
Е. А. Островская-младшая

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ



Санкт-Петербург

2002

УДК 294.3(235.242)
ББК Э355

*Федеральная целевая программа «Культура России»
(подпрограмма «Поддержка полиграфии
и книгоиздания России»)*

Рецензенты:

доктор философских наук А. Е. Лукьянов,
доктор философских наук А. С. Колесников

Е. А. Островская-младшая. Тибетский буддизм. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002. — 400 с. («Мир Востока», XIII).

О 77 «Тибетский буддизм» — первое в российской и зарубежной науке исследование процесса встраивания буддизма в тибетское общество и государство VII—XVII вв.

Рассматривая историю продвижения буддизма в Серединную Азию, автор задается целью ответить на вопрос, в силу каких именно причин и условий учение Будды Шакьямуни, возникшее в древней Индии, становится государственной религией Тибета, определившей исторические судьбы этой страны и духовные устремления ее народа.

Автор ярко и исторически достоверно воссоздает этапы укоренения буддийской идеологии в империи, населенной воинственными бесписьменными этносами и утверждавшей свое могущество средствами вооруженной экспансии. Читателям предстоит узнать, каким образом буддизм, закрепившись в геополитическом центре Серединной Азии, способствовал превращению некогда грозной и агрессивной тибетской империи в миролюбивую цитадель духовной культуры, распространявшую буддийское просвещение далеко за своими границами.

Книга базируется на широком круге буддийских письменных памятников и уникальной информации, полученной автором в личных контактах с тибетскими и монгольскими учеными — носителями живой религиозной традиции.

ISBN 5-85803-201-X

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

Исключительное право на распространение настоящей книги на территории Российской Федерации и за ее пределами принадлежит «Петербургскому Востоковедению».

© Е. А. Островская-мл., 2002
© «Петербургское
Востоковедение», 2002



Зарегистрированная
торговая марка

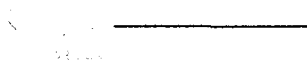


Зарегистрированная
торговая марка

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора	7
Введение	10
Глава I. Ранний этап укоренения буддизма в Тибете	20
У истоков тибетской государственности	20
Первые попытки превращения Тибета в буддийскую империю	65
Борьба за концептуальную власть	104
Глава II. Институционализация буддизма в Тибете: мировая религия на культурной почве бесписьменного общества	134
Буддизм в зеркале традиционной тибетской историографии	134
Тибетский буддийский канон — источник зарождения школьных традиций	161
Школы Ньинмапа и Кадампа: полярные типы религиозности в тибетском буддизме	196
Школы Сакьяпа и Кагьюпа: борьба за религиозно-политическое господство	230
Глава III. Тибетобуддийский социально-политический проект (XIV—XVII вв.)	266
Буддийская модель общества	266
Внедрение буддийской социальной модели в Тибете	306
Завершение процесса институционализации буддизма в Тибете. (Реформа Цзонхавы и школа Гелугпа)	329

Установление буддийской теократической государственности	358
Список рисунков в началах глав.	391
Рекомендуемая литература.	393



ОТ АВТОРА

Настоящая книга объединяет результаты исследований, проведенных мною в течение пяти предшествующих лет. Идея ее публикации принадлежит руководителям издательства «Петербургское Востоковедение» — Игорю Александровичу Алимову и Ольге Ивановне Трофимовой. Считая за честь сотрудничество с этим высокопрофессиональным издательством, я приняла предложение с благодарностью.

Пользуюсь случаем выразить глубокую признательность моему первому учителю тибетского языка Бадме Мархаджиевичу Нармаеву, преподавателю Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Сердечные слова благодарности и уважения я адресую моему наставнику в науке Валерию Исаевичу Рудому, который ввел меня в мир буддийского классического письменного наследия Индии и Тибета.

Приношу глубокую благодарность заведующему кафедрой теории и истории социологии факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета, профессору Александру Ользоновичу Бороноеву и декану факультета, профессору Николаю Генриховичу Скворцову за их неоценимый вклад в

мою профессиональную подготовку в области социологии и социальной антропологии и поддержку моих исследований.

Своей подготовкой в области социологии религии я всецело обязана профессору факультета социологии Билефельдского университета (ФРГ) Хартману Тюреллю, научившему меня смотреть на историю традиционных идеологий глазами социолога.

Работа над рукописью не могла быть завершена без помощи коллег и друзей — Павла Дмитриевича Ленкова, преподавателя кафедры религиоведения Российского государственного педагогического университета, Увэ Хакера и Имке Брунцемы, германских интеллектуалов, осуществлявших информационную поддержку моего исследования, Дмитрия Владиславовича Иванова, доцента кафедры теории и истории социологии факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета, молодого петербургского синоведа Полины Игоревны Ермаковой, консультировавшей меня и содействовавшей в подготовке рукописи, Галины Александровны Малышевой, поддерживавшей меня на всех этапах написания книги.

Благодарю также моих родителей — Александра Борисовича Островского и Елену Петровну Островскую, первых читателей этой книги.

Спасибо Г. И. Мухоморову за помощь в подготовке рукописи к печати. Благодарю также всех, кто помог мне в подготовке этой книги к печати. Благодарю также всех, кто помог мне в подготовке этой книги к печати. Благодарю также всех, кто помог мне в подготовке этой книги к печати.

«Тибетский буддизм» — это не только увлекательная востоковедная книга, созданная на основе изучения широкого круга оригинальных (санскритских и тибетских) источников и уникальных сведений, но и серьезный труд по проблемам социологии религии и социальной философии. В монографии впервые представлена безаналоговая концепция институционализации мировых религий — на примере тысячелетней истории укоренения буддизма в Тибете.

Опираясь на глубокие знания в истории традиционных идеологий, социологии и социальной антропологии, Е. А. Островская-младшая разработала теоретический подход, позволяющий вскрыть процесс и формы вставания мировой религии в инокультурные общества.

Концепция, предложенная автором «Тибетского буддизма», применима не только к анализу исторического прошлого и культурного наследия. Она весьма актуальна и для прогнозирования судеб традиционных религиозных идеологий в глобализирующемся мире XXI века.

В. И. Рудой, доктор философских наук

П. И. Рудой, доктор философских наук

П. И. Рудой, доктор философских наук

П. И. Рудой, доктор философских наук

П. И. Рудой, доктор философских наук

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая вниманию читателей книга посвящена истории становления буддизма в Тибете, охватывающей период протяженностью более чем в тысячу лет — с середины VII по XVII в. Опираясь на исторические, религиоведческие, социально-антропологические исследования и собственный опыт анализа буддийских письменных источников, мы попытались проследить, как мировая религия, возникшая в I тысячелетии до н. э. в индийском цивилизационном очаге, укоренилась на новой для нее этнокультурной почве тибетского бесписьменного общества. Замысел книги не ограничивался одной этой задачей: в не меньшей степени нас интересовало то, как изменялось само это общество в процессе проникновения буддийских норм и ценностей в его живую социальную ткань.

Предварим наше повествование несколькими замечаниями теоретического характера, касающимися словосочетания «тибетский буддизм», вынесенного в заглавие книги. Учение Будды Шакьямуни (Дхарма) начало приобретать характер мировой религии в III в. до н. э., распространяясь за пределы Индии. Об этом свидетельствуют наиболее ранние памят-

ники индийской эпиграфики — запечатленные на каменных стелах указы императора Ашоки Маурьи (правил в 268—231 гг. до н. э.), направлявшего буддийские миссионерские экспедиции в иноземные государства. Ашока, объединивший северо-восточную, северную и центральную части Индии в буддийскую империю, был первым в истории государственным деятелем, отчетливо осознавшим мощный идеологический и социально-политический потенциал религии, безразличной к территориальным границам государств, к этническому и социальному происхождению своих последователей, к их имущественному статусу, полу и возрасту. Он узрел в буддизме принципиально новый инструмент концептуальной власти, позволяющий создавать полиэтнические империи, основанные на идее религиозно-идеологического равенства подданных. Содержание указов Ашоки, его жизнеописание — текст под названием «Ашокавадана» — позволяют сделать вывод, что именно этот индийский государь увидел в буддизме, отвергавшем любую форму дискриминации, свойственной национально замкнутым религиям, инструмент объединения различных народов на основе общего религиозного мировоззрения и такой модели общества, в которой всем и каждому открыта перспектива продвижения по ступеням социорелигиозной иерархии. Буддийская модель общества, внедренная в Индии периода правления Ашоки Маурьи, предусматривала равную для всех принявших буддизм в качестве личной религии возможность восхождения по ступеням социорелигиозных статусов — от статуса «мирянин/мирянка» через «послушничество» к статусу «монах/монахиня». Монашество почита-

лось в качестве высшего общественного слоя, и император принял высшие монашеские обеты, утверждая тем самым исключительный социальный престиж этого религиозного сословия. Указы Ашоки были характерным способом внедрения буддийской ценностно-нормативной системы. Так, в соответствии с общей направленностью буддийских обетов против алчности, ненависти и невежества государь выражает в одном из указов сожаление о своих былых заблуждениях, приведших к жестоким войнам, в другом — налагает запрет на кровавые жертвоприношения и убийства животных ради чревоугоднических пиршеств. Указы Ашоки повелевают строить лечебницы не только для людей, но и для животных, взращивать целебные растения в медицинских и ветеринарных целях, заботиться о дикой фауне, проявляя бескорыстие и милосердие. Одним из эдиктов Ашока провозглашает веротерпимость, исключаящую обращение в буддизм по принуждению. Таким образом, уже в III в. до н. э. Дхарма предстает как толерантная религия, предлагаемая в дар другим народам, а не навязываемая силой оружия. Еще в одном указе Ашоки перечисляются названия семи текстов, включенных впоследствии в состав буддийского канона, которые, по мысли государя, должны проповедоваться миссионерами. Это свидетельствовало о высокой степени продуманности буддийской миссионерской политики и ее роли в отношениях империи Ашоки с сопредельными странами.

