синтез Дхармы и науки. Религиозно-научный синкретизм в философской системе Б.Д. Дандарона. – Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2007. С. 202.
7. Монтевич В.М. Предисловие к книге «Мысли буддиста» // Избранные статьи; Черная тетрадь / Материалы к биографии / История Кукунора / Сумпа Кенпо. Авт.-сост. В.М. Монтевич. – СПб.: Евразия, 2006. С. 482.

© Р.Д. Содномов

© Т.Ц. Бардуева

О БИОГРАФИИ ПАНДИТО ХАМБО ЛАМЫ ДАМБА-ДАРЖА ЗАЯЕВА В СОЧИНЕНИИ АГВАНА ДОРЖИЕВА "BYANG CHOGS BSTAN PA'I GSAL BYED RJE BTSUN DAM PA PANTI TA MKHAN PO BSTAN PA DAR RGYAS DPAL BZAN PO'I RTOGS BRJOD MDOR BSDUS DAD PA'I NYIN 'BYED 'DREN PA'I SKYA RINGS GSAL PA ZHES BYA BA ZHUGS SO"

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ БИОГРАФИИ ДОСТОПОЧТИМОГО ДАМБА ДАРЖА БАЛ-
САНБО, РАЗЪЯСНИВШЕГО УЧЕНИЕ БУДДЫ НА СЕВЕРЕ, НАЗЫВАЕМОЕ "РАССВЕТ,
ВЕДУЩИЙ К СВЕТУ ВЕРЫ")

В настоящее время в Бурятии и в России в целом наблюдается необычайный религиозный подъем, нашедший отражение в восстановлении духовных и нравственных ценностей буддизма. Буддизм сегодня занимает значимое место в общественной и культурной жизни России, особенно в ареалах его традиционного распространения. Большую роль в этом процессе играет обращение к историческому наследию буддизма в России, осмысление деятельности выдающихся религиозных деятелей.

Жизнь и деятельность многих бурятских лам на сегодняшний день, к сожалению, еще до конца не изучены и требуют дальнейшего исследования. Не исследованным остается также духовное и письменное наследие бурятских буддийских деятелей. Изучение всего этого богатого

наследия имеет огромный исторический интерес. Оно представляется необходимым в процессе изучения истории первоначального распространения буддизма среди бурятского населения, изучении его этического и философского содержания. Оно будет способствовать более глубокому пониманию условий и особенностей "укоренения" буддизма в Бурятии и России в целом, факторов и механизмов его развития в современном обществе.

В этой связи большой интерес представляет изучение жизни и деятельности первого Пандито Хамбо ламы бурятских дацанов – Дамба-Даржа Заяева. С его именем связано начало широкого распространения буддизма среди бурятского населения. Дамба-Даржа Заяеву принадлежит огромная заслуга формирования Института Пандито Хамбо лам, становления и организации структуры бурятской буддийской церкви.

Одна из версий биографии Пандито Хамбо ламы Заяева была написана на тибетском языке Агваном Доржиевым в первом месяце года железной свиньи пятнадцатого рабжуна (1911 г.?), в период пребывания во дворце¹³⁰. Данный труд имеет название: Краткое содержание биографии Достопочтимого Дамба Даржа Балсанбо, разъяснившего Учение Будды на севере, называемое "Рассвет, ведущий к свету веры". Сочинение написано в жанре, характерном для литературного творчества религиозных деятелей, и начинается с традиционного обращения к Буддам и Бодхисаттвам.

Святому, вззирающему на живых существ с великодушием,
Среди тысяч учителей, овладевшему тантрой,
Победоносному (Будде), в течение ста жизней вззирающему с состраданием, небожителю среди небожителей поклоняюсь.
Где бы ни пребывал, распространяя и преумножая учение,
В виде архатов, йогов и героев в Индии и Гималаях.
Склоняюсь к сущности Манчжушри,
Осуществившему радость счастливых,
Ведя к незагрязненной линии сада лотосов,
Посредством очищения недопонимания и ложных воззрений,
С помощью острого ума и уместных цитирований.
Верую от всего сердца
В несравненного победителя с его сыновьями,
Царю, исполняющему надежды сознательных,
Владеющему прекрасной традицией,
Прекрасно установившего удерживание и преумножение Учения
Подобно знамени победы.
Почтительно склонившись мудрецу,
Совершившему подвиг распространения учения на краю земли,
Прекрасно наполнив сосуд сознания
Нектаром прекрасных изречений вышеперечисленных,

¹³⁰ Вероятно имеется в виду Потала-дворец Далай-ламы в Лхасе, Тибет.

Путь пробуждения которого сравним с драгоценным камнем (я сравниваю с рубином).

Далее автор говорит о том, что хотя он услышал только лишь о малой части из деяний Хамбо ламы Заяева, из услышанного также понял только часть, тем не менее, даже эта малая часть способствовала преумножению его веры.

Это небольшое по объему сочинение разделено на четыре параграфа:

1. Деяния, относящиеся ко времени Его рождения и юности.
2. Деяния, относящиеся ко времени Его обучения.
3. Описание деяний ради Учения и живых существ.
4. Описание деяний, собрания учеников и склонения их к Учению.

1. Деяния, относящиеся ко времени Его рождения и юности.

Дамба-Даржа Заяев родился в год железной крольчихи 12 рабджуна, или по европейскому летоисчислению в 1710 году. Он родился в прекрасном месте, на склоне великой горы Отцон хан, что на берегу реки Чикой, текущей с востока на запад, в семье отца Зая цонгольского рода абагад. Он родился у отца, обладавшего сильной верой в Учение и три драгоценности, избегавшего совершения недобродетельных поступков, всегда старавшегося в благодеяниях, и матери Дэжит, которые понимали прекрасную связь кармы и благопожеланий. Его нарекли именем Тодо. Он является высшим существом, распространившим драгоценное Учение Победителя, и имя его отца Зая на санскрите означает победитель. С малых лет явно проявлялось, что его поведение не было похожим на поведение обычных детей. С детства он вновь и вновь просил родителей отправить его в Тибет: "Я поеду в Тибет. Отпустите!". Когда же родители отказывали ему: "Где видано, чтобы отправляться в такую даль, о которой никто не слышал, и которую никто не видел", он переставал приходить домой, отказывался от еды и питья. Но когда родители говорили: "Ты можешь поехать в Тибет", он очень радовался и приходил домой и соглашался кушать. Кроме того, что он мог длительное время обходиться без еды, есть еще много удивительных рассказов о его необычных способностях, отличающих его от других. Из-за трудности нахождения письменных источников и описаний в силу давности происходивших событий, я написал только то, что услышал и увидел из различных источников.

Когда Дамба-Даржа Заяев достиг 15 лет, у него пробудилась карма великого благопожелания распространения драгоценного Учения Победителя в этой местности, которая была заложена много веков назад. Несмотря на дальнейшее расстояние, препятствие в виде гор, рек, множества воров и грабителей он один, маленький мальчик отправился в обитель святого Арья Баалы в местность, окруженную холодными горами, к ламе Жамбал Нинбо, держателю тайного, незагрязненного учения нераздельности сутры и тантры.

Тогда обычному 15-летнему юноше отправляться даже в однодневный путь одному было немислимо, а в то время никто не слышал, чтобы кто-то отправлялся в Тибет или приезжал из Тибета. Тем более никто не видел, как постигают Учение, каково расстояние до Тибета, но он все же один оправился в эту дальнюю страну. Этот эпизод его жизни является реальным фактом. Даже если не учитывать наше почтительное отношение к великому существу, но только факт этого путешествия просто удивителен.

2. Деяния, относящиеся ко времени Его обучения.

Таким образом, покинув родные земли, он достиг Да-Хурэ¹³¹, хотя там ему очень понравилось, но, не желая там долго оставаться, он вкусил нектара изречений от учителей, держателей линии преемственности. В твердом решении не уклоняться или возвращаться он оставил Да-Хурэ и достиг Пекина, столицы манчжурского императора, который прославился как Манзушри.

Там он поклонился многим святыням, и особенно святыне Зан-дан-Жуу¹³², который, по преданию, воочию встречался с Буддой. Затем по истечении трех месяцев достиг монастыря Гумбум Жамбалинг. Там он поклонился также многим удивительным великим святыням. Он поклонился сандаловому дереву, на котором, по преданиям, существует "самопроявленное" 100 тысяч изображений Сэнге Наро (изображение Авалокитешвары верхом на льве) на месте рождения великого Цзонкапы - эманации трех покровителей (Авалокитешвары, Манчжушри, Ваджрапани). Затем в течение трех месяцев он шел вверх по долине Кукунора и достиг берега Наг-чу, в течение десяти дней достиг Лхасы, где поклонился многим святыням во главе с Жуу и Шагжамуни. Там он вступил во врата Учения факультета Балдан Даши Гоман, одного из семи факультетов, расположенных в черте прославленного монастыря Балдан Брайбун. Опираясь на учителей-философов, он старался и днем и ночью в постижении буддийской философии подобно потоку реки, проявил усердие в слушании летних и зимних семестров в различных областях центрального Тибета (в Радод и других). Также он принял много учений от Далай Ламы и других высоких лам. Таким образом, он впитал наставления высокого учения. Во время посещения великого монастыря Даши Лхунбо он получил чистый обет гецула от Панчен Лобсан Еше. И когда ему исполнилось 20 лет, принял полный обет гелона от великого седьмого Далай Ламы Галсан Жамсо Балсанбо, человеческого воплощения святого Авалокитешвары. И хотя он проучился только пять лет из положенных десяти, до начала изучения Винаи, он начал изучать "раздел нравственности" под руководством мудрого держателя Винаи, великого на-

¹³¹ Совр. Улан-Батор.

¹³² Сандаловый Будда, Сандаловый владыка - скульптура Будды, сделанная из сандалового дерева, по преданиям, 2500 лет назад по заказу раджи Уддияны. Считается единственной сделанной при жизни Будды скульптурой. В данное время статуя находится в Эгитуйском дацане.

ставника Агван Чогданба и др. учителей. Таким образом, он сохранял свои нравственные клятвы пуще своих глаз. Следствием прилежного обучения многим наукам в стенах монастырского университета стала бесстрашная защита степени габжу – окончание десяти трудностей по основам и комментариям (своих знаний) среди множества тысяч мудрецов.

Затем седьмой Далай Лама Галсан Жамсо, провожая Дамба-Даржа Заяева на родину, даровал ему титул Номун Хаан (Царь Учения), подарил необходимые вещи с напутствиями достижения великого смысла Учения, связывая это с предсказанием великого Цзонкапы "что придет время распространения драгоценного учения единства сутры и тантры в темной стране северного направления". Далай Лама связывал титул Номун Хаан с тем, что в истории Далай-лам нигде не упоминается о бурятском народе, естественно, до него ни один бурят не посещал и тем более не проходил обучение, достигая степени габжу.

С 1727 г. (обезьяны), когда Дамба-Даржа Заяев уже был в Тибете, ужесточились правила прохождения русско-китайской границы, поэтому он попросил Далай-ламу дать письменное свидетельство о его деятельности за это время.

3. Описание деяний ради Учения и живых существ.

В 1731 г. (водяного петуха) он прибыл на родину. Ради достижения спокойствия отца, матери, родных и земляков, ради длительного процветания драгоценного Учения Победителя он решил основать монастырь. Так, в конце этого же года он собрал общину из монахов, прибывших из Тибета, Монголии и Амдо. У подножия горы Отцон Хаан, на берегу реки Чикой они собирались на молебны. В 1741 г. водяной собаки он написал письмо Далай-ламе, что число монахов их общины достигло 150 человек.

Царь и чиновники в большинстве не желали распространения Учения Будды, но, тем не менее, из-за силы благопожеланий прошлого 1745 г. (огненного тигра) на берегу Чикой был построен первый деревянный дуган. Дамба-Даржа Заяев не стал сам настоятелем, а пригласил на эту должность Чонева ламу Агван Пунцог. В 1752 г. (водяной курицы) монахи и миряне написали прошение назначить Заяева настоятелем, тогда ведомство селенгинского воеводы назначило его шэрээтэ (настоятелем). Это было первым официальным назначением шэрээтэ.

В разных областях проживания бурят понемногу росло количество монахов. В 1754 г. (деревянной свиньи) вышел указ его величества о том, что все монастыри должны быть под руководством шэрээтэ. Это был первый указ Его Величества о назначении главы всех монастырей. В 1758 (9) г. (земляного кролика) было собрание множества монахов и мирян во главе с Охин тайжа и Баатар чанзодба Лобсан Жалсан и других, где было предложено строительство большого дугана для собрания лам, как это принято в областях Тибета и Монголии. Это предложение было одобрено единогласно. Чанзодба Лобсан Жалсан вызвался построить

данное сооружение за свой счет. В то же время он попросил помощи у народа, в случае если у него возникнут трудности. На что собрание ответило согласием. Затем они просили разрешения у селенгинского вedomства, на что они ответили, что необходимо испросить указа у Его Величества, потому как ранее не строились дацаны. Так отправили прошение в канцелярию его императорского величества, и в течение шести месяцев пришло разрешение на строительство от лица тобольского губернатора. Это было первое разрешение. В связи с этим начались поиски лучшего места для строительства дацана. Окин тайша изъявил свою волю построить дуган недалеко, но и не близко от его дома. Поэтому выбрали место в местности Хилганта.

В 1759 г. (железного дракона) заложили фундамент цогчен дугана (главного храма). Основные средства были собраны народом во главе с Баатар чанзодба.

Было отправлено обращение к Панчен Ринпоче о совете наилучших методах распространения Учения Будды в начале и дальнейших необходимых действиях впоследствии, на что последовал ответ:

"Прекрасно, что Вы действуете ради распространения учения на краю земли, но отбросив гордыню, сохраняйте незагрязненную традицию царей учения трех сфер. Стремитесь в методе приближения российских царей к учению. Обретайте мудрость двух традиций, подавите кармы войн, – написано в год желтого дракона".

Это письмо говорит о том, что судьба Дамба-Даржа Заяева была безразлична Панчен Ринпоче, так как он был его учеником. Получив такие наставления о вере и уважении к Учению Победителя, соблюдении и сохранении нравственности, обретении дружбы с царем ради распространения и длительного пребывания буддизма, Хамбо лама Заяев начал свою религиозную деятельность. Кроме этого Панчен Ринпоче увидел, что в недалеком будущем в этом государстве будут вестись военные действия, и предостерегал от ввязывания в них.

Таким образом, весь народ этой местности стал последователем драгоценной традиции второго Будды (Чже Цзонкапа), который в свою очередь делал благие прорицания великой связи об освещении светильником учения (Заяев) темной области.

Высшее прибежище (Заяев) на 56 году жизни, в год огненной собаки, построил дуган. В 15 день шестого месяца этого же года, в среду, согласно ходу небесных светил и других благих знаков было проведено освящение цогчен дугана, и монастырь назвали Балдан Брэгар Пунба. Затем было составлено благопожелание о том, чтобы все ламы и милостынедатели, выючные животные, которые таскали камни и деревья, все насекомые, которые погибли в ходе этого строительства, встретили драгоценное учение и, согласно этой общей благой карме, стали следовать учению высших учителей. Чтобы впоследствии пути их развития безошибочно привели к окончательной цели, то есть к быстрому достижению пробуждения.

В это время все бурятские дацаны и ламы попросили о назначении главы. С этого времени начинается история института Пандито Хамбо лам. Раньше буряты молились самсарическим духам, называемым онгонами, и приносили им жертвоприношения, убивая лошадей и овец. Но благодаря доброте и великодушию этого великого существа (Заяева) народ обрел безошибочное прибежище в трех драгоценностях и признал его учителем. Люди приобрели знания правильного понимания законов кармы, законов причинно-следственной связи. Многие разбойники и грабители оставили свои негативные занятия, и до сих пор поведение бурят отличается мягкостью и кротостью. Так эта страна превратилась в место, где Будды и Бодхисаттвы рассыпают свои цветы. Это заслуга великодушных учителей и защитников.

В это же время, в различных районах проживания бурят, на южной и северной сторонах Байкала, были построены 13 великих и малых монастырей. В них многие слушали и пересказывали высшие учения, распространяя и продолжая Повороты колеса учения. Покровителем всего этого являлся тот, кто занимал должность Пандито Хамбо ламы, т.е. Дамба-Даржа Заяев. Таким образом он установил ранее невиданное, новое учение, кроме того, установил удивительный метод продолжительного роста и развития буддизма. Кто, кроме Будд или Бодхисаттв высоких реализаций, смог бы совершить такой подвиг? Ведь ранее в Гималаях, и в частности в Тибете, буддизм распространили воплощения Авалокитешвары в ипостасях лам, царей, министров. В Монголии тоже учение устанавливали и распространяли перерождения Будд и Бодхисаттв.