В течение ряда последующих столетий буддизм распространяется на Шри-Ланку, в I в. н. э., в период Кушанской империи, он проникает в Среднюю Азию, откуда уже начинается его продвижение на

территорию современного Синьцзяна (Восточный Туркестан) и в Китай. Параллельно учение Будды Шакьямуни укоренилось в странах Юго-Восточной Азии. Но далеко не везде буддизм становился господствующей идеологией, закрепляясь в качестве одной из допустимых религиозных традиций.

Укореняясь в различных историко-культурных регионах Тихоокеанского бассейна, буддизм обретал специфические для каждого из них социальные и культурные формы, способствовавшие воспроизведению этой религии на новой этнокультурной почве. В этой связи необходимо иметь в виду, что обязательным условием закрепления буддийской идеологии выступали перевод и интерпретация текстов буддийского канона, в которых были запечатлены базовые положения религиозной доктрины. Важнейшей характеристикой буддизма как мировой религии являлось наличие письменного источника религиозного знания — собрания канонизированных текстов, обладавших статусом Слова Будды. Буддизм как религиозная доктрина, причем зафиксированная письменно уже в начале нашей эры, не имеет истории. Догматические положения этой религии отнюдь не претерпели изменений ни в одном из историко-культурных регионов ее распространения. Менялась лишь социокультурная форма, которую обретал буддизм, закрепляясь в новых условиях. Говорить о национальных версиях буддизма — буддизме китайском, непальском, тибетском и т. д. — возможно и правомерно только для обозначения того разнообразия социокультурных форм, которые обретала эта религия в каждом новом регионе.

Не все страны, обращавшиеся к буддизму как идеологии, получили его непосредственно из Индии. В процессе освоения буддийской религиозной доктрины происходило межкультурное соприкосновение обществ, находившихся на разных уровнях историко-культурного развития. Везде, где буддизм приобретал характер традиционной идеологии, а не закреплялся в виде так называемых буддийских культов, осуществлялся перевод канонических текстов на местные языки, поскольку, согласно догматическим представлениям, Дхарму следовало познавать на родном языке. Канонические собрания буддийских текстов, сложившиеся в Китае и Тибете, в известной степени отличались по своему составу от исходных индийских собраний: в них включались наиболее важные трактаты, возникшие в Индии в постканонический период. Состав буддийского канонического корпуса во всех странах распространения буддизма включал раздел, посвященный религиозной дисциплине, регламентировавшей жизнедеятельность буддийских адептов и воспроизводившей вертикаль социорелигиозных статусов. Этот раздел, называемый Виная-питака, представлял собой письменную фиксацию буддийской ценностно-нормативной системы, внедрение которой в социальную жизнь и приводило к критической перестройке обществ, принимавших буддизм, в соответствии с буддийской социальной моделью. Буддийская идеология могла утвердиться в качестве господствующей религиозной традиции только при условии усвоения носителями той или иной культуры именно буддийских норм и ценностей и формирования социорелигиозных институтов, воспроизводящих структуру буддийского об-

щества. То, каким образом воспроизводится буддийская модель общества, и составляет уникальные социокультурные характеристики буддизма в каждом конкретном регионе.

Итак, в нашей книге история формирования буддийской традиции в Тибете рассматривается с позиций социологии религии. Процесс закрепления буддизма в Тибете и превращения этой религии в господствующую идеологию мы обозначили в целом как процесс институционализации. В нем мы выделяем три взаимосвязанных и последовательных этапа — распространение, рецепцию и интеграцию. Под распространением мы понимаем не просто первичное знакомство тибетцев с буддийской доктриной, а слом барьера недоверия к принципиально новой форме религиозного знания в среде носителей автохтонной бесписьменной этнокультурной традиции. Тибетцам до прихода буддизма не была известна религиозная идеология, базирующаяся на письменных источниках сакрального знания. Отличительной характеристикой архаических бесписьменных обществ выступал специфический способ их функционирования — непрерывное самовоспроизведение этнокультурной традиции, принципиально исключавшее инновацию. Говоря об этнокультурной традиции, мы имеем в виду все ее аспекты — материально-хозяйственный, социальный, религиозный, политический. Совокупное знание общества о себе сохранялось и передавалось исключительно в изустной форме. Собственно религиозное знание принадлежало узкому кругу посвященных. Вторжение религиозной доктрины, опиравшейся на письменный источник знания, принципиально открытой для изучения, пред-

ставляло собой инновацию, разрушавшую прежний способ функционирования общества, вызывало страх и недоверие.

Необходимо проводить жесткое различие между поверхностным знакомством носителей автохтонной бесписьменной культуры с буддизмом как формой религиозности и действительным началом процесса институционализации — распространением этой религии на новой для нее социокультурной почве. Начало процесса институционализации буддизма в Тибете отчетливо обозначается только тогда, когда правящая политическая верхушка обращается к буддизму как религиозной идеологии, целенаправленно стремится внедрить эту религию на всех уровнях жизнедеятельности общества. Таким образом, этап распространения буддизма как первая составляющая институционализации представляет собой растянутый во времени процесс, тремя компонентами которого выступают: обращение правящей автохтонной элиты к буддизму как идеологии, поиск путей и методов его внедрения в обществе с бесписьменной культурой и слом недоверия к новой религии в среде носителей автохтонной традиции. Обретение доверия носителей бесписьменной культуры к новой религии, обнаружение действенных способов внедрения нового знания в жизнь бесписьменного общества — это обязательные условия разворачивания второй составляющей процесса институционализации буддизма — этапа рецепции.

Под рецепцией мы понимаем освоение доктринальных основ новой религии и возникновение принципиально нового социорелигиозного сообщества, для членов которого религиозная деятельность является

образом жизни, «служением». Этап рецепции также включает в себя несколько компонентов: перевод текстов индобуддийского канона на тибетский язык, искусственное создание религиозного сообщества, занимающегося исключительно переводом канона и обучением выходцев из автохтонного населения новому религиозному знанию, и постепенное формирование местных социорелигиозных институтов передачи и воспроизведения буддийской традиции. Завершение процесса рецепции непосредственно связано с возникновением собственной социокультурной формы функционирования буддизма в обществе, принимающем эту религию. Применительно к Тибету второй этап процесса институционализации увенчался созданием свода канонических текстов, в котором были представлены на тибетском языке как тексты индобуддийского канона, так и постканоническая литература, тантры. Наряду с этим происходит постепенное вызревание собственной социокультурной формы бытования буддизма в Тибете — основных школьных традиций и форм религиозности. И наконец, обретают свое конкретное социокультурное наполнение такие институты, как «монашество», «миряне», «религиозное образование».

Третья компонента процесса институционализации — это интеграция нового религиозного знания, иерархии социорелигиозных статусов, буддийской ценностно-нормативной системы в единое целое во всем обществе. Под интеграцией мы понимаем достижение культурой традиционного общества состояния связанности, взаимопроникновения двух уровней функционирования религиозной идеологии. Состояние связанности в единое социальное и куль-

турное целое означает бесконфликтное и вместе с тем взаимозависимое, дополняющее друг друга сосуществование народной религиозной традиции и монашеской элитарной в рамках одного социума. Начало третьего этапа институционализации буддийской идеологии — этапа интеграции различных ее субъектов знаменуется обращением к буддийской модели общества, в соответствии с которой осуществляется интеграция социокультурных институтов в том виде, как они сформировались в период рецепции.

Буддийская модель общества — и мы считаем необходимым это всемерно подчеркнуть — была разработана на основе канонического корпуса текстов индийскими теоретиками, принадлежавшими к традиции постканонической Абхидхармы (традиции толкования третьего раздела канона — Абхидхармапитаки). В настоящей книге мы подробно рассмотрели эту модель и показали, каким образом она была воспроизведена на этнокультурной почве Тибета.

«Тибетский буддизм» — первая попытка рассказать о захватывающей и драматичной тысячелетней истории институционализации буддизма в Стране снегов, и мы надеемся на благосклонное внимание читателя.





ГЛАВА I

РАННИЙ ЭТАП УКОРЕНЕНИЯ БУДДИЗМА В ТИБЕТЕ

● У истоков ТИБЕТСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

В начале VII в. в самом сердце Азии возникает новое территориальное этнополитическое образование — Бод Юл (Тибет), сразу заявившее о своем существовании военными походами на сопредельные страны. Оно представляло собой союз племен, различавшихся по своему этническому составу, не знавших письменности и объединившихся прежде всего в целях военного альянса против государств, прилегавших к территории Тибетского нагорья, — Китая, Непала, Индии.

Науке не много известно об этнической и социальной истории этого региона Центральной Азии до проникновения в VII в. на территорию Тибета буддиз-

ма. Достоверные данные о возникновении тибетского государства отсутствуют. Сведения о нем до возникновения тибетского письменного языка (середина VII в.) содержатся по преимуществу в китайских династийных хрониках. Подлинные документальные свидетельства о Тибете относятся ко времени первых контактов уже возникшего государственного образования со странами-соседями, располагавшими письменной культурой и развитой социально-политической системой. Такого рода сведения обнаруживаются в первую очередь в Танских династийных хрониках, где фиксируется факт вторжения тибетских войск на территорию Непала, а затем и Китая в середине VII в. и воспоследовавшие за этим события. Именно из китайских исторических летописей VII—VIII вв. мы узнаем о первых тибетских царях и их деятельности, о том, как на протяжении нескольких веков складывалось тибетское государство.