В 1767 г. (огненной свиньи), в третьем месяце осени царское правительство во главе с императрицей Екатериной II собрало представителей депутатов различных сословий и вероисповеданий для сохранения богатства и многообразия народов российской империи. Представителем от селенгинского ямана поехал Дамба-Даржа Заяев. Согласно дневнику, написанному Заяевым, они с переводчиком Намжил Дорже выехали из Иркутска 28 числа по лунному календарю и достигли столицы России Петербурга 11 числа 1 месяца 1768 г. (мышь) без каких-либо препятствий. Там они много раз получали аудиенцию у императрицы, обсуждали различные вопросы и составили доклад в 22 пунктах о положении буддийской религии в Российском государстве. Комиссия выслушала и в основном одобрила положения доклада и наградила Заяева медалью 1 степени за выдающиеся заслуги. Всего было 563 депутата. Эта комиссия продолжалась до второго месяца зимы этого же года, т.е. 10 с половиной месяцев. 17 числа этого же месяца они выехали из столицы. В городе Тобольске губернатор пригласил их погостить у них. В это время какой-то художник написал портрет Хамбо ламы. Наконец, 20 числа второго месяца весны 1769 (земляного быка) он вернулся в Балдан Брейбунг.

Дамба-Даржа Заяев уделял много времени занятиям медитацией и учил этому своих учеников. И если кто-то огорчал своего учителя, он

говорил: "Хотя вы все и являетесь моими учениками, но не слушаете моих наставлений". Хотя и было 18 попыток отравления, когда он проявлял рвение ради учения и живых существ, но они не увенчались успехом. И это было доказательством силы безошибочной истины учения. Ради чистоты традиции в будущем он вновь и вновь наставлял соблюдать чистоту нравственности и обучения.

Так, 18 числа осеннего месяца 1775 г. (деревянной овцы) он собрал съезд монахов для создания монастырского устава, где были расписаны законы и виды наказания за нарушения данных законов. Ведь процветание и пребывание учения победителя зависит от развития или упадка монашеской общины. А состояние монашеской общины зависит от соблюдения нравственных законов. Поэтому Заяев уделял большое внимание соблюдению нравственных законов. В линии преемственности собрания монастыря устав общины главнее, чем устав Будды. Но это не преуменьшает законов Будды. Ведь если нет строгой монашеской дисциплины, не будет и соблюдения нравственности Будды. В уставе Балдан Жуд Мэ дацана сказано: "Дисциплина этого дацана выше, чем стадия пробуждения". Потому что если присутствует драгоценная дисциплина, то стадия пробуждения находится в наших руках. Высшие Ламы говорили: "Если усердствуешь в методе закрепления нравственности и дисциплины, то накапливаешь великие заслуги, и это будет являться высшей опорой для драгоценного учения победителя.

4. Описание деяний, собрания учеников и склонения их к Учению.

Ради приобщения к Учению учеников этой страны, которые считали, что тело Учителя совершенно и постоянно, он 15 числа в год огненной обезьяны в возрасте 66 лет, подготовив свое грубое тело, погрузился в умиротворенную пустотность. Тем самым он преподнес свою сущность как подношение осуществлению мандалы идамов и божеств.

Таким образом,
доброту и заслугу этого Махасаттвы
Защитника и опоры нас и мудрецов,
обозначенного золотым куполом сутры и тантры,
защищенного белым зонтом незагрязненного учения победителя,
золотым стержнем выдающейся смелости
к великому, долгожданному облегчению существ
впоследствии вспоминай и осмысливай,
благодеем даже малого озвучивания данного труда,
пусть распространяется Учение Победителя, и последователи
достигнут удерживания наказа несравненного Могучего!
Пусть обретут блеск достижения двух смыслов
правильным поведением и кармой, без крайностей.
Станут почвой роста веры всех,
не опьяняясь желанием власти,
опираясь на осторожность и умеренность,

строго соблюдай высший устав Будды!

Так, в первый месяц 45 года (железной свиньи) 15 рабжуна по пути на родину написал Вагиндра (А. Доржиев) с мыслью о том, что необходимо написать о биографии этого великого ламы.

Литература

1. Агван Доржиев "Byang chogs bstan pa'i gsal byed rje btsun dam pa panti ta mkhan po bstan pa dar rgyas dpal bzhan po'i rtogs brjod mdor bsdus dad pa'i nyin 'byed 'dren pa'I skya rings gsal pa zhes bya ba zhugs so". (Краткое содержание биографии Достопочтимого Дамба Даржа Балсанбо, разъяснившего Учение Будды на севере, называемое "Рассвет, ведущий к свету веры").
2. Чимитдоржиев Ш.Б., Ванчикова Ц.П. Первый бурятский Хамбо-Лама Дамба-Даржа Заягийн (Заяев) (1711-1777) // Выдающиеся бурятские деятели. Вып. 5. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 2004.
3. Чимитдоржиев Ш.Б., Кенсур Агван Нима (1907-1990). Бурятские лхарабмы за рубежом // Выдающиеся бурятские деятели. Вып. 5. – Улан-Удэ, 2004.

© С.С. Дашидондоков

ТВОРЧЕСКИЙ ПУТЬ КЕНСУР АГВАН НИМЫ И ЕГО РАБОТА «ЧОЙЖУНГ ЛУНРИГ ДОНГМЕ»

(СВЕТИЛЬНИК ЦИТАТ ИЗ КЛАССИЧЕСКИХ ТРУДОВ ПО ИСТОРИИ БУДДИЗМА) ¹³³

Среди выдающихся бурятских ученых лам особое место занимает личность Кенсура Агван Нимы (1907-1990 гг.), титулованного как Хамбо Ламы Гоманг Дацана (с 10-го февраля 1978 года по 12-е апреля 1980 года).

Согласно воспоминаниям самого Кенсур Агван Нимы, «В раннем детстве в окружении своих родителей, братьев и сестер, окруженный столь прекрасной природой высоких гор, покрытых густыми лесами, богатыми различного вида ягод и диких животных» ¹³⁴. В период революционных преобразований он отправился в Тибет, чтобы усовершенствоваться в своих буддийских знаниях. В Лхасе Кенсур Агван Нима достигает таких научных высот, что сам Далай Лама проявил к нему интерес. Творческий рассвет пришел к нему в период его пребывания в Индии и Европе. В 1960 г. по просьбе 14-го Далай Ламы он начинает рабо-

¹³³ Публикация осуществляется в ходе реализации проекта «Коллекция тибетской литературы "Сумбум": системный анализ и создание базы данных». Поддержка данного проекта была осуществлена РОССИЙСКИМ ФОНДОМ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ (№ РФФИ 07-06-00418-а).

¹³⁴ См. Кенсур Агван Нима, 2003. С. 2.

тать в Варанаси, где занимает должность преподавателя в институте высших тибетологических исследований. Здесь выдающийся ученый провел семь плодотворных лет. В Варанаси он составил текст Чойжунг Лунриг Донгме (Светильник цитат из классических трудов по истории буддизма в Тибете) объемом 354 страниц, изданный в его собрании сочинений в томе КА. Огромную работу в Варанаси Агван Нима проделал по переизданию важнейших сочинений тибетского буддизма. Он подготовил к изданию текст Легшед Серпренг – комментарий Чже Цзонхавы на текст «Абхисамаяламкара», провел свою авторскую структуризацию этого знаменитого сочинения. В результате, данный текст вошел в его собрание сочинений в томе КХА, объемом 353 страниц. Также он подготовил к изданию намтары (жизнеописания пробужденных) 204-х мудрецов Индии, Тибета и Монголии в 16-ти больших и малых томах.¹³⁵ Он систематизировал и издал 1550-страничный каталог всех собраний сочинений ученых Тибета и Монголии «вместе с разными большими и малыми сочинениями 970 авторов», всего 9970 наименований.

В 1967 г. по велению Его Святейшества Далай Ламы Агван Нима выехал в Европу, в институт города Лейден (Голландия). Здесь он сотрудничает с профессором С. Руигтом в течение трех лет. За это время Кенур Агван Нима написал комментарий к трудным местам текстов класса «Дуйра» объемом в 100 страниц. Затем он создает четырехтомный труд объемом в 623 страницы «Лосар Ригби Годже» (Введение в науку для новичков), где изложил новое разъяснение четырех буддийских философских направлений Индии в жанре литературы Сиддханта. Данная работа была издана в пяти томах в голландском институте.

В 1972 г. 17-го августа Агван Нима переехал в Швейцарию, где жил до 1977 года. За это время он написал «Ознакомление со смыслом слов молитвы о благом поведении» объемом 20 страниц, «Ознакомление со смыслом слов молитвы о вхождении на путь Бодхисаттвы» объемом также 20 страниц, «Комментарий к молитве Будде Майтреи» объемом 34 страницы, структурное содержание «Абхисамаяламкары» Асанги-Майтреи объемом 175 страниц¹³⁶, структурное содержание «Мадхьямика-аватары» Чандракирти объемом 95 страниц, «Комментарии к Сутра-аламкара» под названием «Цветущие листья учения Муни» объемом 379 страниц, а также различные мелкие труды в двух томах объемом 467 страниц, плюс «Структурная схема содержания коренного текста по философским направлениям буддизма» объемом 22 страницы.

Из всего перечисленного наибольший интерес вызывает сочинение Кенсур Агван Нимы под названием «Чойжунг Лунриг Донгме (Све-

¹³⁵ Существует ошибка в переводе Б. Очирова, где упоминаются 210 мудрецов. См. Кенсур Агван Нима, 1996. С. 24.

¹³⁶ Существует ошибка в переводе Б. Очирова «», где упоминаются 125 стр. на структурное содержание «Абхисамаяламкары» Асанги-Майтреи См. Кенсур Агван Нима, 1996. С. 26.

тильник цитат из классических трудов по истории буддизма)». Предварительное ознакомление с данной работой дает возможность представить научному миру базовую структуру текста.

Структура текста «Светильник цитат из классических трудов по истории буддизма» Чойжунг Лунриг Донгме. Текст входит в сумбум автора (Том. КА, КНА), изданного в Drepung Gomang Library (Karnataka, India). Объем текста 318 страниц, включая автобиографию. Работа состоит из трех глав, в каждой главе описывается определенный исторический факт с подтверждающими его источниками.

Введение. Согласно традиции Кенсур Агван Нима в начале работы поклоняется Будде, а также поэтапно всем великим мастерам Индии и Тибета (стр. 47-48). Далее начинается изложение истории развития буддизма в Китае, Тибете и Монголии (стр. 48-318). Что касается индийского периода развития буддизма, автор дает краткое, но содержательное описание биографии Будды.

Первая глава. В изложении истории буддизма Кенсур Агван Нима опирается на традицию. Первая глава его произведения начинается с сюжета о закономерности появления Вселенной со всеми ее составными частями. Рассказывается о генезисе развития нашей планеты. Демонстрируются подробности биографии Самого Будды Шакьямуни в рамках развития Вселенной. Кратко излагается начало развития буддизма в Индии (стр.48-55).

Вторая глава. Во второй главе сообщается о появлении народностей на территории Тибета, а также появлении местного управления. Вместе с тем он описывает историю зарождения Учения Будды в Тибете вплоть до эпохи Чже Цзонхавы. Кенсур Агван Нима Ринпоче описывает интересный сюжет, касающийся времени гонения на Учение Будды Ландармой в Тибете. Он пишет, что после гонений остались только три буддийских монаха. Ради сохранения Учения они ушли в северном направлении и остановились у западных берегов священного Байкала. Согласно автору, они были удостоены внимания и уважения племянника монгольского хана Борто Шоно – Тамчиг хана. В этой связи они имели возможность сохранить Учение Будды под покровительством монгольского хана. Эти три монаха преподали Учение Будды сыну Тамчиг хана – Хурца Мэргэну (см. стр. 65). Таким образом, Учение Будды обрело второе свое дыхание. Об этом свидетельствуют пещера и отпечатки ног на местах пребывания вышеупомянутых монахов. Согласно мнению автора, об этом описано в «иностранных архивах»¹³⁷ (стр. 55-86).

Далее с третьей главы излагается в 7-ми частях исторический ход развития Учения Будды в Тибете, связанный с жизнедеятельностью

¹³⁷ Sbs kal ta lai gys rai brgud du scrub krwai shul zhig adug pa de yin tshul phyi rkyal khagi gi ig tshang du yod ce lo rku na dug.См. стр.66.

Чже Цзонхавы (со стр. 87). В первой части говорится о том, каким образом Чже Цзонхава внес свой вклад в развитие Учения Будды и из каких именно Сутр и Шастр раскрываются предсказания о появлении Святого Чже Цзонхавы. Тут наблюдается интересный факт: согласно изречению Самого Будды Шакьямуни, говорится из Сутры (Доде дам аг вог би жал-бои данба данг нег жедби лэу лэй) в обращении к Ананде со словами: «Ананда, вот ребенок, который мне преподнес хрустальное ожерелье (четки). Именно он в будущем распространит мое Учение» (о Чже Цзонхаве). Между тем, затрагивая исторические данные того времени, автор описывает жизнедеятельность царя Сронзан Гонбо (стр.87-96).

Во 2-ой части текста описывается каждое перерождение Чже Цзонхавы. Согласно изречению Лонгдол Ринпоче, их около двадцати с лишним. Начиная с Самого Будды Манжушри перечислены все Его предыдущие и будущие рождения. Тут интересен факт, что согласно многим сутрам и шастрам в будущем Чже Цзонхава будет Седьмым Буддой. Если дословно перевести изречение Лонгдол Ринпоче, то оно звучит следующим образом: «Непобедимый седьмой Жамбал Нингбо (сущность Будды Маньжушри), прославленный в будущем Будда Сэнгэ Аро» (стр.96-97).

В 3-ей части Кенсур Агван Нима хочет показать нам биографию Чже Цзонхавы с Его важными и удивительными событиями в жизни. К примеру, какие знаки предвидения проявляются при рождении святых и т.д. Согласно автору, Чже Цзонхава родился после ухода Будды Шакьямуни в Нирвану, через 2191 год в 6-м рабжуне, в год огненной курицы (стр. 97-163).

В 4-ой части рассказывается о том, как Чже Цзонхава выделил особенности Учения Будды в рамках философского категориального аппарата. Кенсур Агван Нима выделяет причины значимости Учения Будды для живых существ. В работе подробно излагается учение о ступенях Пробуждения (Ламрим) (со стр.163-194). Далее демонстрируются категории трех видов медитаций (стр.194-231).

В 5-ой части Кенсур Агван Нима представляет стихи, восхваляющие Чже Цзонхаву, написанные его учениками. Среди них выделяются известные мастера, такие как Такцан Лозцава, Кармапа, Панчен Ринпоче, Сакья Пандита, Таи Ситу Ринпоче и др. Таким образом, Кенсур Агван Нима хочет показать, насколько авторитетен Чже Цзонхава среди буддистов Внутренней Азии (стр.231-248).

В 6-ой части Кенсур Агван Нима описывает деятельность Чже Цзонхавы по распространению своего Учения. Рассказывается о его жизненном пути с описаниями строительства монастырей, субурганов (вместилищ мысли Будды) и т.д. Говорится также о том, что, когда его ученики поднимали вместилище Будд, среди них обязательно в качестве объекта почитания (Тело, Речь и Ум Будды) представлялось изображе-

ние или сооружение в лице Чже Цзонхавы. В работе излагается факт того, что 13-ый этаж в «знаменитом вместилище Будд в Тибете» – Потале построен самим Чже Цзонхавой (стр. 248-259).

С 7-ой части Кенсур Агван Нима начинает описывать подробности появления народа – монголов, образование их самоуправления, а также рассуждает о том, что монголы внесли огромный вклад в распространении Учения Будды. Здесь автор считает, что монголы корни свои берут из Индии, от известных Великих Моголов. Согласно словам автора (он ссылается на «Золотую летопись»), появление народа хор (иначе монголов) в местах их современного обитания описывается в сутре под названием «Незагрязненная небесная дева» (буквально: Девственная дева небес). Говорится, что в давние времена небесная дева, избегая наказания у себя на Родине, убежала вместе со своей свитой в золотые горы и под влиянием небес превратилась в местного духа. Спустя некоторое время, из Индии туда пришли золотоискатели во главе с их предводителем. С тех пор там появилась народность под названием «золотые люди» (по монг. Алтан Арад). В «Золотой летописи» существует другая версия данной истории, которая повествует о появлении народа возле золотой горы. Данная версия исходит из сочинения «Сутра предсказаний». В ней говорится, что народность хор (монголы) являются потомками народа мудгал, которые свое имя получили от ученика Будды – Архата Мудгальяны, или от племени «мудгал-могол», живущего на территории Индии. Данный народ верхом на верблюдах вышел с западной стороны снежной горы и остановился в землях современного проживания монголов. Эту местность они расширили и дали ему название Мунгол (см стр.259-260)

Далее Кенсур Агван Нима рассказывает о приходе Учений Будды на территорию Великого Монгольского государства (стр. 261-264). В дальнейшем говорится о распространении Учения Будды монголами на всех прилегающих к их государству территориях. Говорится о строительстве монастырей, субурганов на территории Монголии. В работе неоднократно упоминается имя владыки Чингисхана, когда излагаются исторические факты (стр. 264-269). Большое внимание уделяется рассказам о быте монголов, включая традиции различных монастырей. Также перечисляются названия возведенных дацанов с изложением событий, предшествующих их основанию. Перечисляются не только буддийские монастыри Монголии (стр. 270-278), но и Бурятии (стр. 278-280), Калмыкии и Тувы (стр. 261-280).

В конце сочинения Кенсур Агван Нима приводит цитаты из текста «Врата, ведущие в Учение» знаменитого историка буддизма Чой-жунг Лунриг Донгме. Цитаты посвящены объяснению необходимости понимания Прибежища, иначе Трех Драгоценностей. Автор статьи учился в Гоман дацане монастыря Дрепунг, долгие годы возглавляемом Кен-

сур Агван Нимой. Несколько слов о местах пребывания этого Великого буддийского учителя.

Покои (резиденция) Кенсур Агван Нимы находятся на северной стороне от Гоман дугана и восточнее от главного Цогчен дугана, между соединенными домами. Традиционно в каждом дацане имеются свои расписания. В Гоман дацане отлажен весьма жесткий распорядок дня. Утром с пяти часов начинается утренняя медитация, сопровождаемая молитвами. Затем с 9-ти часов – диспуты, длящиеся до 11-ти часов дня. Затем обеденный перерыв. После обеда ведутся уроки до 5-ти часов вечера. В 5 часов вечерняя трапеза, затем час на отдых, и затем с 7-ми часов начинается вечернее время проведения диспутов, которые продолжаются до 10-11-ти часов вечера. В ходе дня Кенсур Агван Нима давал различные наставления.

В ходе своей деятельности Хамбо ламой Кенсур Агван Нима часто давал наставления на тибетском языке. Сохранились видеозаписи в библиотеке Гоман дацана, где Кенсур Агван Нима дает наставление по тексту «Абхисамаяламкара».

Известно, что Кенсур Агван Нима все свои материальные сбережения потратил на один из великих буддийских праздников, на хурал в честь дня рождения Будды Шакьямуни (Сиддхардх Гоутамы), первый поворот Учения и Уход в Нирвану. Традиционно, каждый год в честь великого дня Будды в Гоман дацане проводится хурал на благо всех живых существ. Средства на праздник берутся из фонда Кенсур Агван Нимы.

В зрелом возрасте Кенсур Агван Нима встретился с людьми из Бурятии только один раз. Аудиенцию с ним имели Чой Доржи Будаев, Данзан-лама Самаев и лама врач Чимит Дорж.

Литература

1. Кенсур Агван Нима, 2003. Кенсур Агван Нима. Собрание сочинений, Drepung Gomang Library – Karnataka (India), 2003. Том. КА, КНА.
2. Кенсур Агван Нима, 1996. Кенсур Агван Нима. Переправа через реку Сансары. – Улан-Удэ, 1996.

© **Ч.Ц. Цыренов**

ИДЕИ ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВА В СОЧИНЕНИИ Э.-Х. ГАЛШИЕВА «ЗЕРЦАЛО МУДРОСТИ»

В условиях трансформации российского общества и переоценки системы ценностей очевидна необходимость опоры на проверенные временем социокультурные ориентиры, восходящие к этно-культурному наследию прошлого. В традиционной бурятской литературе такими ори-

ентами были произведения лам-просветителей Л.-Д. Данжинова (1826–1899), Г.-Ж. Тугулдунова (1808-1872), Г.Ж. Дылгирова (1816 – после 1872), Э.Х. Галшиева (1855-1915) и Р. Номтоева (1821-1907). Наиболее полное исследование и перевод получило поэтическое дидактическое произведение Э.Х. Галшиева (1855-1915) «Зерцало мудрости» («Бэлигэй толи») ¹³⁸. Данное сочинение можно назвать символом бурятского буддизма и бурятской традиционной культуры в целом. Главным источником сведений о жизни и творчестве Э.Х. Галшиева являются записи Кодунского дацана ¹³⁹, хранящиеся в Центральном государственном архиве Бурятской АССР. На основании этих данных нами составлена следующая биографическая таблица ¹⁴⁰.

№	Даты, г.	События	Источник
1.	1855	Год рождения	Запись в Кодунском дацане (ЦГА БурАССР, фонд 84, опись 372)
2.	Ок. 1886 – ок. 1897.	Изучал буддизм в Лхасе, получил ученую степень доромба в тибетском монастыре Брайбун ¹⁴¹ на факультете гоман	Устные свидетельства современников [2, 176]
3.	24.06.1897	Поступил в хуваки Кодунского дацана	Запись в Кодунском дацане (ЦГА БурАССР, фонд 84, опись 372)
4.	31.12.1897	Утвержден в звании Банди ¹⁴²	Запись в Кодунском дацане (ЦГА БурАССР, фонд 84, опись 372)
5.	31.05.1898	Утвержден в звании гелуна ¹⁴³	Запись в Кодунском дацане (ЦГА БурАССР, фонд 84, опись 372)

¹³⁸ Полное название – «Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам».

¹³⁹ Кодунский дацан расположен в Кижингинском районе Республики Бурятия.

¹⁴⁰ Записи Кодунского дацана взяты нами из послесловия Ц.-А. Дугарнимаева к своему переводу «Зерцало мудрости» Галшиева – памятник бурятской литературы / «Зерцало мудрости». Улан-Удэ, 2006. С. 176.

¹⁴¹ Брайбун – тибетский буддийский монастырь школы гелугпа, основан в 1416 г. Огнева Е.Д. [1, 98]

¹⁴² Банди – низшая монашеская степень в ламаизме, послушник, принявший 5 обетов [1, 44]

¹⁴³ Гелун (монг.) – третья монашеская степень в ламаизме. Ее носитель принимает 253 обета. Н. Л. Жуковская [1, 104]

6.	26.05.1915	Освобожден от обязанностей цанид-ламы ¹⁴⁴ по причине болезни	Уведомление Пандито-Хамбе от исполняющего обязанности ширетуя Кодунского дацана. Письмо на монгольском языке, самого прошения в деле не обнаружено (ЦГА БурАССР, фонд 84, опись 462)
7.	26.06.1915	Дата смерти Э.-Х. Галшиева	Уведомление ширетуя Кодунского дацана (ЦГА БурАССР, фонд 84, опись 462, л. 84)

Наибольший вклад в исследование и перевод «Зерцала мудрости» внес бурятский ученый Ц.-А. Дугарнимаев, который опубликовал перевод этого произведения на русский язык в 1966 г. Основой этого перевода была рукопись, полученная Ц.-А. Дугарнимаевым от Л.Ж. Ямпилова. В процессе изучения и перевода «Зерцала мудрости» Ц.-А. Дугарнимаеву оказывали помощь ученые лама Жимба Эрдынеев, Л.Ж. Ямпил и Б.Д. Дандарон. Кроме того, необходимо отметить Е.Е. Балданмаксарову, О.Б. Бадмаеву и Д.Ц. Бороноеву. По мнению профессора Л.Е. Янгутова, сочинение Э.-Х. Галшиева «представляло собой свод правил, регламентирующих поведение бурят в их повседневной жизни, затрагивающих практически все стороны их хозяйственной и духовной жизни. При этом правила светской жизни были строго подчинены буддийской морали» [3, 12]. Показательно то, что вопросы буддийского вероучения подробно рассматриваются в последних двух из 8 глав произведения (гл. 7, «Как в действиях воздерживаться от прегрешений»; гл. 8 «О творении добродетели»).

«Зерцало мудрости» относится к дореволюционному периоду бурятской литературы, но точную дату создания установить довольно трудно. Как отмечает Ц.-А. Дугарнимаев, в послесловии к монгольскому переводу сказано, что автор «накануне достижения облика нирваны» предложил перевести свое сочинение на монгольский язык [2, 179]. Таким образом, можно предположить, что сочинение было закончено примерно к концу его жизни, т.е. к 1915 г. Первоначально данное произведение написано на тибетском языке в жанре под названием «субхашита»¹⁴⁵, а затем оно было переведено на монгольский язык учеником Эр-дэни Галшиева Чойдоком Ванчуковым. Жанр субхашита берет свое начало в древней индийской художественной литературе, затем в этом

¹⁴⁴ Цанид (бур.) – название высших конфессиональных школ в бурятском и калмыцком ламаизме.

¹⁴⁵ Субхашита (санс. su-bhasita; тиб. legs bshad; монг. sain ugulegsen) - букв. «хорошо сказанное или изящное изречение, афоризм».

жанре начали писать тибетские и монгольские авторы. В послесловии к «Зерцалу мудрости» Э.Х. Галшиев отмечает, что наиболее почитаемым для него сочинением является «Субхашита» Гунгажалацана (1182- 1251), видного политического и религиозного деятеля Тибета.

В структурно-композиционном плане «Зерцало мудрости» состоит из 1000 субхашит, которые разделены на 8 тематических разделов. Структура сочинения, количество и распределение субхашит по главам отражена в виде следующей таблицы.

№	Номер главы	Порядковый номер субхашит	Количество субхашит в главе	Содержание
1.	Гл. I	1 – 137	137	Как беречь тело и имущество свое.
2.	Гл. II	138 – 270	133	О совершенствовании разума.
3	Гл. III	271 – 408	138	О бдительности и внимательности в действиях.
4.	Гл. IV	409 – 538	130	Как вести себя по отношению к врагам и близким.
5.	Гл. V	539 – 674	136	Как в действиях предусматривать далекое будущее.
6.	Гл. VI	675 – 788	114	Как без хитрости и вреда другим действовать прямо.
7.	Гл. VII	789 – 860	72	Как в действиях воздерживаться от прегрешений.
8.	Гл. VIII	861 – 1000	139	О творении добродетели.

Из данной таблицы видно, что субхашиты в «Зерцале мудрости» распределены по главам неравномерно: наибольшее их количество (139) находится в 8-й главе, а наименьшее (72) – в 7-й главе.

Необходимо отметить, что произведение Галшиева носит религиозный, буддийский характер, автор часто использует буддийские термины и категории (два закона (субхашита 258), сутры, шастры, рашиян (субхашита 521), зэндэмэни (субхашита 191), сутры колесницы (Махаяны), брамин, великие Бодхисаттвы (субхашиты 965 и 966), учение о тарани (субхашита 950), закон последствий дел (субхашита 855), тюрьма Эрлика (субхашита 930), веревка Эрлика (субхашита 865) и т.д.

Просветительские идеи Галшиева наиболее ярко выражены в субхашитах второй и третьей главы (208, 214, 219, 258, 259, 260, 165, 270, 855 и др.). Так, например, в них говорится:

* С почтением заимствуй знания у других народов,
Приравнявая их к богатству.
Если у других не учиться науке,

То когда-нибудь подпадешь под чужую зависимость. (Субхашита 214)

* **Какой бы наукой ни овладевал,**
учись в пору молодости.
Знай, что осень – время собирать клубни, плоды,
А весна – время пахать землю. (Субхашита 219)

* **Разным областям ремесел учись усердно,**
как прислуживающий другим раб.
Если будешь сидеть без учебы впустую, то хотя у тебя будут целы все
десять пальцев,
то будешь подобен безрукому. (Субхашита 243)

Здесь Галшиев говорит об огромном значении научных знаний, об их роли в жизни отдельного человека и народа в целом. В то же время автор придает большое значение овладению практическими умениями и ремеслами. Он призывает нас к терпению в учёбе и в работе, он приравнивает научные знания к богатствам и предостерегает нас об опасности подпадания под чужую зависимость.

Помимо просветительских идей в «Зерцале мудрости» много внимания уделяется важности рационального режима дня, правильного питания, отдыха и движения, а также социально-психологической культуре поведения, искусству владения собой и своими эмоциями, взаимоотношениям.

Галшиев дает также советы учащимся по преодолению различных препятствий на пути к овладению знаниями («вор забывчивости, «лень» и т.д.):

* **Постоянно почитай знающего учителя,**
Расширившего свои познания в двух законах.
Если обратишься к учителю, то узнаешь за один день все то,
что в одиночку одолел бы за месяц или даже за год. (Субхашита 258)

* **Желая научиться любой науке,**
Учись совместно с каким-нибудь хорошим товарищем.
Этим за один день сможешь достичь всего того,
что одолевал за год или за месяц. (Субхашита 259)

* **Если оказался в затруднении, неясности и лени,**
также учись с хорошим товарищем,
Знай, совместные усилия –
лекарство, искоряющее лень. (Субхашита 260)

* **Если услышал или задумал что-то замечательное,**
Немедленно изложи его письменно.
Хотя вор забывчивости и унесет его,
сможешь снова отобрать его. (Субхашита 270)

*** Если сам не можешь читать сутры,**
попроси других прочесть за плату.
Совершенное тобою или другими по твоей просьбе одинаково по плодам,
потому что закон последствий дел не бывает неправым. (Субхашита 855).

Кроме того, в «Зерцале мудрости» подчеркивается важная роль таких областей знаний, как медицина («лечебные шастры», 107), география («расположение больших и малых стран», 198), история («старинные сочинения и исторические повествования», 180), страноведение («хождение по другим странам», 194), юриспруденция («бумаги ханской власти», 181) и иностранные языки («навыки в языке чужой страны», 224; «правила письма», 225):

*** Если умеешь читать,**
старательно изучай лечебные шастры.
Из них ты узнаешь
средства продления жизни на долгий период. (Субхашита 107)

*** Изучай по карте**
расположение больших и малых стран.
О состоянии каждой страны в отдельности
сможешь поговорить с другими. (Субхашита 198)

*** Усердно читай**
старинные сочинения и исторические повествования.
От этого рождается знание
и расширяется кругозор. (Субхашита 180)

*** Читай повелевающие всех**
бумаги ханской власти. Этим приобретешь знания в делах государства и
в том, что каждому в отдельности необходимо принять или отвергнуть.
(Субхашита 181)

*** Усердно овладевай крайне необходимыми тебе**
навыками в языке чужой страны.
Благодаря этому приобретешь
ранее неизвестный язык и слух. (Субхашита 224)

Также Галшиев дает конкретные советы и рекомендации, которые будут способствовать совершенствованию разума, процессу познания и поиску истины:

*** Исходя из сегодняшнего**
размышляй и о ненаступивших делах.
Если впоследствии увидишь, чем завершилось это дело,
родится новое знание. (Субхашита 245)

*** Обсуждая, размышляй также**

и о прошлых делах.

Если сравнить две крайности – прошлое и будущее, родится новое знание. (Субхашита 246)

*** Прилагая свои способности и всю силу, размышляй о крупных делах.**

Это – тоже средство

расширять свое знание. (Субхашита 247)

Автор придает также большое значение общению с высокообразованными и просвещенными людьми из своей страны, а также мудрецами из чужих краев. Он говорит, что не следует избегать людей, наделенных совершенным умом:

*** Если в чем-либо затрудняешься, размышляя в одиночку, советуйся с одаренными умом людьми.**

Усталая душа отдохнет наверняка,

родится новое знание. (Субхашита 249)

*** Также, когда прибываешь в чужую страну, встречайся в ней с исполненными ума мудрыми.**

Знай, пусть будет он даже хаганом,

не станет же подвергать наказанию человека из другой страны. (Субхашита 190)

*** О не понятном тобою содержании**

спрашивай у других людей.

Добрые наставления можно получить из уст любого,

и мудрого и глупого. (Субхашита 265)

*** Подобно этому об усвоенном тобою ведай беседу с людьми, наделенными совершенным умом.**

Этим рассеешь свои сомнения

и полнее поймешь смысл познаваемого. (Субхашита 266)

*** Не избегай людей, наделенных совершенным умом, будто бы боясь показать свое незнание.**

Не найдешь пути стать знатоком,

если будешь обходить их сонмище. (Субхашита 267)

Кроме того, в «Зерцале мудрости» содержится много советов по воспитанию детей и развитию их умственных способностей. Галшиев говорит о важности формирования у детей четкого представления о хорошем и плохом. Вот некоторые из них:

*** Своих малолетних детей научи,**

как воспринимать и отвергать хорошее и плохое.

Если они не знают, что можно воспринять и что отвергнуть,

то будут подобны слепым, хотя и одарены разумом. (Субхашита 226)

* Когда обучаешь малолетних детей,
не подавляй их замечаниями.
Если будешь часто делать замечания,
то их разум станет подобен светильнику, поставленному на вихрь. (Суб-
хашита 231)

Эти советы и наставления поражают богатством поэтических образов, меткостью выражений и глубоким знанием человеческой психологии. Все эти поучения и наставления адресованы молодому поколению, они доказывают важнейшую роль освоения разных наук и ремесел в жизни каждого человека.