Изложение событий раннего периода существования Тибета в китайской историографии хотя и представляет собой бесценный источник исторических дат, биографий и реально имевших место событий, вместе с тем не является идеологически нейтральным. Этническая, политическая, социальная и культурная история этого региона Центральной Азии помещалась китайскими историками в более широкий контекст политической истории самого Китая, его территориальных притязаний. Тибет трактовался китайскими историками как геополитическая единица, подчиненная в своем развитии судьбам Китая и китайской цивилизации.

Собственно тибетские исторические хроники создаются только в средние века, когда Тибет уже пред-

ставлял собой вполне сложившуюся этнокультурную целостность, располагавшую собственной письменной традицией, а социально-политическое единство этой страны всецело базировалось на буддийской религиозной идеологии. Авторами и составителями тибетских хроник были носители буддийской письменной культуры. Излагая историю древнего Тибета, они опирались на сведения, почерпнутые из устной народной традиции — преданий и мифов. Время возникновения древнего тибетского государства, его этнический состав, географическое расположение — все это было предметом размышления историографов. Тибетские исторические хроники так же, как и китайские, отнюдь не нейтральны в идеологическом аспекте. В них на первый план всегда выступает стремление тибетских историографов представить историю государства в тесной связи с процессом утверждения буддизма в Центральной Азии.

Необходимо сказать несколько слов о тибетских источниках, на основе которых принято судить о раннем периоде существования этой таинственной страны. Первую группу источников составляют данные эпиграфики — дарственные на скальные надписи и надписи на стелах о пожаловании земель и собственности кому-либо из подданных тибетского верховного правителя (*цанпо*), надписи на стенах монастырей и специальных глыбообразных сооружениях, сообщающие о датах основания монастыря и его создателях. Наиболее ранние из обнаруженных к настоящему времени эпиграфических памятников относятся к VIII в. — периоду активного внедрения буддийской идеологии усилиями тибетских государей.

Вторую группу источников образуют хроники, найденные в Дуньхуане¹. Составлены они были также не ранее IX—X вв. Особенно интересна так называемая погодовая хроника. Она охватывает период в сто семь лет (середина VII—середина VIII в.), причем каждому году посвящается три-пять строк. Основным содержанием этого источника являются события, связанные с деятельностью верховного правителя и его советников, сообщения о назначениях чиновников на административные посты либо снятии с них, о форме налогообложения. Весьма интересны также письменные источники, повествующие о событиях в Восточном Туркестане. К таковым относятся частные и официальные письма, записи, документы о пребывании тибетских войск на территории Восточного Туркестана.

Третью группу источников образует целый ряд уже собственно историографических памятников, принадлежащих авторству буддийских тибетских историков периода средневековья. Наибольшим авторитетом в самом Тибете и за его пределами пользовались «История буддизма», созданная в XIV в. Будон Ринчендубом, «Синие Анналы» (XV в.) Гойлоцзавы Шоннубала, историческая хроника, созданная пятым Далай-ламой Лобсан Чжамцо (XVII в.), а также

¹ Дуньхуан — уездный город в западной части провинции Ганьсу. В начале XX в. в 20 км на юго-восток от Дуньхуана в буддийских храмах-пещерах Могао была обнаружена рукописная библиотека IV—XI вв. В состав рукописного фонда этой древней библиотеки входят, в частности, и тибетские тексты. Среди тибетских и китайских рукописей, найденных в Дуньхуане, имеются тибетские царские хроники, содержащие сведения о событиях, начиная с 629 до 747/748 г. и с 755/756 до 763/764 г.

«Светлое зеркало истории буддизма и царских родословных», принадлежащее авторству Сакья Соднам Чжалцана (XIV в.). В каждом из этих источников содержится определенная версия исторических событий VII—IX вв. — периода первоначального проникновения буддизма в Тибет. Специфической чертой, объединяющей эти версии, выступает стремление авторов представить историю тибетского государства как изначально буддийского.

Буддийские историографы, как правило, упоминали в изложении реальных событий и о сакральной истории Тибета до VII в., предшествовавшей проникновению буддизма. Но сакральная история, касающаяся первых легендарных царей и возникновения союза племен, трактовалась ими лишь как набор версий, допущенных к рассмотрению. «Реальная» история начинается, согласно буддийской историографической традиции, только с событий, связанных с деятельностью первого тибетского царя Сронцангампо, провозгласившего Тибет буддийским государством.

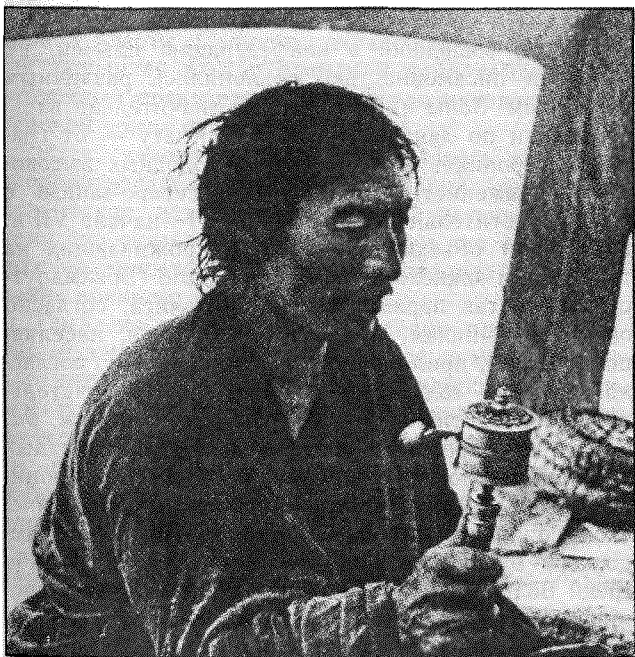
Наряду с вышеназванными существуют источники небуддийского происхождения, составленные последователями автохтонной тибетской религиозной традиции *бон* и появившиеся не ранее XI—XII вв. В них также прослеживается попытка воссоздать историю Тибета до царей VII—VIII вв. Авторы этих сочинений опирались на сведения, зафиксированные в устной традиции, и этим обусловлены совпадения версий буддийских и бонских историографов относительно предания о первой царской династии. Вместе с тем различия в религиозной принадлежности приводили авторов к принципиально разным интер-

претациям этого предания. Буддийские историографы излагают сведения о происхождении тибетского этноса и появлении царской династии весьма лаконично, сохраняя лишь событийную канву, присутствующую в устной традиции. В сочинениях, принадлежащих бонским учителям, подробно пересказываются мифологические сюжеты и предание о первоцарях, сошедших с небес на землю. Разумеется, повествования такого рода не являются «историей» в собственном смысле этого слова, однако они воспроизводят ту сумму сведений об этническом генезисе, сакральной географии, происхождении высшей политической власти, которые и легли в основу представлений тибетцев о себе как единой этнокультурной общности, военном союзе племен, возникшем в начале VII в.

Устная традиция передачи знания этноса о себе как единой общности получает свое оформление только с момента объединения в VII в. разрозненных племен с целью военного альянса. Его возникновению предшествовал длительный этап формирования тибетского этноса. На северо-востоке региона историческими предками тибетцев принято считать племена *цян*. В конце I тысячелетия до н. э. — начале I тысячелетия н. э. под военным давлением ханьского Китая цянские племена были оттеснены на юго-запад, в глубь Тибетского нагорья, и на юг — в районы Южного Амдо и Кхама, Северо-Западной Юньнани и Северной Бирмы. К этому моменту Тибетское нагорье уже было заселено племенами, которые современные антропологи относят к тибето-бирманской группе. По своим расовым характеристикам тибетцы подразделяются на два основных



Тибетка



Тибетец

типа: так называемый южный тип, близкий к южным китайцам и малайцам, и северо-восточный/восточный, который принадлежит к тибето-бирманской группе.

Собственно, о тибетцах следует говорить прежде всего как о социально-политическом сообществе племен различного этнического происхождения. Их единство основывалось отнюдь не на общности языка и территории расселения, сходного способа про-

изводства и обеспечения жизнедеятельности. Микроэтносы, вошедшие в конфедерацию племен, не обладали письменностью, поклонялись различным божествам. Зоны их проживания значительно варьировали и по ландшафту, и по климату — от границ субтропиков юго-востока до холодных высокогорных каменистых полупустынь северо-запада с бедной растительностью. В конце VI—начале VII в. происходит объединение племен, проживавших на территории южного берега реки Цанпо (Брахмапутры). В состав первого военного альянса, согласно одним источникам, вошло шесть племен, населявших районы, прилегавшие к долине Ярлунг, согласно другим — только четыре племени. Примечательно, что о шести племенах — *сэ, му, дон, тон, да, бру*, — образовавших впоследствии шесть знатных тибетских родов, упоминается в буддийских хрониках. Так, это свидетельство содержится в историческом сочинении «Пагсам Джонсан» известного амдоского буддийского историографа Сумба Кханбо Ешей Балджора (1704—1788). В небуддийских хрониках, воспроизводящих миф о происхождении тибетского социально-политического союза, говорится о четырех племенах. Упоминание о четырех крупных племенных образованиях — *сэ, му, дон, тон* — напрямую связано с возникшим именно в VI в. преданием о происхождении верховной власти, а также с автохтонными представлениями о сакральном пространстве, где, собственно, и появились первопредки этих племен.