В исследовательской работе Д.Ц. Бороноевой субхашиты «Зерцала мудрости» сгруппированы по 10 тематическим блокам. Данные блоки можно представить в виде следующей таблицы:

№	Название тематического блока	Порядковый номер субхашит
1.	Традиционные представления о приемлемых правилах отношений между мужем и женой	27, 28, 34, 581
2.	Этика самопредставления (самоуничижения как необходимые составляющие предпочтительной модели поведения)	200, 312, 315, 316, 53, 54, 33
3.	Трактовка благоденствия	51, 64
4.	Высказывание собственных мыслей и отношение к дискуссии и несогласию	145, 147, 155, 422, 613, 614, 632, 653, 626, 637, 638, 639, 641, 642
5.	Высказывание собственных мыслей: немногословность	161, 576, 597, 658, 617, 666, 673, 368
6.	Представления о достойном поведении сквозь призму семантических жестов	61, 62, 63, 141, 142, 143
7.	Правила ведения разговора и мимика лица (улыбка как средство коммуникации)	418, 420, 148, 595
8.	Извинения в модели бытового поведения	541, 594, 598
9.	Сценарий сдержанности чувств в системе долженствования;	542, 543, 544, 545, 558, 603
10.	Нравственные представления о значимости следования принципу старшинства. ¹⁴⁶	621

¹⁴⁶ Бороноева Д.Ц. Этика народов Востока. Тексты и комментарии. Улан-Удэ, 2010. С. 129-136.

Данная тематическая классификация сублимирует «Зерцала мудрости» позволяет глубже понять особенности менталитета и духовной культуры бурятского народа. Другая исследовательница «Зерцала мудрости» М.Н. Фомина отмечает созвучие и диалогичность идей «Зерцала мудрости» Э.Х. Галшиева с идеями индийской «Дхаммапады» (изречения Будды).

Философские и просветительские идеи произведения Э.Х. Галшиева не утратили своей актуальности и в наши дни. В «Зерцале мудрости» обозначен путь духовно-нравственного совершенствования для бурятского народа, а также сформулированы основные социокультурные установки. Главной ценностью для Э.Х. Галшиева является зрелая «человеческая личность», «человек с глубокой душой»:

* **Помни, трудно обрести драгоценность – человеческую личность, наделенную свободным совпадением обстоятельств, и знай, она достигается изредка.**
Подумай, чего больше совершается тобою и всеми другими - греха или добродетели.

Таким образом, очевидно, что воспитательный и просветительский потенциал «Зерцала мудрости» очень велик и всё еще не раскрыт в полной мере, в этом сочинении очень много философских мыслей и идей, в которых отражена вся многовековая мудрость Востока. Необходимо активизировать работу по популяризации этого выдающегося произведения бурятской литературы среди молодого поколения и восстановить утраченные ценности бурятской народной мудрости и изящной словесности.

Литература

1. Бороноева Д.Ц. Этика народов Востока. Тексты и комментарии. – Улан-Удэ, 2010.
2. Буддизм. Словарь / ред. Н.Л. Жуковская. – М. 1990.
3. Галшиев Э.Х. Зерцало мудрости / пер. на русс. яз. Ц.-А. Дугар-нимаев. – 2-е изд. – Улан-Удэ, 2006.
4. Фомина М.Н. Диалогичность мысли Востока / доклад / Социально-гуманитарное и политологическое образование. Федеральный образовательный портал (<http://humanities.edu.ru/db/msg/43005>). – С. 366-372.
5. Янгутов Л.Е. О социально-политической востребованности буддизма в Монголии и Бурятии // Вестник Бурятского государственного университета. – Вып. 14 / 2009.

© С.Р. Батомункуева

СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ БУДДИЙСКИХ РИТУАЛЬНЫХ ТЕКСТОВ-ОБРЯДНИКОВ ПОЧИТАНИЯ ГОР БУРЯТИИ

Неоспорима чрезвычайно важная роль письменных источников в науке. Текст, понимаемый как совокупность зафиксированных знаков,

представляет собой некое мироздание со своим устройством. В текстах находят свое отражение явления действительности, и в последующем они становятся немymi свидетелями прошлого. Сакральные и ритуальные тексты, будучи разновидностью текста, также представляют собой ценнейший исторический источник, важные свидетельства об истории того или иного культа, ритуальной практики, обычаях, способах и формах почитания, о религиозной традиции вообще. Сакральные тексты составляют суть определенного религиозного учения, а ритуальные тексты становятся своего рода пособием, инструкцией к определенному религиозному культу.

Ритуалы для общества значат намного больше, чем громкие слова, философские рассуждения на тему о религии, именно ритуалы в наибольшей степени, чем все ее остальные составные, социализируют религию. Всю совокупность религиозных обрядов можно разделить на две части: одни являются операциональными, а другие – речевыми. Первые состоят из определенных телодвижений и передвижений предметов, а вторые направлены на произнесение ритуальных высказываний. Выразительная сила речи совершенно иная, нежели выразительная сила жеста, и поскольку она основывается не на движениях, но на обычных словах, то ее действенность происходит совсем из другого источника¹⁴⁷. К речевым религиозным обрядам можно отнести ритуальные тексты и их произнесение священнослужителем, который совершает обряд.

Практика поклонения горам, отправление культа гор характеризуется обязательным сопровождением – чтением специального ритуального текста. В бурятской буддийской практике почитания гор используются обрядники, составленные на тибетском языке, которых насчитывается большое количество. В процессе своего распространения и адаптации к местным культурным особенностям служители буддийского культа занялись составлением этих ритуальных текстов. Потребность в создании текстов-обрядников была высока и обусловлена потребностью в самой культовой практике поклонения горам, с ее прагматической ориентированностью. Последнее в свою очередь делало ее популярной среди верующих. Их потребность создавалась материальными и социальными условиями жизни.

Ритуальный текст есть структурное образование, имеющее свое строение и внутреннюю организацию. С помощью текста упорядочивается социальное действо в виде религиозного культа. Текст становится важной составляющей посредничества священнослужителя и божества. Текст и его составляющие, в качестве которых могут выступать молитвы, мантры, благословения, благопожелания, призывания божеств и духов и пр., обладают гораздо большей действенностью в обращении к божест-

¹⁴⁷ Мосс Марсель. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 176.

вам, нежели просто ритуальные действия. В ритуальном тексте заключена некая энергетика, духовность. Текст – это коммуникативный акт между хозяевами-божествами и верующими – при посредничестве читающего этот текст священнослужителя.

Как упоминалось, бурятская буддийская литература располагает большим количеством специальных текстов, посвященных хозяевам известных священных вершин. К примеру, «Подношение сэргэма Владыке северной стороны Хозяину Бархану» (тиб.: byang phyogs 'dzin ma'i bdag po bhar hang la gser skyems), «Подношение ритуального напитка Бурин – Хану» (тиб.: bu rin han ni gser skyems zhugs so), «Воскурение благовоний Ринчен-хану» (тиб.: rin chen rgyal po'i bsangs bzhugs so), «Сэргэм Ринчен-хану» (тиб.: rin chen rgyal po'i gser skyems), «Метод подношения величественному божеству Бархану, так называемый «Мгновенно исполняющий желания Чиндамани» (тиб.: mthu ldan lha rgyal sbor mkhan la bsang mchod abul tshul lha chen dgyes p'i 'dzum zhal zhes bya ba bzhugs so), «Метод прошения и умилоствления хранителя северной стороны бурятской земли, Великого могущественного божества с окружением, так называемая «Мелодия, радующая великое божество» (тиб.: byang phyogs po ri ya da yul gyi hu muang hang ri'i bdag po lha chen che btsan ya ba 'khor chas la bskang gsol byed tshul lha chen dgyes p'i rol mo zhes bya ba zhugs so), «Подношение сэргэма Алхане» (тиб.: a la ha na'i gser skyems), «Порядок ритуалов подношения, умилоствления и раскаянья перед божеством, охраняющим северную сторону, Великим хозяином местности Хугдэ-ханом, так называемое «Облако подношений, радующее божество местности» (тиб.: byang phyogs skyong ba'i gnas dag chen po khau khe th'i hang zhes p'i bskang gshags sogs bya b'i rim pa yul lha dgyes p'i mchod p'i sprin phun zhes bya ba bzhugs so), «Метод подношения воскурений Могущественному Владыке Бархану, так называемая «Улыбка, радующая Великое божество» (тиб.: lha rgyal chen po 'bar mkan gyi mchod tshul re ba myur du skong b'i ci nta ma ni zhes bya ba zhugs so) и т.д. Существуют также тексты «Совершенное очищение пространства божествами» (тиб.: lha bsangs rnam dag chos sku ma zhes bya ba zhugs so) и «Подношение океана жертвенных облаков, приносящих дождь счастья» (тиб.: bsang mchog bkra shis char abebs mchod sprin rgya mtsho dang bsang chog shin tu bsodus pa nams bzhugs so), или более известные как «Намдаг сан» и «Даши чарба сан», которые читают при совершении обряда, если отсутствуют специальные тексты.

Так, тексты, посвященные горам, включают в себя подтексты, которые могут существовать автономно: сэргэмы (тиб.: gser-skyems), солчоды – подношения, угощения (тиб.: gsol mchod), солдебы – просьбы (тиб.: gsol debs), сан чога – подношение воскурений (тиб.: gsangs choga). Ритуалы, совершаемые с чтением этих текстов-обрядников, адресованы божеству – хозяину местности, в данном случае – хозяину горы. Смысл

проведения обряда заключается в том, что лама, его проводящий, обращается к Буддам, сахюсанам (хранителям), божествам, сабадам, духам с просьбой помочь в решении той или иной проблемы. Вопрос, в котором лама просит помочь духов и божеств, может касаться любой сферы, волнующей верующего, и выражается, как правило, в просьбе «открыть дорогу», «отвести неудачи, препятствия» для благополучного решения проблемы, защите от неприятностей или негативных воздействий. Это может быть работа, семья, хозяйственные, бытовые и прочие дела, какая-либо покупка или продажа, отправление в дорогу, сдача экзамена и т.д., т.е. список вопросов обращения может быть разнообразным. Однако, как показывают исследования культа гор по всему миру, где бы ни был распространен, в основном он связан с культурными, географическими, хозяйственными факторами – условиями его возникновения и существования¹⁴⁸. Все это определяет поклонение горам как исключительно социальный феномен. Вплетаясь в религиозный сценарий, ритуальные тексты становятся гармоничной составляющей, неотъемлемой частью культа.

«Порядок ритуалов подношения, умилоствления и раскаяния перед божеством, охраняющим северную сторону, Великим хозяином местности Хугдэ-ханом, так называемое «Облако подношений, радующее божество местности».

Намо Гуру Ваджрадхарая! Поклоняюсь перед Высшим учителем, появляющимся из дхармового пространства, восседая на солнечном диске, светящимся великим блаженством, рассеивающим различными лучами страдания! Также поклоняюсь идаму, постоянно светящемуся неоскверненным счастьем, исполнившему великие признаки нераздельности со сферой пустоты! Хугдэ-хана – защитника рода великого Чингисхана прошу прибыть на обряд подношения! (Здесь имеется в виду, что в стародавние времена великий Чингисхан, сделав подношение для процветания своего рода, прославил гору северной стороны Хугдэ-хан) Если вы хотите знать порядок подношения великому божеству, хозяевам местности, нужно приготовить круглый балим с белым украшением учителям – идамам и подношение эржэма, подношение божеству местности, благовоние и прочие необходимые ритуальные принадлежности. Затем обратиться к прибежищу и медитировать четыре безмерных и освятить балимы. Из природы пустоты возникающие балим, сэргэм, благовония, украшенные первой буквой своего имени тают, и возникает божество местности – Великий хан вместе со своей свитой, с балимом у сердца, способным порождать безмерное блаженство, наполняющее пространство и обретающее сущность небесной сокровищницы. Ом сарва бид буру

¹⁴⁸ Токарев С.А. О культе гор и его месте в истории религии. Советская этнография, 1983. № 3.; Кызласов И.Л. Гора прародительница в верованиях хакас. Советская этнография. 1982. № 2.; Потапов Л.П. Культ гор на Алтае. Советская этнография. 1946. № 2.; Топоров В.Н. Мифы народов мира. М., 1980.

буру суру суру авртая авартая хо банзар спарана кам (повторить три раза)
ом аргам а хум ом бадьям а хум ом бушпе а хум ом тхупе а хум ом алаке
а хум ом невидья а хум ом шапта а хум ом сува вишуде дарма де банзар
сиди хум намо сарва татхата бахё бишу мук джя сарва татгам пудгаде
спарана хи ман гарана кам соха ом амрите хум па дом агаромукам сарва
дарма нам адья нудпа нанадут. Намо сарва татхата авалоките ом самбра
самбра хум ом гуру спуру зула дишта сида лоцзани сарва арта садани
соха. Мантрой и шестью мудрами благословляем тормя и искренне с
истинной силой произносим.

Передо мной великая гора, сложенная из множества драгоценно-го песка, на которой луга из лекарственных трав, деревья, исполняющие желания, украшенная большим садом из различных цветов, в котором обитают удивительные разнообразные животные. Посреди полных озер и прудов стоит дворец из разнообразных драгоценностей, наполненный великолепными богатствами людей и богов, где на сандаловом троне, украшенном множеством драгоценных камней на разноцветных подушках, главенствуя, восседает великое божество местности царь Хугдэ-Хан в окружении царицы, сыновей, дочерей, внутренних и внешних министров, генералов, наполняющим пространство невообразимым многотысячным войском русской и монгольской пехоты и конницы, скопившимся подобно облакам, с телом белого цвета, сияющим красным светом, в правой руке держащий знамя, в левой – чашу, наполненную сокровищами, с телом, облаченным в шелковый халат, чьи ступни демонстрируют царскую мощь! Обозначенный на голове слогом «ом», слогом «а» на горле, и слогом «хум» на сердце, из своего сердца ниспускающий луч, подобный крючку и приглашает божеств и хозяев этой местности из обителей. Разожгите огонь и с музыкой мелодично читайте.

Хум! Прошу прибыть силою сострадания из непоколебимой сферы блаженства пустоты достойных учителей и собрание коренных учителей!

Прошу прибыть силою сострадания собрание идамов, подобно дождю, дарящим сиддхи, обладающих клятвой йогинов!

Прошу прибыть на это место подношения, собрание девяти божеств далха и других защитников, непрестанно охраняющих учение и учителей! Прошу прибыть на это особо подготовленное место собрание божеств местности, хозяина местности вместе с супругой, с сыновьями, в сопровождении своих внешних и внутренних советников и генералов, ранее почитаемых Чингисханом для процветания рода! Гамалае стам! После приглашения следует подношение.

Из высшего пространства блаженства пустоты возникают подношения: вода для питья, вода для омовения ног, цветы, благовония, лампада, ароматная вода, угощения, благозвучная мелодия (и прочие) с верой без остатка подношу, мирным сансарическим гостям осязаемым,

обоняемым, вкушаемым, видимым, слышимым без остатка подношу. Вкусив эти подношения, мои и моего окружения болезни и препятствия умиротворив, исполнив задуманное, оправдав наши надежды, пусть пребудет счастье! Так поднесите!

Разбудив свой ум чудесным образом, восхваляя, поклоняюсь учителю, идаму и божеству местности. Так восхвалив, поклонитесь! Далее идет раскаяние. Нисходящий из сердца луч призывает Ваджрассаттву вместе с тантрической супругой. И он прибывает на макушку божества местности. Далее визуализация. В его сердце – лунном диске, вокруг слога «хум» появляется стослоговая мантра, с нее ниспадает поток вета – нектара и прибывает на мою макушку, наполняя все тело, и очищает грехи и помрачения, совершенные мною посредством неведения. Отбросьте вредные уничтожительные мысли. Породив в себе умиротворенные, обладающие бодхичиттой мысли, подобной любви родителей к своим детям, рецитируйте стослоговую мантру.

Хум! Доржечана с коренными учителями, прошу обратить свой сострадательный взор на нас! Раскаиваюсь перед сострадательными учителями в безверии и ложных взглядах. Собрание божеств и идамов с окружением, ниспускающих высшие и обычные сиддхи, подобно дождю, прошу обратить на нас свой взор! Раскаиваюсь в несоблюдении обетов и в том, что не почитал Вас должным образом.

Прошу океан собрания защитников учения, устраняющих препятствия, обратить свой взор на нас! Раскаиваюсь в том, что не делал подношения своевременно, восхваления и устранений ошибок. Из сердца великого божества возникает луч, и мы признаем и глубоко раскаиваемся, что силой нечистой кармы совершали неправильные поступки. Пусть мы, попросив о терпении [божества местности], быстро достигнем ясного света, подобно луне, освобождающейся от затмения и очищающей непоколебимую тьму! Так завершается раскаяние. Затем соберите все подношения перед изображением божества и благословите!

Хум! Из блаженства недвойственности возникшим чудесным облаком подношения, наполняющим все земли благоденствием, пусть я возрадую великое божество местности с его свитой!

Питьевой водой из Ганги, водой для омовения ног из озера с подножия горы Гандхара, прекрасными цветами, покрывающими всю землю, умилюствляю великого героя – божества местности!

Умилюствляю супругу, всех сыновей и советников!

Умилюствляю несокрушимое войско!

Прошу вывести из упадка всю местность и одарить счастьем!

Восхитительным ароматом воскрешаемого благовоения, наполняющего небеса, лампадами, рассеивающими бескрайнюю тьму, этой ароматной водой, обладающей тремя тысячами запахов, умилюствляю великого героя – божества местности!

Умилостивляю супругу, всех сыновей и советников!

Умилостивляю несокрушимое войско!

Прошу вывести из упадка всю местность и одарить счастьем!

Собранной подобно горе, наполняющей все миры, божественной и человеческой пищей, звучащими, подобно тысячам тайных звуков, благозвучными мелодиями умилостивляю великого героя – божество местности!

Умилостивляю супругу, всех сыновей и советников!

Умилостивляю несокрушимое войско!

Прошу вывести из упадка всю местность и одарить счастьем!

Напитком – чанг, разливающимся подобно озеру, желаемым зрением, слухом, обонянием, вкусом, осязанием трех тысяч богинь, собравшихся подобно облакам, умилостивляю великого героя – божество местности!

Умилостивляю супругу, всех сыновей и советников!

Умилостивляю несокрушимое войско!

Прошу вывести из упадка всю местность и одарить счастьем!

Символами счастья, семью сокровищами Чакравартина, семью драгоценными вещами, чудесным деревом, исполняющим желания, Камадхину (корова), исполняющей желания, драгоценным кувшином и прочими умилостивляю великого героя – божество местности!

Умилостивляю супругу, всех сыновей и советников!

Умилостивляю несокрушимое войско!

Прошу вывести из упадка всю местность и одарить счастьем!

Прекрасным конем, пышным яком, полными стадами овец и коров, величественным черным псом, восхитительной птицей и прочими умилостивляю великого героя – божество местности!

Умилостивляю супругу, всех сыновей и советников!

Умилостивляю несокрушимое войско!

Прошу вывести из упадка всю местность и одарить счастьем!

Побеждающим вражеское войско оружием, защищающими тело ваджрными доспехами, развевающимся на вершине сансары флагом, солнцем, луной, горой Сумеру, четырьмя континентами, восемью малыми континентами, дворцом, подобным обители Индры, содержащим в себе все желаемые объекты богов и людей и прочими, умилостивляю великого героя – божество местности!

Умилостивляю супругу, всех сыновей и советников!

Умилостивляю несокрушимое войско!

Прошу вывести из упадка всю местность и одарить счастьем!

Увидев нераздельную сущность учителя, идама и хозяина местности, этой, произнесенной с искренним уважением, молитвой умилостивляю великого героя – божество местности!

Умилостивляю супругу, всех сыновей и советников!

Умилостивляю несокрушимое войско!

Прошу вывести из упадка всю местность и одарить счастьем!

Таким образом, умилостивив [божеств], совершаем обряд воскурения. Следует благословить благовоние. Из слога «брум» возникает драгоценный пылающий сосуд, полностью очищающий благовония, состоящие из различных сладостей, фруктов, семян, лекарств, из различных тканей, из листьев благовонного дерева, из белого и красного сандала, мускатного ореха, ладана и прочих ее составных. Из огня великой мудрости возникает дым, распространяющийся по всей земле.

Очищают даящие благословление коренные учителя, очищают даящие высшие сиддхи божества – идамы, очищают устраняющие все препятствия хранители учения, очищают всегда помогающие даки и дакини, очищают гневные, постоянно помогающие божества, очищают божества дже лха, юл лха, да лха, очищает властительствующий на этой особой земле, хозяин местности, окруженный великим войском, очищают матери с сыновьями, окруженные министрами, очищает многотысячная величественная армия, очищают хозяева окрестных гор, рек, местностей, земель.

К грубым и нечистым делам, совершенным силой нашего неведения – вырубке деревьев, передвижению камней, раскапыванию земли и прочим неправильным поступкам совершенным телом, речью и умом, не гневаясь, с великим терпением, прошу, отнеситесь! Силой взаимосвязи подношения – воскурения пусть исполнятся задуманные дела, устранятся все препятствия! Да пребудет счастье и быстро исполнятся все благие дела! Так, после совершения воскурения следует преподнести сэргжэм.

Хум! Для довольства великого героя – божества местности [Хугдэ-хана] подношу превосходным напитком, состоящим из чая, водки, молока, содержащимся внутри сосуда, сияющим драгоценными лучами. Вкусив его, прошу умиротворить мои и моего окружения болезни, вражеские войска, войны, драки, голод, недостаток, болезни, эпидемии, неурожай, холод, град, засуху и быстро создать благоприятные условия.

Для довольства матерей с сыновьями, внешних и внутренних министров подношу превосходным напитком, состоящим из чая, водки, молока, содержащимся внутри сосуда, сияющим драгоценными лучами. Вкусив его, прошу умиротворить мои и моего окружения болезни, вражеские войска, войны, драки, голод, недостаток, болезни, эпидемии, неурожай, холод, град, засуху и быстро создать благоприятные условия.

Для довольства стотысячного войска подношу превосходным напитком, состоящим из чая, водки, молока, содержащимся внутри сосуда, сияющим драгоценными лучами. Вкусив его, прошу умиротворить мои и моего окружения болезни, вражеские войска, войны, драки, голод,

недостаток, болезни, эпидемии, неурожай, холод, град, засуху и быстро создать благоприятные условия.

Для довольства прочих духов, божеств подношу превосходным напитком, состоящим из чая, водки, молока, содержащимся внутри сосуда, сияющим драгоценными лучами. Вкусив его, прошу умиротворить мои и моего окружения болезни, вражеские войска, войны, драки, голод, недостаток, болезни, эпидемии, неурожай, холод, град, засуху и быстро создать благоприятные условия. Так, сделав подношение сэргэма, следует благословить торма.

С языков великого божества местности и его окружения снисходят лучи и ею вкушают торма. Ом махавира дева нага бхуми бади сабарибара акарумукан сарва дарманам адья нудпа нанадут намо сарва татхата авалоките ом самбра самбра хум! (повторить три раза и преподнести торма) Ом махавира дева нагабхуми бади сабарибара аргам, бадьям, бушпе, тхупе, алаке, невидья, шапта а хум!

Для довольства хранителя северной стороны Хугдэ-хана, его супруги, министров и армии этим, обладающим пятью качествами нектара балимом, для довольства подношу. Вкусив подношение, прошу устранить мои и моего окружения препятствия и создать благоприятные условия. Силой моего пожелания, силой благословения Татхагат, силой сферы дхармы все задуманные дела пусть беспрепятственно осуществляются!

Далее идет восхваление.

Хум! Из непоколебимой сферы сущности пустоты возникает великое божество, способное побеждать врагов с помощью магических лучей, реализовывающих нужды людей. Тебя восхваляю!

Восхваляю божество, блаженно пребывающее внутри убранного всеми богатствами обители, подобной дворцу Индры, обладающего восхитительными безграничными достоинствами. Сумевший накопить множество добродетелей, охраняющий всю землю благими мыслями, полностью подавивший врагов учения волшебной силой сиддхов, Великое божество – великий герой, тебя восхваляю!

Главенствуя восседающий на драгоценном троне высшего великолепного дворца, облаченный в шелковый халат, держащий в правой руке знамя, в левой – чашу, чьи ступни демонстрируют мощь! Тебя восхваляю!

Радующих тебя царицу и сыновей, принимающих важные решения твоих внешних и внутренних министров, защитников, неустанно охраняющих бесчисленных живых существ всех земель, восхваляю!

Бесчисленное бесстрашное войско, вмиг разрушающее все препятствия, болезни верующих людей, находящихся в десяти сторонах свет, восхваляю!

Также в этой местности находящихся, связанных сильными кармическими узами различных божеств, духов, нагов, бхутов, восхваляю! Так, после восхваления идет просьба.

О, великое божество местности! К нам и нашим близким, сделавшим вам подношение, просим отнестись подобно добродетельной матери, подобно защитнику – отцу, подобно хранителю с милостью, подобно тому, как ребенка с лелеянием! В местности этой болезни, ссоры, холод и град, голод, несвоевременные осадки, разбои, воровство, вред диких зверей, все, без остатка уничтожить прошу! Пусть, скот и урожай, приумножаясь, увеличивают богатство людей! Пусть взаимопонимание, практика дхармы, десять благих деяний увеличиваются, долгая жизнь без болезней, все богатства подобно растущей луне преумножать прошу! Прошу, пусть учение Победоносного – источник счастья и благосостояния всех живых существ распространится на десять сторон и пусть лотосные стопы держателей учения пребывают в ста кальпах, пусть все живые существа всегда пребывают в счастье! Так, после просьбы идет заключение.

Вкусив мои подношения и торма, также исполнив все мои просьбы, все, защищающие меня возвращаются в свои места пребывания. Все приглашенные мною гости возвращаются в свои обители.

Пусть подношением различными молочными и прочими напитками божеству местности плод благодетелей белой стороны увеличивается подобно луне! Пусть посредством накопленной здесь добродетели все присутствующие затем родятся в северной стороне в раю Шамбалы! Так завершается обряд подношения Хранителю северной стороны Великому хозяину местности Хугдэ-хану, записанный гелонг Дамдином от учителя Агван Ловсан Дондупа в год железной собаки во второй половине шестого месяца. Пусть распространится учение Победоносного!

Литература

1. Кызласов И.Л. Гора-прародительница в верованиях хакас. – Советская этнография, 1982 – № 2.
2. Мосс Марсель. Социальные функции священного. – СПб., 2000.
3. Потапов Л.П. Культ гор на Алтае. – Советская этнография. 1946. – № 2.
4. Токарев С.А. О культе гор и его месте в истории религии. – Советская этнография, 1982 – № 3.
5. Топоров В.Н. Мифы народов мира. – М., 1980.

ВЛИЯНИЕ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ НА ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО БУРЯТСКИХ УЧЕНЫХ ЛАМ РУБЕЖА XIX-XX ВВ.

Обращение к истокам бурятской литературы, в частности поэзии, приводит, как правило, к общемонгольской литературной традиции. Формирование жанра бурятской дидактической поэзии относится ко второй половине XIX в. Это время характеризуется тем, что центром образования выступали буддийские дацаны, где были сосредоточены литературная и издательская деятельность. Авторами первых дидактических сочинений, естественно, стали ученые ламы: Лобзан Галдан-ринпоче – ширетуй Анинского дацана, Доржи-Жигмед Данжинов – ширетуй Агинского дацана, Ринчен Номтоев – ширетуй Тугно-Галтаевского дацана, Галсан-Жимба Дылгыров – лама Цугольского дацана, Эрдэни-Хайбзун Галшиев – дорамба-лама Кодунского дацана и др.

К наиболее «выдающимся произведениям» (Ц.-А. Дугар-Нимаев) дидактической поэзии начала XX в. относится *«Хойор йосон-у абаху огуруху-йи үгүлэгчи билиг-ун толи хэмэгдэхү»* – *«Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам» Эрдэни-Хайбзун Галшиева*.

Э.-Х. Галшиев, согласно индо-тибетской традиции «наставления о двух законах», в поэтической форме излагает учение о двух законах – мирском и духовном – лежащем в основе этико-нравственного закона буддийской доктрины. Формально-содержательное начало произведения подчинено дидактическому разъяснению принимаемого и отвергаемого. Модель поведения человека в мире сансары¹⁴⁹ автор связывает с двумя законами и формулирует следующим образом:

Прилагая способности своего ума,

Размышляй о делах духовных и светских.

Если будешь в совершенстве знать два закона,

Ты уподобишься побывавшему и на небе, и на земле (2, 207).

Впервые произведение Э.-Х. Галшиева было найдено и введено в научный оборот бурятским литературоведом Ц.-А. Дугар-Нимаевым в 1966 г. Он опубликовал «Зерцало мудрости» на бурятском языке и в переводе на русский язык. Вступительная статья содержит некоторые данные о биографии Э.-Х. Галшиева (1855-1915) и краткую

¹⁴⁹ Сансара – бесконечное круговращение рождения, смерти и страданий, в которое погружены непросветленные живые существа. Тех, кто освободится из этого круговорота, называют Буддами.

характеристику произведения как памятника дореволюционной бурятской литературы (2).

О времени создания произведения нет точных сведений. Ссылаясь на послесловие к монгольскому тексту, где говорится, что автор «накануне достижения облика нирваны» предложил перевести свое сочинение с тибетского оригинала на монгольский язык своему ученику Чойдаку Ванчукову, Ц.-А. Дугар-Нимаев предположил, что оно было закончено примерно к концу его жизни, т.е. к 1915 г.

Это произведение не было издано в дацанских типографиях, а было распространено в рукописных списках (известны десять, не считая тибетского оригинала) на старомонгольском языке.

«Зерцало мудрости» – самое крупное произведение индо-тибетской литературной традиции в жанре субхашит. Если «Капля рашияны» Нагарджуны насчитывает 90 стихов и состоит из четырех глав, «Субхашита» Сакья-пандиты соответственно - 457 и 9, то «Зерцало мудрости» содержит 1000 и 8. То, что это произведение имеет преемственную связь с нити-шастрами, очевидно, сам автор в колофоне пишет так: «Держась вслед за доброй проповедью о двух законах, принадлежащей нашему первому монгольскому духовному учителю пандите сакьяскому, руководствуясь и другими шастрами, я собрал в одно целое все увиденное и осмысленное за долгое время ради того, чтобы полными смысла словами показать образцы принимаемого и отвергаемого для уяснения и претворения их людьми из мирян родной стороны» (2, 335).

Вместе с тем «Зерцало мудрости», как отмечает Д. Ендон, «резко отличается от остальных сочинений подобного рода. Так, если другие авторы при написании дидактических стихотворений часто и во множестве брали отдельные словесные образы, строки и даже целые строфы у своих предшественников, то у Э.-Х. Галшиева нет заимствований. Все четверостишия он сочинил сам, опираясь на свой житейский опыт» (3, 11).

Композиция произведения хорошо продумана. Текст открывается *вводной формулой*, присущей всем жанрам буддийской дидактической поэзии. Вводная формула обычно указывает на ценностно-идеологическую установку произведения в целом и включает посвящение определенному персонифицированному аспекту буддийской доктрины. Галшиев посвящает свое произведение Великому Могущему, т.е. Будде Шакьямуни.

Автор, следуя канонам жанра, «два закона» излагает последовательно друг за другом, постепенно переходя от мирского к духовному. Из восьми глав шесть посвящены мирским проблемам, и только последние две – религиозной. Это, в общем-то, понятно, ибо адресованы они мирянам – простым гражданам, хотя и написаны ученым

богословом в ранге «доромбо», прошедшим обучение на факультете гоман в монастыре Брайбун г. Лхаса (Тибет).

Первая глава посвящена теме «*Как беречь тело и имущество*» и состоит из 137 четверостиший. Своеобразие данной главы в том, что для нее характерны традиции собственно монгольской дидактической поэзии. Конкретные житейские советы выражены в чеканной афористической форме.

Тематика стихов самая разнообразная и касается повседневной жизни простого человека: о необходимости следить за чистотой улицы, двора, дома, тела (стихи 1-6), практические советы по построению и укреплению жилища (7-18). Автор большое внимание уделяет этикету: как следует достойно принять гостей, странствующих и нищих, немалое внимание отводит поведению мужа по отношению к жене в присутствии гостя и посторонних (19-34). Даются советы как вести себя по отношению к людям, имеющим власть и богатство, землякам и соседям, даже есть стихи об отношении к нарядной одежде и украшениям (35-70). Во всех них четко выражена идея человеколюбия, согласия, равенства всех людей независимо от их социально-экономического статуса.

Субхашиты выражают своеобразие мышления бурят-монголов, существо народной философской мысли:

Благотельному отцу и матери
Воздавай почит, согласно учению.
Все земные говорят:
Они – живые воплощения богов в этой жизни.

*

Наравне с отцом и матерью
Воздавай почит достигшим преклонного возраста.
Старинное слово от прежних поколений гласит,
Что этим обретают силу жизни и благополучие.

*

В долг не занимай
у многих людей.

Люди, находящиеся кругом в долгу, не поправляются,
Подобно страдающему хронической болезнью (2, 171-173).

В системе ценностей мирские ценности – это ценности материального благосостояния, причем на первый план выдвигались здоровье, долголетие. Не случайно автор значительную часть главы (стихи 71-133) посвятил теме сохранения здоровья, физического и духовного, проблемам правильного питания, долголетия и важности поддержания бодрости духа. Здесь, несомненно, влияние тибетского медицинского трактата «Чжуд-ши», который широко практикуется в Монголии и Бурятии.

Как бы тяжело ни было,

В душе поддерживай бодрость, великодушие – без печали.
С воспрянувшей душой
И разум ясен и светел, и легче организму.

*

Если даже желаешь быстрее умереть,
Об этом не говори вслух каждый раз.
Старшее поколение говорит,
Что так можно сглазить жизненную силу долголетия (2, 187).

Автор, как известно, вел предельно скромный образ жизни, присущий истинным служителям культа, в отличие от других своих коллег. Однако в отношении мирян он не проповедует аскетический образ жизни, а придерживается концепции «срединного пути» и призывает во всем избегать крайностей в отношении пользования жизненными благами – без алчности и предавания своим низменным желаниям, но и не подвергая искусственно свое тело и душу всевозможным истязаниям.