Представления тибетцев о себе как едином этносе получили письменное закрепление только в рамках тибетобуддийской письменной культуры XI—

XIII вв. Устные повествования о происхождении верховной власти и едином сакральном пространстве, где зародился альянс племен и явил себя первый верховный правитель, и послужили идеологической основой союза племен.

Итак, каково же содержание этого предания, воспроизводящегося как в буддийских, так и в небуддийских историографических памятниках? Почему оно оказалось столь значимым для традиционных интерпретаций начального периода возникновения военного альянса VII в.?

Согласно преданию, объединение племен в военный альянс произошло благодаря появлению первого верховного правителя Ньяти цанпо в мире людей. В бонских письменных памятниках первый мифический царь Тибета фигурирует под именем Ньяти цанпо¹ — мифического героя, сошедшего с небес на священную гору, чтобы стать правителем людей.

В некоторых буддийских хрониках этот мифический основатель тибетской царской династии появляется под именем Оде пу гьял², причем отмечает-

¹ Ньяти цанпо в переводе с тибетского означает «тот, трон которого несли на шее». Это имя состоит из трех слов: *нья* — «шея», *ти* — «трон» и *цанпо* — «верховный правитель», титул, которым обозначали первых царей Тибета. Слово *цанпо* присутствует в составе имен всех исторических царей Тибета VII—IX вв.

² Оде пу гьял — букв. «прославленный/победоносный царь света». Это имя состоит из четырех слов: *о* или *од* — «свет», *де* — титул верховных племенных вождей, затем вошедший как обязательный компонент в состав титулатуры царей, *пу* или *пу юл* — место обитания божеств света; *гьял* — «победоносный, прославленный».

ся, что другое его имя — Ньяти цанпо. Практически во всех версиях предания говорится, что до появления Ньяти цанпо этой территорией управляли божества гор, рек и озер, демоны, насылающие болезни, а также двенадцать вождей кланов. Ньяти цанпо сошел на землю с небес, чтобы стать предводителем всех людей, населявших эту территорию. Он спустился по канату, сплетенному из гигантского луча света, на вершину священной горы и ступил в магическое пространство *док*. В этот момент там находилось двенадцать человек, совершавших жертвоприношение божествам *цан*. Узрев шлем воина на голове спустившегося с небес существа, они осознали, что магической силе, заключенной в нем, не сможет противостоять ни один из племенных вождей. По преданию, Ньяти цанпо явился, чтобы стать господином «отцов земель» (вождей), чтобы объединить земли в единое пространство, именуемое «Бодхам ру ши» — «Тибет четырех частей».

Предание подробно повествует о природе царской власти и объясняет, почему она считается верховной. Согласно этим объяснениям, царь обладает магической силой, дарующей плодородие почвам, а женщинам — способность деторождения, его сила обеспечивает порядок в жизни человеческого сообщества, охраняет от болезней и стихийных бедствий.

Цари рассматриваются как носители этой магической силы, поскольку их мифические предки, начиная от Ньяти цанпо, были правителями небесной сферы *му*, откуда они спускались на землю и куда возвращались после телесной смерти в мире людей. Благодаря непрерывающейся последовательности нисхождения царей в мир людей осуществлялась связь

между небесным и земным пространствами. Цари выступали гарантами нерушимости этой связи, без которой не может плодоносить земля и не воспроизводится человеческое сообщество.

Каждый из семи мифических царей правил в мире людей только до того времени, пока его сын, пребывающий в небесной сфере, не достигал тринадцати лет — возраста «сакральной зрелости», позволявшего занять царский трон в мире людей. Достигнув этого возраста, сын спускался на землю. Царственного отца подвергали ритуальному умерщвлению, и он растворялся либо в лучах света, либо в каплях дождя, либо в одном из цветов радуги, чтобы подняться обратно в небесную сферу. Согласно преданию, в момент достижения сыном «сакральной зрелости» царь-отец утрачивает магическую силу власти, и поэтому он должен уступить трон сыну. Сын обретает магическую силу власти только во время совершения ритуала погребения отца.

В различных вариантах этого предания перечисляются двадцать семь либо тридцать два царя, составившие царскую династию, от мифического Нья-ти цанпо и до исторического Сронцангампо. Однако в каждом из вариантов присутствует обоснование верховной власти царя, опирающееся на автохтонные мифологические представления, общие для племен, населявших территорию Тибета до объединения земель в конце VI в. Это мифы о природе власти правителя/вождя, о сакральном пространстве как месте, единственно пригодном для проживания племени, о первопредках и божествах, дарующих жизнь людям. Без истолкования скрытых, закодированных в предании смыслов, невозможно понять, ка-

ким образом узаконивалась царская власть в Тибете добуддийского периода.

Какие содержательные компоненты предания, воспроизводимые во всех его вариантах, следует считать смыслообразующими, то есть интегрирующими мифологические представления различных племен, населявших Тибет в IV—начале VII в.? Таких компонентов пять. Это, во-первых, способ, которым Ньяти цанпо спустился на землю. Во-вторых, происхождение самого Ньяти цанпо и его облик. В-третьих, место, куда он вступил после спуска с небес. В-четвертых, обстоятельства его появления. И наконец, в-пятых, цель его прихода в мир людей.

Во всех вариантах предания говорится, что Ньяти цанпо спустился с небес в «центр мира», где находится самый большой горный ледник, откуда берут исток все реки. И центр этот расположен на священной горе — высочайшей среди всех гор Тибета. Ньяти цанпо использовал для спуска канат (или нить), сплетенный из небесного света, излучаемого солнцем, луной и звездами. В некоторых вариантах предания в качестве способа связи небесной и земной сфер упоминается лестница, образуемая девятью ступенями, по которым сошел мифический первоцарь. Мифологема небесной лестницы, каната, веревки, столба — средств, связующих небесную и земную сферы, — универсальна для большинства бесписьменных культур. В автохтонных мифах тибетских племен о строении космоса отчетливо прослеживается характерная для бесписьменных обществ система представлений о мире. Весь универсум трактуется как состоящий из трех космических уровней — небо, земля и хтони-

ческая, подземная сфера. Эти три уровня сообщаются между собой, а разрыв между ними и переход из одного в другой обозначается словами «отверстие», «центр». Сообщение между космическими сферами осуществляется посредством гор, лестницы, каната, луча света. Перейти из одной космической сферы в другую может только тот, кто наделен особой магической силой, либо душа умершего вождя/воина.

Первый смыслообразующий компонент предания — световой канат или девятиступенчатая лестница, по которым Ньяти цанпо совершил переход из одной космической сферы в другую. Здесь заложен целый ряд мировоззренчески важных содержаний. По тибетским представлениям, такого рода переход впервые осуществили первопредки. Считалось, что первопредки племен, населявших эту территорию еще до появления Ньяти цанпо, проникли на землю через отверстие между небом и землей, расположенное на вершине священной горы. Такой переход регулярно совершают души умерших старейшин и вождей племен, причем перед этим они спускаются в хтонические миры и лишь затем поднимаются на вершины гор. Круг замыкается, когда душа умершего, перейдя из хтонической сферы в небесную, спускается обратно в мир людей, благодаря чему и рождается новый вождь. Проход сквозь отверстия, соединяющие три космические сферы, по сути дела, реализует круговорот жизни и смерти. Осуществить такой переход может только тот, кто имеет не человеческое происхождение. Отсюда проистекает трактовка происхождения первых семи мифических царей — второй смыслообразующий компонент предания.

Ньяти цанпо и его потомки считаются сыновьями небесных божеств света. Именно поэтому они получают магическую силу повелевать дождем, светом, громом и молнией. Магическая сила, выступавшая ранее в мифологических представлениях тибетских племен сугубой прерогативой божеств небесной сферы, в предании приписывается Ньяти цанпо и всем последующим тибетским царям. Обладателями такого рода магической силы считались также вожди и старейшины племен, ведущие свое происхождение непосредственно от мифических первопредков.

Верховная власть первоцарей обосновывается, таким образом, через наличие у них магической силы, позволяющей осуществлять связь между небесной и земной сферами. Свет — нить, связующая эти два пространства. Специфическое происхождение тибетских царей, их божественная природа служат обоснованием того, что они обладают особой магической властью над стихиями, могут проникать из одной космической сферы в другую.

Непрерывающаяся преемственность верховной власти от отца к сыну является залогом воспроизводства человеческого сообщества в целом. Эта идея вытесняет анимистическую мифологию путешествия душ умерших вождей. Ранее воспроизводство жизненного цикла гарантировалось восхождением и нисхождением душ первопредков, теперь в той же функции выступает линия передачи сакральной власти от отца-царя к сыну.

В бонских письменных источниках и в китайских хрониках фиксируется реально имевший место ритуал умерщвления царя, когда его сын достигал

возраста «сакральной зрелости» — тринадцати лет. По достижении этого возраста мальчик переходил в группу взрослых мужчин, что подразумевало умение ездить верхом, владение навыками военного искусства и необходимость вступления в брак. Однако обрести магическую силу и, соответственно, верховную власть царский сын мог только при условии телесной смерти отца. Ритуальное его умерщвление и выступало актом воспроизводства магической силы и власти в сыне — новом царе. Это был акт ритуального рождения нового царя.