Кардинальное отличие первой главы «Зеркала мудрости» от остальных глав и вообще от дидактической поэзии буддийской направленности отмечали многие исследователи. В частности, Д. Ендон и Д. Дашиев сходны в том, что данная часть произведения стилистически занижена и не всегда отвечает представлениям об этом жанре, сложившимся в духе высоких образцов этой поэзии. Это, безусловно, так, но следует учесть, что данное произведение было адресовано широким слоям населения – мирянам, которые нуждались в практических житейских советах ввиду условий жизни на периферии двух государств – монгольского и российского.

Вторая глава *«Как совершенствовать разум»* состоит из 132 стихов и выражает взгляды автора на роль образования и науки. Для того, чтобы благополучно пройти бескрайнее поле жизни, полной заблуждений и соблазнов, необходимо освещать свой путь светом разума. А это дело далеко не простое, требующее выдержки, терпения, постоянного контроля своих мыслей, слов и поступков (стихи 208-222):

Как бы трудно в начале ни было усваивать науку,
Смалодушничав, не прерывай своих усилий.
Если не будешь терпеливым, не выдоишь и корову;
Если стерпишь, легкой станет и глубина учения о пустоте¹⁵⁰ (2, 202).

¹⁵⁰ Учение о пустоте – одно из основополагающих учений буддизма, согласно которому ничто на свете не имеет субстанции и не бывает вечным. Поэтому нельзя твердо верить в то, что во всем есть субстанция, а также в то, что ни в чем нет субстанции. Всякое существование на свете относительно, и не может быть Абсолюта.

Э.-Х. Галшиев немало внимания уделяет типам вербального поведения, т.е. философски интерпретирует такие понятия, как *виденное*, *слышанное*, *усвоенное*, *познанное*.

Воспринимаемое непосредственно пятью органами чувств есть *виденное*, ибо оно получено в акте презентации:

Если имеешь возможность,

Пешком пройдишь по обширным землям стран.

Увидевший страны глупый заслуживает одобрения больше,

Чем не побывавший в тех странах мудрый (2, 196).

Надо отметить, что автор много внимания уделяет теме заимствования достижения наук у других народов. В стихах 187-193 и других дает советы относительно того, как вести себя и чему учиться за границей.

Слышанное, воспринятое органом слуха, или полученное репрезентативным путем, со слов других, с точки зрения автора, обогащает человека новыми знаниями, делает более информированным, расширяя его познавательные возможности и даже вызывая изменение состояния сознания (стихи 194-198):

Если не можешь совершить хождение по другой стране,

Хотя бы беседуй с людьми чужой страны.

Даже таким образом ты сумеешь избежать

Положения колодезной черепахи (2, 198).

Это четверостишие интересно тем, что здесь, наряду с собственно бурят-монгольской традицией, появляется в последней строке элемент индо-тибетской традиции: слепая на один глаз колодезная черепаха – символ невежи с крайней ограниченностью кругозора, которая впервые упоминается в «Панчатантре».

В другой субхашите упоминается «история сына угольщика» из «Субашиды» Сакья пандиты:

Что бы ни было открыто нового в науке,

Прими его как новую драгоценность.

Страсть только к старой привычке

Напоминает историю сына угольщика (2, 206).

Здесь имеется в виду сказка о глупом торговце сандаловым деревом, который, подражая продавцу углем, сжег драгоценное, оцениваемое наравне с золотом сандаловое дерево и продал его угли за бесценок.

Приведенные примеры свидетельствуют, что «Зерцало мудрости» представляет собой синтез традиций, столь характерный для поэзии монгольских народов.

Обдуманное и выведенное посредством умозаключения есть *усвоенное* знание. Подтверждения этому находим во многих строках. Автор ратует о важности глубокого и серьезного изучения наук. О том,

как важно обдумывать и сосредоточенно размышлять о сути прочитанного, а не довольствоваться только чтением, говорится в следующих строках:

Тщательно и обстоятельно размышляй
О смысле сутр и шастр.
Знай, запомнив только словесную внешность,
Не почувствуешь дух смысла (2, 210).

Познанное – это то, что реализовано в практике на основании личного ментального восприятия как приятное – неприятное – нейтральное (об этом в стихах 252-255). В одном из четверостиший говорится:

Когда размышляешь, рассуждай
Вслух за свою и чужую сторону.
Обдумываемое дело станет для тебя ясным
И легко обнаружишь, где подходящее, а где неподходящее (2, 208).

Автор в своих рассуждениях упор делает, согласно буддийскому учению, на самосовершенствование личности, на активное овладение знаниями, ибо никто, кроме самого человека, не способен помочь ему (в буддизме отсутствует представление о божь-спасителе). Вместе с тем высоко оценивает роль наставника, учителя (стихи 256-260, 266-268):

Постоянно почитай знающего учителя,
Расширившего свои познания в двух законах.
Если обратишься к учителю, узнаешь за один день все то,
Что в одиночку одолел бы за месяц или даже за год (2, 209).

Вопросы взаимоотношения с учителями, вообще с образованными людьми также волнуют автора. При этом интересно то, что он немалое внимание уделяет не вербальным способам сообщения, а пластическим – мимике, жестам, выражению лица и т.д. (стихи 141-149). Автор в своих рассуждениях не прошел мимо вопросов обучения и воспитания детей – темы, новой для жанра дидактической поэзии (стихи 223, 226-240), а также затронул проблемы культуры питания во время занятий умственным трудом.

Третья глава *«Как действовать бдительно»* охватывает стихи 271- 408 и указывает на важность таких ценностей, как понимание, сознательное контролирование мыслей и поступков, самодисциплина, а также дает советы, как избегать крайностей во всем.

Действуй с пониманием и с сознанием
Всех условий времени и положения.
Кто почил в атмосфере отсутствия сознательности,
Тот - не живой, хотя и дышит (2, 211).

Бдительность/внимание, как качество характера, дающее человеку возможности пребывать в состоянии непрерывного

самоконтроля и закрывающее путь для высвобождения аффектов, оценивается довольно высоко. Символом его является изображение двух рыбок, отличительной особенностью которых является никогда не закрывающиеся глаза. В земной жизни необходимо избрать верный путь. Верным является средний путь, который открывает духовные глаза, развивает разум и не допускает крайностей. Так, человек не должен позволять себе категорических высказываний:

Не смейся над делами других только потому,
Что они не нравятся тебе.
Разве кто-нибудь осуждает,
Что звери ходят в лесу, а рыбы плавают в воде.

*

Чтобы рассеять сомнения в задуманном деле,
Спрашивай у мудрых с широким кругозором.
Они укажут средний путь,
Избегающий крайностей страха и кичливости (2, 215, 228).

Четвертая глава *«Как вести себя по отношению к врагам и близким»* состоит из 128 четверостиший. Проблема отношений человека с другими людьми или система межличностных отношений проходит красной нитью через все произведение, но в этом смысловом блоке даются практические наставления относительно того, как правильно строить свои взаимоотношения с близким окружением, будь то друзья и родственники или враги и недоброжелатели.

Э.-Х. Галшиев, исходя из того, что реальная картина земного мира такова, что в нем неизбежно зло и оно активно, берет конкретные наиболее характерные жизненные ситуации и предлагает варианты как избегать конфликтов, вражды, как правильно вести себя, чтобы не подвергнуться оскорблениям, грубости, лжи, клевете и зависти. Пожитейски мудро автор наставляет, что необходимо делать, чтобы не отравлять душу негативными эмоциями, не озлобиться, не впасть в отчаяние, а сохранить с течением времени светлое и доброе отношение к жизни и к людям. В этой главе Э.-Х. Галшиев наиболее полно отразил свои гуманистические взгляды.

По мысли автора, по отношению к врагам и недоброжелателям надо придерживаться принципиальной, твердой позиции. Он чужд всепрощенческого взгляда, типа «непротивления злу насилием», а за борьбу с врагами, если испытаны все мирные средства для улаживания конфликта.

Глава пятая *«Как в действиях предусматривать далекое будущее»* охватывает стихи 538-674 и проникнута одной из базовых идей буддизма об изменчивости, непостоянстве всего сущего на земле, которая преподносится как непреложная истина. В одном из субхашит автор напоминает:

Счастье или несчастье – что бы ни пришло,
Излишне не волнуйся, не преувеличивай свою радость и печаль.
Радостное благополучие и несчастье
Между собою чередуются без промедления, как смена дня и
ночи (2, 259).

Поэтому в помыслах, словах и поступках нужно ориентироваться на сущность явлений, а не на его сегодняшнее проявление, ибо на свете нет ничего постоянного, что имело бы субстанцию, так как все подчинено причинно-следственной связи. Поскольку нет вечной, неизменной сущности, в основе существования лежит *пустота (шуньята)* – гласит один из главных принципов буддизма. Пустота означает, что все вещи равны между собой и лишены постоянства. Есть объективное существование, но нет неизменного и вечного. Однако к этой концепции не следует относиться пессимистически, так как развитие и воспроизводство – это тоже следствие постоянных изменений.

Приверженность к вечному, всеобщему, неизменному принципу рассматривается в буддизме как привязанность к Великому Эго. Поэтому любые чрезмерные эмоции приводят к проблемам. Приятные ощущения порождают привязанность и влечение, неприятные – гнев, ненависть. А это уже крайности или «три яда», от которых надо избавляться. Об этом вышеприведенные и другие стихи этой главы.

Символическим обозначением вечно меняющейся сущности, создающим ощущение текучести, является круг *инь-ян* – наполовину белый и наполовину черный. С одной стороны, инь и ян самостоятельны и раздельны, а с другой – это части одного кружка. Хотя Галшиев не упоминает инь и ян, символы света и тьмы он использует сходным образом, воспринимая их как нечто единое и неделимое. Инь и ян, свет и мрак – это взаимодействующие противоположности или противопоставления. О взаимодействии противоположных элементов, о взаимозависимости всего живого образно и ярко говорится на всем протяжении произведения.

«Далекое будущее» предполагает и время за пределами земной жизни, подчеркивается, что для буддиста должна быть обращенность в будущее:

Сравнивая настоящее и будущее,
Помни, что деяние ради будущего важнее.
Хотя в данной жизни ты беден, это – кратковременно.
Хотя владеешь ханским престолом, это – тоже
кратковременно (2, 324).

Надо отметить, что форма изложения, при которой упор делается на «действиях, предусматривающих далекое будущее», типична для буддийской проповеди, ориентированной на мирян. Здесь Галшиев

идет в русле дидактической поэзии буддийской направленности, хотя стихи в содержательном плане на первый взгляд носят чисто светский характер.

Глава заканчивается наставлениями, адресованными чиновнику. То есть здесь преследуется цель обучить принципам управления, согласным с общечеловеческими идеалами: добросовестное соблюдение законов и правил, милосердное отношение ко всем без исключения, немногословность и твердость в обещаниях, терпеливость и выдержанность. Таковы качества, присущие настоящему правителю, по мысли автора.

Шестая глава *«Как без хитрости и без вреда другим действовать прямо»* содержит 113 четверостиший, в которых автор выражает свой идеал «настоящего» человека. На первый план выводятся такие категории, как честность, порядочность, искренность, великодушие, доброта, милосердие. «Адресат Галшиева, – отмечает Д.Б. Дашиев, – человек совершенно нового типа для всей предыдущей тибетско-монгольской дидактической литературы. Он уже не ждет милостей ни от бога, ни от власть предержащих, хотя и не может позволить себе испортить отношения ни с тем и ни с другими. В то же время вера для него не является всего лишь данью традициям, это глубоко личное, искреннее чувство, которое помогает ему сохранять душевное равновесие в нелегкой борьбе за жизнь, снимает необходимость поиска ответа на многие его мысли и переживания. В религиозных нормах поведения для него заключены высокие общечеловеческие идеалы добра, справедливости, милосердия» (1, 9).

Седьмая глава *«Как в действиях воздерживаться от прегрешений»* (стихи 789-860) основывается на одном из важнейших постулатов буддизма – учении о преодолении безнравственности. Сущность его состоит в том, чтобы поставить внутренний заслон совершению безнравственных действий, так называемых десяти грехов или неблагих путей деятельности, совершаемых телом, речью и умом.

Галшиев в своих субхашитах ратует за осознанный и непрерывный самоконтроль в аспекте физических, вербальных и ментальных действий, чтобы не допустить грехопадения. Только сознательно отрешаясь от безнравственной деятельности, можно обеспечить себе и своим потомкам социально-экономическое, экологическое благополучие – такова основная идея главы. В противном случае, как убеждает автор, неотвратимо наказание за греховные помыслы и деяния, как в этой, так и в будущей жизни, т.е. неизбежен закон бумеранга.

Восьмая, *заключительная глава* посвящена теме *«творения добродетели»* и состоит из 139 четверостиший (789-1000).

В последних двух главах Галшиев последовательно следует принципам «Ламрима» для мирян: если человек будет совершать хорошие поступки, то он обретет заслуги и добьется хороших результатов, что будет подобно творению добродетели; если же будет совершать дурные поступки, все получится наоборот, и его деяния будут интерпретированы как неблагие, грешные. Хорошие поступки приводят к хорошей карме, а дурные, соответственно, к плохой. Поэтому, внушает автор, судьба человека принадлежит только ему, всё (добродетели и грехи) в его руках, и опираться на кого-либо (на другого человека, божество и т.д.) не очень мудро. Нужна *адаптация к условиям*, а это означает, что человек должен делать все лучшее в условиях, в которых он существует.

В переводе с санскрита «*карма*» означает «действие». Когда человек совершает действие, от него остается кармическая сила, вызывающая определенные последствия в будущем: в этой жизни или следующей, которые можно назвать кармическим воздаянием. Принятие кармы (или причины и следствия) и адаптация к условиям, как видно из суждений, помогают человеку в повседневной жизни. Они позволяют исправить обстоятельства и карму в лучшую сторону, спокойно реагировать на превратности судьбы, улучшают поведение и вносят гармонию в отношения. В результате жизнь становится более значимой и приобретает новый смысл.

Рассуждения Галшиева отличаются глубиной и тонкостью, проникнуты философской мыслью буддийского учения. Вот одно из таких четверостиший:

Размышляй о каждом проявлении данного мира,

Как о невечной иллюзии.

Плохое и хорошее, высокое и низкое – все это

Искусное творение обманщика души (2, 328).

Утверждается, что нет ничего абсолютного, все в этом мире относительно, так как все явления иллюзорны, ибо все вещи постоянно меняются, превращаясь во что-нибудь иное.

Автор периодически напоминает читателю призвать на помощь силу рассуждения. Это, на наш взгляд, определенный литературный прием, помогающий настроиться и воспринять заложенные в суждениях философские идеи:

Также размышляй о том,

Что все видимое сущее не выражает собственной сущности.

Хотя видится глазом, но все это не имеет сущности,

Подобно отраженному на воде блестящему кругу луны (2, 334).

Когда над рекой светит луна, кажется, что луна находится в воде. Хотя мы видим луну в воде, на самом деле ее там нет. Отраженная в воде луна не выражает своей истинной сущности, тогда как настоящая

луна не утрачивает ничего, когда отражается в воде. Луна появляется потому, что там есть вода. Подобно этому видимые вещи и действия могут относиться только к поверхностным явлениям, не имея ничего общего с сущностной субстанцией, не выражая своей изначальной сути, но это может зависеть не от них, а от многомерности и сложности жизненных проявлений.

Э.-Х. Галшиев в целом в своем произведении придает большое значение таким понятиям, как *мудрость* и *сострадание*. Мудрость, скажем, подытоживая поэтические сентенции автора, – это выявление тех закономерностей, которые существуют в возникновении явлений. И здесь можно выделить две особенности. Первая особенность – это то, что все явления происходят под воздействием определенных причин и условий, они являются причинно-обусловленными. Поскольку причин и условий может быть множество, то при их изменении соответственно меняется и общий характер самих явлений в целом – в этом заключается вторая особенность. Таким образом, можно сделать вывод из содержания субхашит, что все явления, все вещи в этом мире непостоянны, изменчивы, лишены собственной, неизменной сущности.

Автор старается помочь своему читателю осознать то, что все явления подвержены двум этим закономерностям. Если человек не осознает этого, то он не понимает истинной сущности происходящего, а это неизбежно приводит к страданиям, заблуждению, поскольку человек живет не в реальном мире, а в мире своих искусственных представлений.

Если человек не видит истинной сущности, он склонен воспринимать как постоянные те вещи, которые не являются таковыми. И воспринимать как некую личность или как некое «я» самого себя и других людей, хотя на самом деле нет ничего постоянного в этом мире, в том числе и постоянной личности и постоянного «я» у людей. На наш взгляд, автор тонко и ненавязчиво подводит читателя к тому, что это очень важно знать, понимать и следовать в практической жизни, ибо они помогают избавиться человеку от ложного восприятия вещей и явлений. В итоге делают жизнь человека свободной от излишних тревог, волнений и разочарований, т.е. человек обретает чувство душевного равновесия, покоя и полноты жизни. Такой человек, по мысли автора, испытывает сострадание не только к людям, но и ко всем живым существам.

Анализ «Зеркала мудрости» позволяет заключить, что в основе этого произведения заложены ценности буддийской культуры, хотя на первый взгляд кажется, что «советы автора (т.е. Галшиева – Е.Б.) отличаются чрезвычайной утилитарностью и практичностью» (3, 10). Это и понятно, ибо его автор изучению классического индо-буддийского философского наследия посвятил молодые и зрелые годы в стенах монастырей Бурятии и Тибета.