В этих традиционных представлениях о верховной власти царь выступает одновременно и главой военного союза племен, и гарантом космического и социального порядка, процветания человеческого сообщества. Плодородие земли, защищенность страны от засухи, голода, эпидемий и прочих бедствий напрямую связаны с царем, обладателем сакральной власти, с его физическим состоянием. Проявление телесной немощи царя расценивалось как символическая утрата магической силы, что могло привести к стихийным бедствиям и войнам. Такого царя надлежало подвергнуть ритуальному умерщвлению, чтобы трон мог занять его сын. Таким образом, власть царя была весьма ограниченной и находилась под контролем вождей и старейшин племен.

Третий смыслообразующий компонент предания — место спуска Ньяти цанпо, сакральный центр мира. Центр мира, где появился Ньяти цанпо, — это священная гора. В письменных источниках указываются несколько вариантов. Наиболее часто встречаются два обозначения, имеющие определенные географические соответствия. Это священная гора Гьяндо (лха

ри гьян до), соответствующая горе Гьяндо бла бубс в районе Конпо, и священная гора Шампо (или Ярлхашампо), которая географически соотносится с самой высокой горой в южной части долины Ярлунга.

Представления о священной горе как символическом центре мира, у подножия которой расположено жизненное пространство племени, также входят в систему верований многих бесписьменных этносов. Горы символизируют связь неба и земли, их вершины касаются неба и обозначают наивысшую точку мира. Территория, прилегающая к горе, — это пространство, наиболее близко расположенное к небу. Вершины гор, согласно верованиям тибетских племен, — это место пребывания мифических предков и горных божеств. Гора (или ее аналог — мегалитное образование) почиталась также как вместилище божеств территории, где было расселено племя.

Упоминание в предании самой высокой священной горы есть не что иное, как конструирование нового сакрального пространства, населенного не одним, а несколькими крупными племенами. В качестве первопредка здесь фигурирует царь Ньяти цанпо, политический и символический верховный правитель племен, вошедших в состав военного альянса. Таким образом, мифическая гора Ярлхашампо становится общим сакральным центром мира для племен, населявших области, прилегавшие к реке Цанпо. В состав древнего Тибета вошли территории Конпо, Ньянпо, Пово и местность, расположенная в долине Ярлунг. Эти территории были заселены, соответственно, четырьмя крупными племенами — *се, дон, му и тон*.

В предании указываются и иные особенности места спуска — это «плоскость *цан* с четырьмя отверстиями». Словосочетание «плоскость *цан*» означает место, где осуществлялась встреча с особой категорией предков. Название этой категории предков — *цан*, или вожди-герои и сыновья божеств. В функции предков, называемых *цан*, входило установление матримониальной связи между племенами — считалось, что божества *цан*, предки-герои одного племени, спускаются с вершины горы, чтобы найти невесту среди девушек другого племени. Ритуал сватовства заключался в том, что представитель одного племени, исполнявший роль божества *цан*, приходил в место расселения другого племени и выманивал девушку из дома ее отца, а затем сопровождал в дом будущего мужа.

Ньяти цанпо, вступивший на плоскость *цан*, представлен в предании как тот, голова которого украшена шлемом «героя». Иными словами, он являет себя как носитель власти и силы, приписываемой автохтонными верованиями предкам-героям и сынам божеств. Отсюда также в качестве производной выводится и заключенная в нем сила плодородия, оплодотворения.

И еще одна, последняя, особенность места спуска — «магическое поле *док*, или *док ра*». В ритуальных традициях тибетских племен *док ра* — это утоптанная площадка, имеющая форму круга и предназначенная для проведения общинных празднеств нового года, свадебных церемоний, а также ритуала брачного соединения мужских и женских божеств, символически изображаемого танцем. Пространство *док* имеет «четыре отверстия», то есть соотносено с

четырьмя сторонами света. Считалось, что ритуалы, проводимые в магическом поле *док*, ведут к возобновлению космического времени. *Док мо* — это женские божества земли и ее недр, в процессе ритуала брачного соединения мужских и женских божеств они вступают в контакт с мужскими божествами *цан* (иногда их называют *лха*, *ньен*). В ходе ритуала осуществляется приглашение невесты *док мо* в пространство *док*. Но до того, как она повстречает своего жениха, ей необходимо пересечь различные сферы физического мира — небеса, ледники, горные луга, реки, озера. В этих сферах она встречается с божествами солнца и луны, воды и, наконец, со своим женихом в магическом поле *док*. Благодаря ее путешествию осуществляется соединение физического и социального миров. Соединение невесты *док мо* и жениха *цан* (или *дог лха*), выступало необходимым условием плодородия земли. *Док ра*, таким образом, обозначает место, где происходит воспроизведение социума, формирование родства и осуществляется оплодотворение.

Таким образом, Ньяти цанпо появляется в сакральном месте любовной встречи мужских божеств *цан* и женских божеств *док мо*, в пространстве *док*, где проводится ритуал, основная цель которого — символическое воспроизведение сообщества. Ньяти цанпо приходит как «герой», господин «отцов местности», как «дождь, орошающий место *док*». Этот третий компонент предания — место спуска — фиксирует представления о сакральном пространстве жизненного универсума сообществ. Священная гора воплощает здесь вертикальное строение пространства расселения сообществ — она свя-

зует небесную и земную сферы и одновременно находится непосредственно там, где живут люди. В бесписьменных обществах представления о структуре пространства воспроизводят социальную структуру сообщества. Так, наивысшим социальным статусом всегда будет располагать тот, кто связан определенным образом с небесными сферами и божеествами, их населяющими. Соответственно, спуск в социальный мир и восхождение на небеса Ньяти цанпо через посредство священной горы фиксировали его особый социальный статус — статус верховного правителя.

Две другие особенности места спуска — «пространство *цан* с четырьмя отверстиями» и магическое поле *док* относятся к представлениям об организации пространства и сообщества по горизонтали. Верховный правитель наделен особой магической силой, от которой зависит плодородие земли и воспроизводство сообществ в поколениях. Примечательно, что в титулатуре исторических царей Тибета VII—IX вв., как правило, присутствует компонент *цан* (например, Срон-цан-гампо). Спуск в местность *цан*, которая геометрически представлена как имеющая четыре стороны (отверстия) и расположена у подножия священной горы, подтверждает наличие у царя силы божеств *цан* и сыновей героев. Царь выступает носителем верховной власти потому, что от него как от обладателя силы божеств *цан*, зависит поддержание матримониальных отношений между племенами. Вместе с тем он является гарантом детородной способности у женщин племени, поскольку спустился в сакральное поле, где осуществляется любовная встреча божеств.

Четвертый смыслообразующий компонент — действие, происходящее во время спуска Ньяти цанпо. В предании говорится, что он появился именно во время проведения ритуала поклонения божествам местности *док*. Его встретили двенадцать человек, занятые в церемонии. Эти двенадцать — вожди местных племен, которые, согласно автохтонным представлениям, располагали магической силой власти. Здесь уже присутствует социальное конструирование самого понятия «верховная власть царя». Вожди объединялись ради проведения ритуала, нацеленного на воспроизводство сообщества. Двенадцать местных правителей, пребывающие в едином сакральном пространстве, оказываются тем самым уравненными в социорелигиозном плане относительно царя, доминирующего над ними по причине своего неземного происхождения и обладания особой магической силой. С этим идеологическим обоснованием легитимности верховной власти царя напрямую связан пятый содержательный компонент предания — цель прихода царя.

Во всех версиях предания, воспроизводимых хотя бы кратко в буддийских и небуддийских исторических хрониках, само возникновение Тибета как социально-политического целого увязывается с идеей автократии. Вне зависимости от того, признается ли генеалогия царской династии в том виде, как она преподносится в предании, подлинной или нет, исходным пунктом политической истории тибетцев считается появление и утверждение централизованной единоличной формы правления. Цель нисхождения правителя небесной сферы *му* в мир людей — объединение племен ради их блага; результат появ-

ления мифической царской династии — возникновение страны Бод с четырьмя областями.

Итак, зафиксированная в предании о Ньяти цанпо (или Оде пу гьял) мифологическая генеалогия тибетских царей представляет собой автохтонную концепцию, которая обосновывает правомочность царской власти. Идеологическое обоснование автократии строится на унификации верований различных племенных общностей этого региона. В данной концепции, по сути дела, моделируется новая сакральная территория, принадлежащая всем племенам, вошедшим в военный альянс. Упоминание различных топонимов, например названия священной горы, на которую спустился Ньяти цанпо, имеет лишь относительную значимость. Известно, что первоначальный союз племен возник в пределах территорий, прилегающих к долине Ярлунг. Царская династия получила название Ярлунгской. В этом смысле священным становится пространство расселения племен, вошедших в альянс, возглавляемый правителями Ярлунга. Однако в идеологической перспективе важен иной аспект сакрализации пространства. Сакральна то пространство, где находится *цанпо* — верховный правитель, обладающий магической силой власти.

Сама верховная политическая власть трактуется как магическая сила, дарующая плодородие земле, устанавливающая нерушимый порядок в пространстве и обеспечивающая воспроизведение сообщества. Верховная власть, или магическая сила, воплощена в царе, поскольку он происходит от божеств неба и соединяет в себе способности, приписываемые различным местным божествам.