Здесь, на наш взгляд, актуализируется проблема соотношения плана содержания и плана выражения. В «Зерцале мудрости» эта герменевтическая проблема находит свое следующее разрешение: введение концепции двух смыслов – поверхностный, очевидный смысл и имплицитный, глубинный, истинный смысл.

На уровне поверхностного смысла субхашиты Галшиева – это сургалы-наставления, которым необходимо следовать в повседневной жизни, и именно в таком качестве они понимались и использовались мирянами. На уровне глубинного смысла каждый символ кодирует определенную концепцию, определенную категорию буддийской культуры.

Как подчеркивает Ц.-А. Дугар-Нимаев, содержание сочинения Галшиева состоит из прогрессивных идей положительных знаний и религиозных мыслей. Это и есть закономерный в историческом плане путь бурятского просветительства, возникшего на почве бурятской действительности и преодоления догматизма ради положительного Знания и совершенной Морали.

Противоречив и труден был путь критически мыслящей части дореволюционных бурятских лам к знанию, к прогрессу. Проповедь положительных знаний, гуманистических устоев морали, что содержится в сочинении «Зерцало мудрости», позволяет видеть в его авторе Эрдэни-Хайбзун Галшиеве крупного представителя бурятского просветительства в дореволюционное время.

Главной отличительной особенностью бурятской поэзии конца XIX и начала XX вв. является появление в ней профессиональных поэтов. Ориентация в поэзии на дидактические жанры была закономерной для литературы того времени, развивавшейся в рамках поэтической традиции стран Востока. Творчество Э.-Х. Галшиева явилось новой ступенью в развитии бурятской поэзии дооктябрьского периода, и его по праву можно назвать одним из основоположников жанра дидактической поэзии.

Литература

1. Зерцало мудрости // Вступит. ст., подготовка старомонг. текста, рус. перевод и примеч. Ц.-А. Дугар-Нимаева. – Улан-Удэ, 1966.
2. Ендон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы. – М., 1989.

ИСТОЧНИКИ ПО ИСТОРИИ БУРЯТСКИХ ДАЦАНОВ В ФОНДАХ ГОСУДАРСТВЕННЫХ АРХИВОВ¹⁵¹

Изучение буддийских дацанов этнической Бурятии имеет значение не только для правовой охраны, изучения и популяризации культурного наследия народов Бурятии, но его использования в современных формах культурной деятельности.

Использование наследия буддийской культуры имеет два аспекта: во-первых, достижения элитарной профессиональной культуры буддизма вошли в исторический фонд культуры человечества. Древние и средневековые науки являются историческим интеллектуальным капиталом нации, изучение которого служит познанию культуры народов Востока, сохранению исторической памяти народа и суверенности национального самосознания. С другой стороны, освоение наследия духовной культуры народов Азии изменило традиционный этнический менталитет бурятского народа. Какие ценности буддийской культуры вошли в массовое сознание, стали актуальными для социальных и духовных потребностей рядовых бурят - познание этого процесса массовой адаптации буддийской культуры полезно для организации работы просветительных, учебных и культурных учреждений Бурятской республики.

В культуре Бурятии, связанной с буддийской религией, остается много неизученных явлений, несмотря на многолетние системные исследования различных сторон бурятской буддийской конфессии. Кроме того, памятники буддийской культуры Бурятии не сохранились в репрезентативной полноте. Из 46 дацанов иркутских и забайкальских бурят осталось только три – Гусиноозерский, Агинский, Цугольский, которые являются памятниками культового зодчества бурят. В конце 1980-х гг. XX в. буддийская церковь в России возобновила свою деятельность как организационная структура. Становятся актуальными исследования, восполняющие историю развития и становления памятников буддийского зодчества в разных регионах расселения бурят. В связи с этим представляется вполне закономерным обращение к изучению документов, хранящихся в государственных, научных и ведомственных архивах.

Между тем, как показывает знакомство с историографией проблемы, необходимым условием успешного изучения истории буддийской церкви в России является расширение источниковой базы исследования. Оно должно происходить за счет вовлечения в научный

¹⁵¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ по проекту № 11-13-03002aТ

оборот документальных материалов архивов органов государственного и церковного управления, которые до сих пор используются в очень незначительном объеме.

В архивных фондах государственных архивов: РГИА (Российский государственный исторический архив, г. Санкт-Петербург); АВ ИВР РАН (Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН), НАРБ (Национальный архив Республики Бурятия, г. Улан-Удэ); ГАЗК (Государственный архив Забайкальского края, г. Чита); АОГА (Агинский окружной государственный архив, п. Агинское) собран комплекс документальных материалов, являющихся важнейшими источниками по истории буддийской церкви в России.

Документальные материалы РГИА, относящиеся к буддийской церкви, содержатся в фонде 1264 (фонд I Сибирского комитета 1753-1839 гг.). Делопроизводственные материалы этого фонда содержат документы, определяющие общую политику правительства по отношению к «иностранным исповеданиям», документы, формирующие органы управления, которые ведали этими исповеданиями, сведения по устройству церковно-приходской жизни, по истории становления структуры и всей системы церковной организации.

Основной массив документов по истории бурятских дацанов составляет фонд 821 Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. Здесь имеются материалы по истории буддийской церкви за период со второй половины XIX в. до 1917 г. С 1832 г., когда Главное управление духовных дел иностранных исповеданий было преобразовано в Департамент духовных дел, все делопроизводственные документы Главного управления со времени его образования в 1810 г. хранились в архиве департамента. Комплекс документов содержит несколько тематических групп: материалы по выработке законопроектов о буддийской церкви, «всеподданнейшие» доклады Министерства внутренних дел, нормативная и отчетная документация, делопроизводственная переписка Министерства внутренних дел с губернской администрацией, ходатайства лам по отдельным церковным вопросам, донесения местной полиции, миссионеров, делопроизводство о строительстве дацанов, документы правительственных исследований. Здесь содержится подробная документация по строительству (планы, чертежи, сметы и т.д.) бурятских дацанов. Основные виды документов: проект (лицевая сторона, боковой фасад и т.д.); план и фасад дацана; план, фасад и разрез дацана; план этажа; план расположения дацана; план сумэ; фасад сумэ; проект сумэ. На основе рисованных планов, содержащих данные о размерах основных частей храмов, можно восстановить масштабные планы дацанов. Комплекс документальных материалов представляет значительную ценность для историка, т.к. сведения, рассмотренные

материалы дают основание судить не только о степени участия Министерства внутренних дел в управлении делами иностранных исповеданий, об особенностях взаимоотношений православной и буддийской конфессий в этот период, но и позволяют сделать некоторые общие выводы, в частности, опровергнуть весьма распространенное мнение о бесправном положении церквей иностранных исповеданий. **Фонд № 1293 (оп. 166). 1896-1914 гг.** Как показало изучение документов этого фонда, в составе этих дел планы и чертежи дацанов. Основные виды документов: план; план и фасад; общий план и план этажей; план расположения дацана; план проекта сумэ; план и фасад сумэ; план, проект и фасад сумэ; передний фасад, боковой фасад, план, разрез; проект перестройки сумэ; проект дацана-кумирни; проект пристройки. В НАРБ сохранились материалы 17 дацанов. В фондах сосредоточены документы о деятельности буддийских монастырей: журналы входящих и исходящих бумаг ширетуев дацанов; переписка ширетуев дацанов с местными и светскими властями по различным вопросам жизни и быта прихожан; ведомости о регистрации браков, новорожденных и умерших и т. д. Существенную информацию содержат имеющиеся в фондах годовые отчеты ширетуев дацанов, представлявшие степным думам. Они состоят из следующих разделов или «ведомостей»: о приходах и расходах «джасы», в которой указывается остаток кассы от предыдущего года, приход кассы за текущий год, образующийся из приношений верующих, из сдачи в аренду сенокосных угодий дацана, из ростовщических процентов за ссуду денег; о количестве движимого и недвижимого имущества (зданий дацанов, сумэ, бурханов, книг, посуды и т. д.) с указанием его стоимости; список лам и хуvaraков. На основании этих сведений можно сравнить имущественное положение дацанских приходов, проследить изменения, произошедшие с имуществом одного прихода в течение ряда лет. Особую ценность представляют описи дацанов 20-30-х гг. XX в. в период их закрытия.

Материалы **фондов ГАЗК фонд № 19 и фонд № Р-1 (общий)** содержат различные делопроизводственные документы для получения разрешений, связанных со строительством и ремонтом церковных зданий, переписку о ходе строительства храмов, послужные списки лам, справки о временных отъездах священнослужителей, сведения о распределении границ приходов и землевладениях дацанов, отчеты имущества дацанов, об обновленческом движении духовенства, съездах и документы о ликвидации храмов. Изучение этих документов показало, что факты отказа в разрешении постройки буддийских церквей и молитвенных домов были крайне редки. Документальные материалы имеют также и практическое значение при восстановлении биографий лам, при восстановлении и реставрации церковных зданий.

В материалах АОГА (**фонд № 39 - Агинский аймак; фонд № 42 - Цугольский хошун; фонд № 64 - Агинская районная плановая комиссия**) находятся наиболее полные документы по закрытию агинских дацанов; о выдворении лам из монастырских комплексов; акты ликвидации дацанов; документация торгов дацанского имущества; описи имущества отдельных священнослужителей и списки лам (например, списки лам на 1924 г.) дацанов с указанием их возраста и принадлежности к определенному роду).

Наибольший интерес представляют материалы дела **39**, где находится полная опись имущества Цугольского дацана на 1934 г. Эти документы позволяют реконструировать планировку комплекса и внутреннее убранство дацана.

В архиве Рукописного отдела Института восточных рукописей РАН наибольший интерес представляют фонды А.М. Позднеева и Б. Барадина. В фонде 44 хранятся копии официальных докладных «О ламстве Восточной Сибири». А.М. Позднеева о результатах ревизии бурятских дацанов в 1909 и 1916 г. по заданию Министерства внутренних дел. В соответствующих фондах РГИА эти докладные отсутствуют. Материалы А.М. Позднеева ценны тем, что их изучение позволяет раскрыть важные аспекты внутренней жизни буддийских общин. В документах А.М. Позднеева использованы сведения собственных архивов дацанов по следующим вопросам: история строительства дацана, существование богословских школ, наличие типографий, перечень названий изданий, количество ламских домов в дацанском поселке, численность духовенства и хувараков, иногда – биографии ширегуев, хубилганов (**фонд 87 – оп. 1, дд. 3, 26 (1), 26(2), 27.**) В материалах этого фонда находятся дневники Базара Барадина, написанные им в 1903-1904 гг., когда Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии командировал Барадина в Забайкалье для изучения буддийской иконографии и жизни дацанов. Этот источник интересен с точки зрения подробных описаний монастырских комплексов. Здесь изложены сведения о Гусиноозерском, Агинском и Цугольском дацанах: персоналии, техника иконописи, внутреннее убранство. Записи Б. Барадина представляют безусловный интерес не только подробным воссозданием жизненных реалий монастырей - центров буддийской учености, но и продуманностью структуры изложения. В отличие от А.М. Позднеева объектом изучения Б. Барадина выступает «повседневная жизнь» монастырей и монахов, а предметом исследования – буддийская иконография. Дневник содержит конкретные сведения об основании Гусиноозерского, Ацагатского, Анинского, Эгитуйского, Агинского, Цугольского дацанов, количестве малых храмов в монастырском комплексе, обозрения религиозных праздников, данные о числе лам и образе жизни духовенства. Записи включают

описания внутреннего убранства храмов, разъяснение иконографических объектов, особое внимание автор уделяет истории постройки дацанов. Отдельные разделы дневника посвящены школам иконописи, технологии малярных иконописных работ и литейных изделий, подробному описанию техники их исполнения и персоналиям. Своеобразие дневника – это отражение действительности, регулярная синхронная фиксация явлений общественной и духовной жизни монастырей, способность к установлению доверительного контакта с информантами, умение органично вписаться в изучаемую буддийскую среду. Известно, что архивы бурятских дацанов полностью уничтожены. В связи с этим описания А.М. Позднеева и Б.Б. Барадина, полностью основанные на материалах этих архивов, восполняют утрату данного комплекса источников.

В архиве Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН представлен значительный фактологический материал в личных фондах Г-Д. Нацова, У. Онгодова, Ц. Жамцарано. Документы содержат сведения о возникновении первых стационарных буддийских храмов и последующем строительстве каменных и деревянных дацанов в Бурятии; статистические данные о сумме пожертвований на строительство дацанов; статистические данные о приобретении культовых атрибутов, статистические данные о численности лам в разные годы; «Положение о буддистах Восточной Сибири» (материал от представителей Агинских бурят) и т.д.

Материалы общего фонда – составляют полевые материалы экспедиций Р. Мэрдыеева, П. Дамбинова «Об искусстве бурятских дацанов»; материалы по ламству до революции; «Планы работ по собиранию дацанского и бурят-монгольского народного искусства»; «Архивный материал Цугольского инородного волостного правления, Забайкальской области»; «Дацаны в Восточной Бурятии», «Статьи о дацанах», отчеты и материалы экспедиционных религиоведческих, историко-этнографических, конкретно-социологических исследований Отдела Зарубежного Востока и Сектора буддологии (БКНИИ, БИОН) и материалы музыкально-фольклорной экспедиции Отдела искусств БКНИИ. На основе проведенного источниковедческого анализа можно сделать вывод о высоком информативном потенциале этих документов. Их изучение позволяет раскрыть важные аспекты внутренней жизни буддийских общин, а также дает основание судить о положении бурятской церкви в системе государственно-церковных связей.

Исследование законодательных и нормативных актов показало, что религиозная политика российского правительства в отношении буддистов отличалась веротерпимостью. Ряд законодательных актов о наделении духовенства землей и денежным жалованием за счет казны, предоставлении льгот свидетельствует о покровительственной политике

правительства в отношении бурятского населения. Это подтверждается количественными показателями строительства дацанов, которые сформировались в период первой трети XIX – первой четверти XX в. Диахронное разнообразие источников позволяет сделать относительно репрезентативные выводы о деятельности буддийской церкви – дацанов, как центров буддийской культуры.

Исследование источников, изобразительных материалов и фотодокументов, выявленных в архивах, позволяет провести реконструкцию полностью утраченных и частично разрушенных храмовых комплексов бурятских дацанов.

© М.С. Антонова

БУДДИЙСКИЙ ХРАМ КАК КУЛЬТУРНО-СИМВОЛИЧЕСКИЙ ТЕКСТ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Современные исследования традиционной этнической культуры осуществляются учеными на разных уровнях. Особую значимость, на наш взгляд, приобретают исследования, организующие бытие человека и общества, связанные с религиозным мировосприятием, рассматривающие роль символов в развитии социума, в котором именно процессы трансляции культурнозначимой информации протекают в символических системах культуры.

В данных аспектах Буддийский Храм как текст представляет собой важную трактовку этнической истории культуры. Текст, как последовательность осмысленных высказываний, передающих информацию, объединенных общей темой, обладающих свойствами связности и цельности [4, с. 305], выполняет три основные функции: передачу информации, показ её трансформации и память (как хранение информации). Коммуникативная направленность текста, его «язык» дают возможность осмысленно строить представления в виде образа, знака, символа.

Символ реально являет обозначаемое, так как имеет внутреннюю связь с тем, что он символизирует [7, с. 318]. Любую культуру можно представить как символическую систему, раскрывающуюся через самобытную культурную символику, в структуре которой возможны выделения таких подсистем, как социальная, этническая, мифологическая, религиозная, политическая, государственная, что, в свою очередь, позволяет человеку ощущать себя носителем определенной культуры [6, с. 31].

Существуют разнообразные классификации символов в науке. Так, А. Ф. Лосев выделял философские, художественные, мифологические, религиозные, «человечески-выразительные», идеологические и побудительные типы символов, а также особый тип природных, общественных символов, которые реализуются через принятие осуществления бесконечного ряда действий (поклоны, танец и т.д.) [2, с. 186-197]. Человек сохранял накапливающийся исторический опыт цивилизации с помощью

символа, являвшегося универсальным механизмом коллективной памяти культуры. Отсюда следуют различные функции символа: мировоззренчески-познавательная; адаптивно-регулятивная; коммуникативно-информационная [5]. Ю.П. Тен определяет познавательную, адаптивно-регулятивную, идентификационно-интегративную, информационно-коммуникативную функцию и функцию социализации [6, с. 46-48].

Репрезентативный характер символа исторически изменялся. С древних времён символы рассматривались, прежде всего, как культурные маркеры небесного в земном, божественного в человеческом. Выступая формой воплощения сакрального, духовно-мистического опыта, символы способствовали проникновению человека в скрытые тайны мироздания, а в процессе социализации давали возможность постигать смысловые нормы и ценности. Исторические эпохи дифференцируют формальные репрезентации символа в зависимости от текущих идей исторического периода. В XX в. символическое содержание выступает в виде культурных образований (таких как язык, религия, миф, ритуал и т.д.), делается акцент на вербализацию символической формы. К началу XXI в. утратилась и некоторая сакральная значимость пространства человеческого бытия, и понимание символики Храма, важное не только для культурологического, социально-философского и культурно-антропологического знания, но и для определения человеком своего «Я» в этом мире. Вообще, Храм в России на протяжении многих веков выступал важным институтом социализации, а текст Храма нёс огромную символическую нагрузку, зашифрованную в архитектонике внутреннего пространства, храмовой живописи. Человек ведь всегда искал и ищет ответы на вопросы о смысле жизни, о трансцендентных истоках и онтологическом устройстве мира их видения.

В современном понимании символ есть изображение или знак чего-то другого, чего при этом в самом знаке реально нет. В буддийской интерпретации назначение символа не в том, чтобы изображать, а в том, чтобы являть собою другую реальность, особый смысл. Символ может быть лишён внешнего сходства с тем, что он символизирует. В религиозном мировоззрении любой текст (вербальный или невербальный) имеет иносказательный смысл, представленный символически. Храмовый символ, проявляющийся в сакральном и культурологическом смысле, является традиционным символом этнической культуры, живым преданием, вечно обновляемым и обновляющим. Таким образом, можно сказать, что символ является культурным феноменом, выполняющим определенную роль в социокультурном пространстве и представляющим как значимое средство для познания, в частности, специфики сакральных и культурных храмовых текстов.

Священные символы, представленные в буддийском Храме, являются по своей форме и символами ритуальными, предстающими скорее в форме откровения, тайного знания и его закрепления. За ритуалами стоят обряды, обращенные к сакральным ценностям. Ведь в основе символизма и символа издревле лежал принцип аналогии между макро- и микромирами. Смысл символа нельзя дешифровать только с помощью разума, потому что и сам предметный образ (к прим., Храм) и глубинный смысл

(значение артефактов Храма) выступают в структуре символа как два полюса, становясь для человека носителем сакральных и неповторимых внутренних состояний, моментов общения и познания.

Символику буддийского Храма, на наш взгляд, раскрывает именно смысловое содержание следующих символов:

Ганжур – собрание канонических буддийских текстов на тибетском языке в 108 томах, записанных со слов Будды, как Великая Драгоценность – Дхарма (Учение Будды). Это собрание сочинений по различным вопросам теологии, философии, истории, логики, медицины, языкознания и т.д. Следовательно, Ганжур – своеобразная буддийская энциклопедия, символизирующая при чтении её как разговор с самим Буддой Шакьямуни;

Ступа – символ буддийской Вселенной и Просветлённого Ума. Она олицетворяет собой и вселенскую гору Сумеру, схематически выраженную ступенчатой структурой. В архитектуре ступы как символа мироздания всегда остаются пять составляющих ее частей (также и в соответствии с пятью первоэлементами; духовным состоянием): основание (соотносится с элементом Земля; состояние омрачения ума), лестница – ступени (с Водой; начало пути к просветлённому состоянию ума), купол – полушарие (с Огнём; сам путь к просветлённому состоянию ума), шпиль (с элементом Ветер – Воздух; состояние бодхисаттвы) и навершие (с Пространством; состояние Будды). В буддийских текстах упоминается, что после кремации тела Будды останки его были поделены на восемь частей, каждая из которых была помещена в специальную ступу. Эти реликвии (мощи буддийских святых, предметы, которыми они пользовались, священные тексты), помещаемые в Ступах Просветления, стали обязательным объектом поклонения буддистов.

Символические атрибуты божеств в буддийской иконографии достаточно содержательны, но отмечаем традиционное для буддийской храмовой символики – *Восемь благих символов*:

1. *Благой Зонт*. Этот символ олицетворяет защиту ума от «знойного жара омрачений», а также оберегает от страданий. И как символ совершаемых благих деяний *Зонт* защищает живых существ от болезней, пагубных сил, препятствий, а также страданий трех низших и трех высших миров;

2. *Золотые рыбки*. Символ избавления от страданий и достижения духовного освобождения. Как рыба плывет в воде, не зная преград, так и человек, достигший просветления, не знает границ и препятствий;

3. *Драгоценная Ваза*. «Кладезь» всех реализаций, что и является основой бесценных достоинств и чистых добродетелей. Символ долгой жизни, богатства и процветания. Используется в буддийских церемониях и ритуалах;

4. *Лотос* – в буддизме это традиционный символ чистоты. Ведь лотос рождается в мутной болотной воде, но появляется на свет незапятнанным и чистым. Подобно этому существа, рожденные в одном из ми-

ров, но искренне практикующие благородное учение Будды, способны со временем избавиться от «омрачений»;

5. *Белая раковина (с завитком, повернутым вправо)*. Такая раковина очень редка, считается, что моллюск обретает его после пяти непрерывных рождений обычным моллюском. Звук раковины олицетворяет благозвучный глас Дхармы. Символ распространения учения Будды и пробуждения от сна неведения. (Подобно тому, как звук раковины беспрепятственно летит во всех направлениях, так и учение Будды распространяется повсеместно, пробуждая живых существ от сна неведения);

6. *Бесконечный узел* – символ взаимозависимости всех явлений и живых существ во Вселенной. Как этот узел не имеет конца, так и этот символ олицетворяет полное обретение «Неизмеримых Достоинств и Пяти видов изначальной Мудрости»;

7. *Стяг победы* – символ победы учения Будды над смертью, неведением (над врагом и препятствиями), а также над всем вредоносным и пагубным в этом мире;

8. *Колесо Дхармы* – символ олицетворения средства продвижения к Просветлению. Это колесо с восемью острыми спицами, разрушающими помехи на пути и символизирующими «благородный восьмеричный путь» Будды Шакьямуни.

Буддийским символом, показывающим состояние благополучия человека, считается «*Конь ветра удачи*». Ведь конь, как символ стремительности, движения и скорости, тесно связан с человеком, и существует убеждение, что «Конь ветра удачи» служит ему мощной защитой от несчастий и болезней, привлекая внимание и призывая помощь божеств.

Символом непрерывности и цикличности буддийского мировоззрения являются *чётки*, представляющие собой замкнутую нить с нанизанными бусинами и используемые для счета молитв. Четки имеют особые названия и содержат скрытый эзотерический смысл, связанный с основными философскими и практическими аспектами Учения Будды. Для посвященных чётки символизируют их уровень и тип духовной практики. Чётки великих Учителей-лам, прославившихся своей святостью и духовными силами, замуровывают в ступы или фундаменты храмов во время их сооружения, вкладывают в статуи Будды, помещают на алтарях в качестве реликвий. Часто чётки передаются от учителя к ученику из поколения в поколение как символический знак духовной преемственности.

В символике Храма имеет некоторую семантическую *Хадак*. В визуальном соотношении – это шелковая лента, цвета которой содержат важные символические аспекты буддизма: белый – символ воды, чистоты и доброты; синий – символ неба или долголетия; желтый – символ огня, солнца; красный – символ металла; зеленый – символ земли.

Таким образом, Буддийский Храм представляет собой сакральный и культурологический текст, написанный языком символов. Через храмовый символ человек духовно созерцает, приобщается к духовной сфере

бытия через сферу материальную, к сфере мистического бытия, явленной через символ и воплощенные архетипы.

Как известно, архетипы - это наследственно передающиеся первичные идеи, которые составляют основу общечеловеческой символики, служат питательной почвой творчески продуктивного воображения, играют особую роль в искусстве [1, с. 48]. В данном подходе его понятие представляет глубинную природу явления Храма. Архетипически Буддийский Храм представляет собой земную репродукцию модели трансцендентного мира и является своего рода моделью мироздания: миром невидимым (небесным) и видимым (земным). Кроме того, Храм в истории человечества является священным местом и представляет собой исходную точку движения вверх, в мир Божеств, символизируя тем самым ось, связующую земное и небесное, видимое и невидимое. Храм в изначальной своей идее основывается на сакральном, так как он включает в себя идею постоянного присутствия священных сил, которые когда-то впервые освятили и преобразили данное пространство, придав ему особый смысл, а также отделили его от окружающего профанного пространства. Как отмечал М. Элиаде, для людей, обладающих религиозным опытом, вся природа способна проявляться как космическое священное пространство [8]. Сакральное пространство в Храме связано с опытом переживания людьми существования «абсолютно иного» (термин М. Элиаде), а потому оно не имеет физического бытия, является нуминозным, то есть мистическим, внушающим человеку трепет. В религиозных представлениях сакральное устойчиво ассоциируется с недоступностью. Человек, если он не является сакральной личностью, может общаться со священным лишь в определенное время («свято») и в определенном месте («храм»).

Символический характер приобретает само участие в храмовых действиях (и как форма духовного развития). Так, одним из наиболее театрализованных и красочных обрядов богослужения был Цам-хурал, выполнявший свое назначение только в храмовых действиях. Буддийская мистерия, представляющая собой священные танцы и пантомиму в масках и без масок, исполнялась священниками при ламаистских монастырях [3, с.4-19.]. Известно, что в дацанах хранились специальные руководства на тибетском языке по обряду священных танцев и были ламы-тантрины высокого посвящения, руководившие всей церемонией богослужения и постановкой собственно танцев и пантомимы. Они строго, неукоснительно придерживались существующего канона. При Буддийских Храмах имелись художники, владевшие иконописным мастерством (изображали богов на ткани - *танка*), они же могли изготавливать маски богов, людей, животных, птиц для Цама. Там же трудились мастера по пошиву разнообразных и сложных костюмов для персонажей мистерии и мастеровые по изготовлению реквизита, бутафории. Можно предположить, что буддийская мистерия, как и другие подобные театрализованные богослужения-обряды, имела тайное (эзотерическое) значение, тщательно засекреченное и оберегаемое от любопытства непосвященных.

В состав символизма храмового действия входит и своеобразная хореография, которая представляет собой размеренность всех символических

движений, совершаемых в Храме. Символический ритм храмового действия связывает Человека как микрокосмос и Вселенную как макрокосмос. Богослужение для верующих представляет собой процесс передачи знания от высшей иерархии к земной, а также процесс приобщения и восхождения к Божествам. Таким образом, Буддийский Храм, с происходящими в нем действиями, представляет собой сложный сакрально-символический текст, который объединяет небесный и земной уровень бытия, приобщает к самому Будде. В этом заключается сакральный смысл храмовой символики. Но нужно отметить, что храмовый символ наделен не только сакральным, но и культурологическим смыслом. Особое место отводится «звучащему» пространству Храма.

«Звучащее» пространство в Буддийском Храме представлено музыкальными инструментами и песнопениями. Символика «звучащего» храмового пространства представляет собой определенный тип чувствования, прежде всего устремленный к всеобщей соборности. В этом смысле музыкальное «обрамление» выступает как символ духовности. Видом буддийского храмового пения считаем исполнение *мантр*, мелодизму которых присуща уравновешенность, неторопливость, поступательное движение, а также сочетание звуков, порождающих вибрации определенного строя (определенной частоты). Произнося (пропевая) мантру, человек «настраивает» себя на соответствующую «волну», приобретая необходимые духовные качества или получая защиту (у каждой мантры есть свое значение). В сакральный мир созвучий и символов нас погружает буддийский музыкальный инструментарий: *дунчен* - большая труба (изобретенная тибетскими мастерами), издаваемые звуки которого (по уровню громкости) провозглашают мужское и женское начало мироздания; *ваджра-колокольчик*, символизирующий мудрость и представляющий женский аспект; *вина* (лютня), олицетворяющая ступени мудрости в науке и искусстве; *дамару* (двойной ритуальный барабан), символизирующий двойственность Сансары с её непостоянством.

В символике Буддийского Храма определенное значение имеет символика пространства и времени, образ человека и мира, воплощаемые в зодчестве (архитектурном построении). Храм олицетворяет собой и символ, носящий общественный характер, выступая как социальный топос (градообразующее значение). Вообще, в пространстве города Центр фиксировался Храмом, который в этой позиции нес и социальные ориентиры (желание этнических общностей иметь свой Храм и т.п.).

На примере Санкт-Петербургского дацана, являющегося первым Буддийским Храмом в Европе, отмечаем, как символическое выражение образа мира, его пространственно-временной организации выступает символом основных ценностей духовного универсума – вечной жизни, премудрости, религии и самого Будды.

Санкт-Петербургский дацан стал первым в России Буддийским Храмом, соответствующим тибетским архитектурным канонам (его строительство – величайшая заслуга выдающегося религиозного, общественного деятеля и первого настоятеля Агвана Доржиева). Как и тибет-

ский прототип (так называемый цогчен-дуган), петербургский Храм состоит из двух частей: южной, где находилось главное помещение для собрания духовных лиц (большой зал молебствий), и северной, называемой гонкан (жилище божеств-охранителей). Свет в зал проникает сверху, как бы с неба, через остекленную часть крыши и потолка (световой, божественный фонарь). В глубокой нише северной стены помещается алтарь с изваянием Большого Будды. Невысокий шпиль, функционально эквивалентный куполу православной церкви, из золочёной меди – ганчжира (в переводе с санскрита означает «полный сокровищ» и напоминающий по форме вазу с вытянутым горлом), традиционно устанавливается на кровле гонкана и при освящении храма наполняется священными текстами, откуда и происходит его название. На углах кровли – фигуры «победоносного знамени», имеющие форму закрытых с обеих сторон цилиндров и при освящении храма заполняющиеся печатными молитвами. Крыша портика украшена золоченым изображением восьмирадиусного колеса Учения и стоящими по обе стороны от него *ланями* – символами первой проповеди Будды.

В 1913 г. состоялся торжественный молебен (первая служба) в Цаннит, дацане Санкт-Петербургского храма, получившего название «Гунзэчойнэй» (с тиб., «Источник святого учения Будды, сострадающего ко всем живым существам»). Молебен провел XII Пандито Хамбо лама Даши-Доржо Итигэлов. Петербургский дацан должен был стать представительством Далай Ламы в России, центром буддизма в европейской части страны. Но в 1919 г. он подвергся разрушению, пропали сотни бронзовых и золоченых бурханов, серебряные жертвенные чаши, мебель, личные вещи лам, была разбита статуя Будды, сожжены уникальная библиотека тибетских манускриптов и огромный архив Агвана Доржиева, посвященный взаимоотношениям России, Тибета, Англии и Китая, собиравшийся на протяжении 30 лет. Позже Агвану Доржиеву удалось реставрировать дацан, однако после преследований духовенства, арестов и расстрелов многих лам и монахов в 1933-1937 гг. община буддистов перестала существовать, Буддийский Храм был закрыт. Только в 1990 г. Храм был возвращен верующим. Сейчас дацан – постоянно действующий Храм. Ежедневно проводятся утренние и дневные, специальные молебны. Кроме этого Храм выполняет и культурную функцию: в общине ведётся приём астрологов и врача-тибетолога; проводятся публичные лекции по буддийской философии.

Итак, обобщая вышеизложенное в рамках заявленной проблемы, отмечаем следующее:

1. Буддийский Храм является символическим местом обитания Будды в нашем, земном мире. Сакральные смыслы храмовой символики имеют определенную форму своей объективации, что проявляется в пространстве Храма.

2. Буддийский Храм есть сакральный и культурологический текст, написанный языком символов, которые выражают в содержатель-

ной форме высшие представления о сущности человеческого в божественном, трансцендентного в земном.

3. Символический характер храмовых действий играл определенную роль в духовном развитии человека, живущего в той или иной культуре.

4. Образ человека и мира в символике Буддийского Храма представляется как своеобразная форма социального топоса в его пространственно-временной организации.

5. «Звучащее» пространство Буддийского Храма является одним из компонентов культурно-архетипического текста в храмовой символике и выражается в ритмически оформленном звуковом материале, подчеркивающим способность музыки устанавливать космический порядок и человеческое единение с Высшим миром.

Литература

1. Кононенко Б.И. Большой толковый словарь по культурологии. – М., 2003.
2. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М., 1976.
3. Найдакова В.Ц. Буддийская мистерия Цам в Бурятии. – Улан-Удэ, 1997.
4. Руднев В.П. Словарь культуры XX века. – М., 2000.
5. Рубцов Н.Н. Символ в искусстве и жизни. – М., 1991.
6. Тен Ю.П. Символ в межкультурной коммуникации. – Ростов н/Д, 2007.
7. Флоренский П.А. Избранные труды по искусству. – М., 1996.
8. Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994.

Научное издание

БУДДИЙСКИЕ ТЕКСТЫ КИТАЯ, ТИБЕТА,
МОНГОЛИИ И БУРЯТИИ
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

СБОРНИК СТАТЕЙ

Компьютерная верстка
РА «ПРОФИ»

Художник
Я.Ц. Дашицыренова

Свидетельство о гос. аккредитации № 1289 от 23 декабря 2011г.

Подписано в печать 26.04.2012. Формат 60х84 1/16.
Усл. печ. л. 10,23. Уч.-изд. л. 11,05. Тираж 150 экз.
Заказ № 175. Цена договорная.

Отпечатано в типографии «ДОМИНО»
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 14 А