Идеологическая концепция верховной политической власти появилась не ранее конца VI в., то есть периода образования военного альянса племен долины Ярлунга. Методичное воспроизведение этой концепции в письменных памятниках свидетельствует о длительном функционировании именно такого способа легитимации царской власти. Авторитетность рассмотренной идеологической конструкции подтверждается фактом пересказа предания о происхождении тибетской царской династии во всех историографических сочинениях. В религиозном отношении данная концепция всецело опирается на верования (характерные для бесписьменных обществ), где центральные категории — сакральное пространство и сакральное время. Легитимация царской власти осуществляется посредством этих категорий. Пространство нового государства — Тибета — сакральное, поскольку расположено в центре мира, там, куда нисходит из небесной сферы магическая сила плодородия земли, детородной способности женщин и неизменности общественного устройства. Эта сила воплощена в царе, в его верховной власти. Непрерывность линии передачи верховной власти от царя-отца к сыну — нисхождение царей в социальный мир и обратное восхождение в небесную сферу — сообщает жизненному времени тибетского сообщества сакральное измерение. История нового народа — тибетцев — сакральна, потому что она восходит ко времени появления мифических предков тибетских царей, объединивших племена в единое социально-политическое целое. Благодаря присутствию в мире людей того, кто ведет свое

происхождение от правителей небесной сферы, сохраняется главная характеристика священного времени — его цикличность. История тибетцев оказывается включенной в священное время.

В качестве средства унификации представлений и верований относительно устройства универсума, функций и характеристик божеств использовалось установление генеалогической связи царей с небесными и земными божествами.

В целом эта идеологическая конструкция предназначалась в первую очередь для признания легитимности царской власти со стороны местной племенной аристократии, социально-политический статус которой оказывался ниже царского. Такого рода идеология могла получить свое оформление только в условиях уже четко наметившейся тенденции к разложению племенной социально-политической организации.

Как уже говорилось выше, рассматриваемое предание воспроизводится во всех тибетских исторических хрониках. Само возникновение тибетского государства как военного союза племен во главе с царем-военачальником увязывается с появлением автократии как новой формы управления. Пятый смыслообразующий компонент предания — цель появления мифических царей Тибета в мире людей, состоящая в объединении разрозненных племен и защите от внешней военной угрозы, — отчасти отражает действительную историческую ситуацию конца VI в. В китайских династийных хрониках первые сведения о стране Тибет связаны с именами таких тибетских царей-военачальников, как Намри Сронцан

(конец VI в.) и Сронцангампо (VII в.). В тибетской историографии эти два имени включены в цепочку последовательно сменявших друг друга мифических, а затем и исторических царей Тибета. Примечательно, что в тибетских хрониках подробное описание периодов царских правлений всегда открывается событиями начала VII в., с появления царя Сронцангампо. История Тибета до периода правления Сронцангампо сводится к краткому пересказу предания о происхождении царской власти — появление семи мифических царей, начиная от Ньяти цанпо, а затем перечисляются имена двадцати семи либо тридцати двух верховных правителей Тибета до Сронцангампо.

В буддийских хрониках ранний период истории Тибета VII—IX вв. представлен исключительно как повествование о царской деятельности, направленной на укоренение буддизма в стране. В этой связи, как правило, наиболее полно освещаются только периоды правления царей Сронцангампо (начало и середина VII в.), Тисрондецана (VIII в.) и Ралпачана (IX в.) Историографы подробно рассказывают о предпринятых государями действиях в целях распространения буддизма в Тибете и о сопутствующих этому событиях. История Тибета VII—IX вв. трактуется буддийскими историографами как первый этап распространения буддизма в Тибете.

В действительности историческую династию тибетских царей составляют десять имен, о чем свидетельствуют пользовавшиеся в Тибете большим авторитетом так называемые хроники родословных царей, погодовые хроники, а также могильные захоронения (курганы) тибетских царей общим числом

одиннадцать. Первое царское могильное захоронение относится к середине VII в. и, судя по надписям на его стенах, содержит останки первого исторического царя Тибета — Сронцангампо. Исторические хроники дают противоречивые сведения о его жизни. Точная дата рождения Сронцангампо неизвестна, в качестве возможной указывается 617 год, а время его смерти принято относить к 650 году. Однако по другим данным его жизнь была значительно более продолжительной — восемьдесят с лишним лет. В буддийской историографии с периодом правления Сронцангампо принято связывать распространение буддизма в Тибете.

Первое знакомство тибетцев с буддизмом относится к началу VII в., ознаменовавшемуся завоевательными походами тибетского военного альянса на сопредельные страны — Китай и Непал. Сронцангампо — сын первого исторического правителя Тибета Намри Сронцана, объединившего в конце VI в. племена долины реки Цанпо, — в начале VII в. предпринимает завоевательные походы в Непал. Тибетские войска имели успех в боевых действиях против непальского государства. Непальский царь Аншуварман во избежание утраты независимости предложил Сронцангампо установить дипломатические отношения между странами и скрепить мир брачным союзом непальской принцессы и тибетского царя-военачальника. К моменту заключения этого брака Сронцангампо было шестнадцать лет (он пришел к власти в возрасте тринадцати лет), а его непальской жене — восемнадцать.

Через два года войска Сронцангампо вторгаются на территорию Китая. В качестве условия мира меж-

ду государствами, как свидетельствуют китайские хроники, Сронцангампо потребовал себе в жены китайскую принцессу, дочь императора, но получил отказ, после чего тибетские войска вторглись в Сычуань. В 641 г. танский император Тай-цзун вынужден удовлетворить требование Сронцангампо, и китайская принцесса Вэнь-чэн отправляется в Тибет, чтобы стать супругой тибетского царя.

В буддийской исторической хронике «Светлое зеркало истории буддизма и царских родословных», приписываемой авторству тибетского историографа Сакья Соднам Чжалцана (1312—1375), говорится, что китайский император поставил в качестве условия приезда принцессы Вэнь-чэн строительство буддийских храмов на территории Тибета. В этом же источнике утверждается, что было построено сто восемь храмов, после чего китайская принцесса с богатыми дарами прибыла в Тибет. В состав приданого Вэнь-чэн входила статуя Будды, а также несколько буддийских текстов на китайском языке.

В большинстве тибетских и китайских хроник установление дипломатических контактов Тибета с Непалом и Китаем, сопровождавшееся вступлением в брак с непальской принцессой Тхицун и китайской принцессой Вэнь-чэн, трактуется как причина обращения Сронцангампо в буддизм. Утверждается, что обе его супруги были последовательницами буддийского учения и каждая привезла в Тибет пластические изображения Будды. Для китайской статуи Будды был построен храм Рамоче. Однако широкого распространения буддизм в Тибете начала VII в. еще не получил. Тибет провозглашается буддийским государством, строятся храмы, но все это

выступает лишь условием признания Тибета со стороны стран-соседей — Китая, Непала, Индии.

С периодом правления Сронцангампо связано и установление культурных контактов с Индией. В «Истории буддизма» Будон Ринчендуба говорится, что Сронцангампо направил в Индию несколько экспедиций с целью обучения у индийских ученых-лингвистов и последующего создания тибетского алфавита. В числе одной из таких экспедиций был юноша по имени Ану из племени Тхонми, который, согласно Будону, пройдя курс обучения у индийских буддийских ученых, создал по модели санскритского алфавита тибетские буквы. Упоминания о легендарном Тхонми Самбхоте встречаются и в других тибетских письменных памятниках, где ему также приписывается создание тибетского алфавита и перевод некоторых буддийских текстов с санскрита или пали на тибетский язык.

На сегодняшний день имеется три основные теории возникновения тибетского письма, разработанные тибетскими буддийскими учеными-лингвистами. По одной из них, которая, как правило, и воспроизводится в тибетских хрониках, тибетское письмо было создано легендарным Тхонми Самбхотой по его возвращении из Индии. Приверженцы этой версии считают, что Тхонми Самбхота, уединившись в цитадели Мару, находившейся в столице Тибета Лхасе, создал алфавит по модели деванагари — индийского письма, которым пользовались буддийские ученые Кашмира. Согласно второй версии, Тхонми Самбхота создал тибетское письмо, используя в качестве образца шрифт ланца. Шрифт ланца — буквы и их сочетания, применявшиеся непальскими буддистами

для оформления титульных страниц буддийских текстов и в качестве орнаментальных украшений стен храмов. Третья версия состоит в том, что создание тибетской письменности явилось плодом коллективных усилий.

В перспективе распространения буддизма в Тибете VIII в. важен сам факт появления собственного тибетского алфавита, что и послужило началом формирования тибетского письменного языка. В буддийских исторических памятниках всегда подчеркивается, что тибетский письменный язык создавался исключительно в целях перевода текстов индийского буддийского канона, и прежде всего текстов, принадлежащих основателю буддийского учения — Будде Шакьямуни. Однако первыми тибетскими письменными памятниками оказались отнюдь не переводы индийских буддийских текстов, а официальные документы, письма, надписи на стенах царских гробниц, пещер и первых буддийских храмов, надписи на стелах. Самые ранние из них датируются концом VII—началом VIII в., то есть они были сделаны уже в периоды правления потомков Сронцангампо.

Принятие буддизма на государственном уровне являлось для Тибета времен царствования Сронцангампо непременным условием вхождения в культурные, экономические и политические контакты с Китаем и Индией. Наряду с дипломатическими отношениями были установлены и торговые. Сронцангампо посылал на обучение грамоте, языку, ремеслам в Китай и Индию молодых людей, которые по возвращении в Тибет должны были заниматься административной и политической деятельностью. В

VII—VIII вв. Тибет находился в состоянии внутренних территориальных конфликтов между родовой знатью. Социально-политическое единство страны удерживалось исключительно за счет ведения завоевательных войн с сопредельными центральноазиатскими государствами. Анализ историй царских родословных показывает, что основные усилия как самого Сронцангампо, так и нескольких поколений его потомков были направлены в первую очередь отнюдь не на активное внедрение буддизма, а на усиление автократии, подавление восстаний местных племенных вождей, поддержание и укрепление социально-политической идеологии, легитимирующей царскую власть.

Тибет VII—VIII вв. был государством, где социальное и экономическое лидерство закреплялось за родовой военной знатью, ограничивавшей политическую власть царя. Поиск религиозной идеологии, которая могла бы обеспечить социально-политическое единство страны, представлял собой еще сравнительно слабо выраженную тенденцию, питаемую прежде всего культурными контактами с Индией и непрекращающимися военными столкновениями с Китаем. В пользу того, что Сронцангампо стремился к укреплению собственной власти внутри страны, свидетельствуют заключенные им матримониальные отношения с главами крупных тибетских родов. Так, Сронцангампо вступил в династийные брачные союзы с дочерьми правителей покоренных областей, прилегавших к Центральному Тибету.

В тибетских хрониках фиксируется тот факт, что Сронцангампо добровольно отказался от власти, когда его сын Гунри Гунцзан достиг своего тринадца-

тилетия. Однако Гунри Гунцзан находился у власти только пять лет, и после его смерти Сронцангампо вновь становится царем. Практически во всех тибетских историографических сочинениях всегда четко указывается возраст каждого нового царя Тибета. Так, говорится, что после смерти Сронцангампо на престол взошел его внук Манронманцан, которому в 650 г. исполнилось тринадцать лет. Эта фиксация возраста «сакральной зрелости» весьма важна, поскольку свидетельствует, что выбор наследника царского престола производился в соответствии с социорелигиозным обоснованием легитимности царской власти.

В период правления двух следующих царей — Манронманцана (650—679) и Дудсрона (679—704) — Тибет, объявленный Сронцангампо буддийским государством, практически не знает буддизма. Во время пятнадцатилетнего правления внука Сронцангампо Манронманцана не велось строительства буддийских храмов, ничего неизвестно о переводе каких-либо буддийских текстов. Единственное, что всегда подробно описывается в тибетских хрониках рассматриваемого периода истории Тибета, — это вторжение китайских войск в страну и последующие набеги тибетцев на Китай. Вместе с тем тибетские правители опасались, что страна утратит статус буддийского государства и это, в свою очередь, повлечет усложнение отношений с соседними странами. О том свидетельствует обнаруживаемое во всех хрониках упоминание о перемещении статуи Будды, привезенной ранее китайской принцессой Вэнь-чэн в Тибет, из храма Рамоче в храм Прулнан в Лхасе. Говорится, что китайский император, узнав

о смерти Сронцангампо в 650 г., послал в Тибет пятитысячную армию с целью покорить страну и вывезти из нее статую Будды. Согласно хроникам, принцесса Вэнь-чэн приказала срочно перевезти статую в столицу Тибета Лхасу и замуровать ее в стенах Прулнана. Иными словами, само изображение Будды Шакьямуни осмыслялось прежде всего не в качестве предмета религиозного культа, а как символ нерушимости дипломатических отношений между Тибетом и Китаем. Вторжение китайской армии на территорию Тибета и сожжение царского дворца Потала показывают, насколько непрочен был статус нового государства. Буддизм практически не имел никакого распространения в Тибете, и угроза китайского императора вывезти дарованную ранее в качестве приданого принцессы Вэнь-чэн статую Будды явилось лишь демонстрацией того, что Китай отнюдь не признает Тибет в качестве самостоятельного культурного и политического целого.

О следующем, третьем тибетском царе Дудсроне, как правило, сообщается, что он родился на седьмой день после смерти его отца Манронманцана, и поэтому власть в свои руки взяли сыновья влиятельного министра по имени Гар. Он был соратником Сронцангампо и прославился как искусный военный стратег и дипломат. В начальный период правления Дудсрона политическая власть, по сути дела, находилась в руках знатных родов, выходцы из которых занимали посты министров. При Дудсроне был установлен праздник почитания первого тибетского царя Сронцангампо. И здесь важно иметь в виду, что осмысление Сронцангампо в качестве буддийского царя обнаруживается только в средневе-

ковой буддийской историографии. В ранних хрониках он предстает прежде всего как основатель тибетского государства, заложивший базу административной системы и сумевший добиться от стран-соседей признания Тибета в качестве самостоятельного государства. И в этом отношении введение календарного праздника поклонения царю Сронцангампо говорит об укреплении социально-политической идеологии, в рамках которой Тибет трактовался в качестве военного государства.

Дудсрон прославился как самый могущественный царь Тибета, поскольку провел ряд успешных завоевательных походов, твердой рукой подавлял восстания местной родовой знати. К 680 г. территория Тибета значительно расширилась: на востоке она примыкала к китайским областям Лянчжоу, Маочжоу, Сунчжоу, на юге граничила с Индией, на севере — с землями тюркских племен. Дудсрон погиб в одном из сражений, что считалось весьма почетным в добуддийском Тибете. По автохтонным религиозным представлениям, если семья теряет мужчин нескольких поколений в боях, это указывает на ее происхождение непосредственно от божеств цанпо. И обнаруживаемое в хрониках указание на могущественность царя Дудсрона, которая обосновывается его успешными завоевательными походами и собственной гибелью в бою, еще раз подтверждает, что легитимация царской власти осуществлялась отнюдь не за счет буддийской идеологии.

Идеологическим обоснованием царской власти служило предание о происхождении первых царей Тибета, осмысление их в качестве верховных правителей военного альянса племен. Сроки правления

первых царей весьма непродолжительны, и к власти они приходят в возрасте тринадцати лет, причем их политическая власть была весьма ограниченной. Выбор наследника престола из числа сыновей умершего царя производился местной знатью, которая и выступала носителем этой идеологии. До достижения тринадцати лет избранный на престол наследник лишь формально считался царем, реальное политическое управление страной осуществлялось регентами, которые назначались из числа министров. Министры при правящем царе, судя по текстам хроник, имели право не только совещательного голоса, но зачастую и решающего. В тибетских хрониках обнаруживаются описания заговоров и интриг министров, принадлежавших к родовой знати, против правящих царей и неугодных сановников. К середине VIII в. совершенно отчетливо обозначилось противостояние процессу централизации власти со стороны родовой знати, представители которой занимали главные административные посты. Стремление царской династии к достижению социально-политического единства внутри страны противоречило экономическим и политическим интересам родовой знати.

Насколько можно судить по историческим источникам (погодная хроника, царские указы, официальные письма, результаты переписи населения и т. д.), первоначальное деление страны по родоплеменному признаку было постепенно вытеснено совершенно иным принципом администрирования. В процессе объединения областей и племен в единое государственное образование захваченные земли объявлялись принадлежащими царю и переходили в не-

посредственное его распоряжение, а прежние их владельцы лишались права собственности.

Государственные земли, принадлежавшие царю, именовались «полями государя» (*дже шинг*). Их делили на небольшие участки и передавали отдельным семьям, которым вменялись выплата налога и несение повинности. Часть государственных земель передавалась царем во владение советникам и главам административных районов. Эти земли назывались «земля за службу» (*кхол юл*) и могли наследоваться, но право собственности на них сохранялось за царем. «Земли за службу» не подлежали продаже и передаче в пользование другим лицам. В случае отсутствия наследников они возвращались государю. Основным условием сохранения прав на владение *кхол юл* была верность царю.

Весьма важен тот факт, что большое количество земель, не подпадавших под категорию государственных, находилось в собственности родовой аристократии. Аристократические семьи, владевшие этими землями, пользовались на них широкими политическими и экономическими правами. Постепенно родовая аристократия превращалась в земельную аристократию, наследовавшую права собственности и администрирования.

Жесткое политическое противостояние царской власти и родовой аристократии было во многом обусловлено насильственным введением новой системы управления территорией страны. К VIII в. весь Тибет был поделен на четыре крупные военно-административные части — *ру* (букв. «рога», «крылья»), каждая из которых, в свою очередь, состояла из ряда более мелких районных подразделений — *тон-*

где (букв. «тысяча»). Прежние племенные территории были включены в состав *тонгде*, причем зачастую их разбивали на два или три *тонгде*. Категория «тонгде» подразумевала, что в случае необходимости район должен поставлять государю тысячу воинов. Это новое деление территорий производилось без учета прежних религиозных представлений о сакральной племенной территории — месте расселения конкретного племени. Новая система административного управления учитывала только экономическую и политическую целесообразность для централизации власти, увеличения территориального сектора государственной собственности.

В дуньхуанских хрониках содержится указание на более дробное деление земель внутри каждого *тонгде* — деление на *цан* (букв. «десятая часть тысячи», то есть сотня). Название каждой такой территориальной единицы, как правило, совпадало с родовым именем той аристократической семьи, в собственности которой изначально находилась земля, либо с именем административного главы, получившего свой пост и землю за заслуги перед царем. В хрониках также указывается, что *цан* делился на две части — левую и правую, каждая из которых состояла из пятидесяти домохозяйств.

Пребывание бывших племенных территорий в составе *тонгде* и стремление родовой знати закрепить за собой права собственности на эти земли приводило к появлению сепаратистских тенденций. Одновременно с этим изменялся и социально-политический статус царя. Поначалу, когда возникла Ярлунгская династия, царь осмыслялся как верховный правитель, главный военачальник, а исполнительная

власть находилась в руках племенной знати, вождей и старейшин. В процессе становления тибетской государственности происходит разрушение родоплеменной социальной организации и соответствовавшего ей территориального деления. Царь и его прямые наследники превращаются в крупных земельных собственников. Кроме того, устанавливается фискальная система, в соответствии с которой налоги в казну взимаются как с подданных, так и с завоеванных народов. Исполнительная власть переходит к царю — именно он назначает и смещает советников, глав административных районов, организует и реорганизует органы управления.

Тибетские источники сообщают также о созывах так называемых советов, созданных первоначально по модели совета вождей и старейшин рода. Управление страной осуществлялось посредством советов, которые созывались два раза в год — зимой и летом. В функции советов входило разграничение земель, установление размеров и сбора налогов, назначение и смещение правительственных чиновников, организация органов местного управления. Советников назначал сам царь, причем, как правило, это были представители крупных аристократических родов. Из числа советников выбирали министров и «великих советников», которые одновременно исполняли обязанности командующих армиями.

На протяжении VII—VIII вв. шло постепенное формирование тибетского государства. В стране не прекращалась внутренняя борьба за власть между родовой знатью и царскими династиями, на стороне которых выступала новая аристократия, получившая особые политические полномочия и земли в

собственность за преданное служение царю. Процессу централизации власти, базировавшемуся на социально-политическом объединении страны, препятствовала сепаратистски настроенная родовая аристократия, пытавшаяся удержать политическую власть в своих руках.

Социально-политическая идеология, легитимирующая царскую власть, была основана на унификации автохтонных религиозных представлений. Носителями и приверженцами этой идеологии выступали первоначально главы аристократических родов, поскольку именно они избирали и назначали царя. Как уже говорилось выше, центральный религиозный компонент этой идеологии образовывали представления о царе как верховном правителе, главном военачальнике, обладающем магической силой власти. Эта идеология послужила объединению племен в VII в. в военный альянс (при главенстве цанпо-царя), который через посредство военных походов разрастался, в него входили вновь завоеванные племена и их территории. Однако по мере развития государственной системы управления территориями, вошедшими в состав Тибета, постепенного разрушения родоплеменной структуры социальной организации эта идеология начала приобретать новое качество. Поначалу она использовалась для укрепления и поддержания верховной власти, но лишь до тех пор, пока верховный правитель — царь не превосходил глав родов в политическом и экономическом отношении. Его высокий социальный статус определялся только функцией главного военачальника.

В середине VIII в. концепция царской власти, зафиксированная в предании Ньяти цанпо, стала ис-

пользоваться ближайшими советниками царя как инструмент давления на него. Аристократические роды стремились поддерживать завоевательные настроения в стране, вынуждали царя к ведению захватнических войн. Так, правление четвертого царя Тибета, взошедшего на престол после Дудсрона, — Тидецугцан Меагцома (704—755) характеризуется в хрониках непрекращавшимися военными конфликтами с Китаем. Постоянное ведение войн, провоцируемых родовой знатью, поддерживало идеологию, согласно которой верховная политическая власть — это власть военачальника, а цель конфедерации племен и территорий — противостояние внешнему врагу.

Во всех хрониках фиксируется, что первые два тибетских царя — Сронцангампо и Манронманцан — заняли престол, получили верховную политическую власть в возрасте тринадцати лет, при этом Сронцангампо добровольно отказался от власти, когда его сын Гунри Гунцан достиг возраста «сакральной зрелости». Продолжительность жизни первых тибетских царей, вплоть до четвертого — Тидецугцан Меагцома, не составляет даже сорока лет. Приход к власти двух царей — Дудсрона и затем в 703 г. его сына Меагцома был опосредован регентством министров-советников, которые, собственно, и возвели на престол сначала Дудсрона, а после его гибели Меагцома. Сведения об этих двух тибетских царях весьма скудные, а в «Истории буддизма» Будон Ринчендуба о них и вовсе не упоминается. В тибетской погодовой хронике и в китайских источниках они фигурируют в качестве царей-военачальников, причем оба считаются погибшими во время военных походов. В конце VII—начале

VIII в. — в периоды правления Дудсрона и Меагцома — прежняя социально-политическая идеология, легитимировавшая царскую власть и военный союз племен, начинает постепенно утрачивать консолидирующую силу. Сторонниками централизованной власти являются чиновники и советники, получившие свои привилегии от государя. Эта новая знать, высокий социальный статус которой мог сохраняться только при условии стабильного функционирования государственной и административно-территориальной системы, уже не выказывает лояльности в отношении прежней идеологии. Неразрешимый военный конфликт с Китаем, постоянно угрожающим лишить тибетское государство статуса буддийской страны и вернуть его на уровень «варваров», не знающих культуры и религии, а также все нараставшие внутренние междоусобные конфликты приводят к необходимости поиска новой социорелигиозной идеологии. В качестве такой идеологии и был избран буддизм, гарантировавший Тибету более прочное положение в культурном пространстве Центральной Азии.

Положение тибетского государства первой половины VIII в. оказалось весьма двойственным в культурном и религиозном аспектах. Официально еще со времен Сронцангампо Тибет был объявлен буддийским государством, при этом социально-политическая идеология, обосновывавшая военный альянс племен и легитимировавшая царскую власть, отнюдь не имела причастности к буддизму. К VIII в. усилилась автохтонная религия *бон*, которая на тот момент представляла собой синтез локальных космологических представлений, элементов шаманизма и

анимистических ритуальных практик¹. Родовая знать, ведущая свое происхождение от племенных военачальников первого военного альянса, стремилась к усилению религиозного влияния бон, что нашло свое выражение в интеграции автохтонных космологических представлений и ритуальных практик в единое целое под общим названием «религия бон». В частности, именно бонские жрецы отправляли ритуальные церемонии захоронения умерших царей и сановников, осуществляли ритуалы поклонения и жертвоприношения местным божествам. Согласно хроникам, ритуал принесения клятвы служения царю также проводился при посредстве бонских служителей культа. Царь и сановники с этой целью ежегодно навещали место захоронения первых тибетских царей. Церемонии принесения клятвы предшествовали ритуалы гадания, а сама она сопровождалась жертвоприношениями животных. Заключение мирных договоров с другими странами считалось действительным только после ритуального жертвоприношения и клятвы, оглашаемой бонским жрецом. Однако распространению буддизма в Тибете препятствовало не только усиление религии бон, но в первую очередь отсутствие материальной и социальной базы для его принятия (рецепции). Рецепция

¹ В дальнейшем по мере распространения и укрепления буддийской идеологии в Тибете — появление монастырских образовательных центров, где осуществлялся перевод и изучение индобуддийского наследия, а также принятие буддизма на уровне народной бесписьменной культуры, — религия бон претерпевает значительные изменения. Письменные доктринальные источники религии бон обнаруживают инкорпорации буддийских представлений о космосе, человеке, а также включения буддийских йогических практик.

религии Шакьямуни предполагала необходимость перевода текстов буддийского канона на тибетский язык, постепенное внедрение монастырской образовательной культуры. Вне поддержки этого процесса на государственном уровне, то есть приглашения буддийских миссионеров в страну, финансирования строительства монастырей и их жизнедеятельности, первоначального экономического принуждения подданных принимать буддизм и материально поддерживать монашество, широкое распространение буддизма, внедрение его в текстуру социальной и культурной жизни Тибета вообще не представлялось возможным. Подобной широкой программы внедрения буддизма в Тибете еще не сложилось. Именно этим объясняется зафиксированный в исторических хрониках отказ индийских миссионеров, приглашенных царем Меагцомом, прибыть в Тибет, а также неуспех, сопутствовавший деятельности единичных буддийских учителей.

Тенденция к поиску новой социорелигиозной идеологии уже отчетливо проявляется в период правления четвертого тибетского царя, Меагцома. Буддизм не мог быть насильственно насажден извне, поскольку, согласно буддийской доктрине, само принятие учения, обращение адепта должно быть глубоко осознанным, добровольным актом. Принятие религии Шакьямуни трактуется в доктрине как акт дарения и принятия дара, где посвящаемый выступает в роли просителя желаемого, а миссионер в роли благодетеля. Проповедь считается в буддизме особого рода религиозной заслугой, но только в том случае, если созрели необходимые условия для принятия учения. В период правления Меагцома сто-

ронники принятия буддизма — царские советники, выступавшие за социально-политическую консолидацию государства, — активно ищут способы внедрения буддизма в стране и прежде всего при царском дворе. Историографы сообщают, что при вступлении Меагцома на престол им было обнаружено пророческое завешание царя Сронцангампо, где говорилось, что активное распространение буддийского учения начнется в Тибете во времена правления пятого тибетского царя. Указывались и условия распространения — приезд буддийских миссионеров и строительство храмов.

Науке неизвестно, был ли в действительности обнаружен подобный документ. Со всей очевидностью здесь проглядывает характерная для многих бесписьменных культур техника введения новой информации через апелляцию к общепризнанному на социальном и религиозном уровне авторитету. В данном случае популярность Сронцангампо, общепризнанность его авторитета использовались для обоснования правомерности приглашения буддийских монахов из Кайласа и последующего строительства новых буддийских храмов. Сронцангампо был тем законным верховным правителем Тибета, ведущим свое происхождение от небесных божеств и мифических первоцарей, который объявил буддизм государственной религией.

В тибетских хрониках говорится, что, следуя завещанию Сронцангампо, Меагцом послал в Индию две экспедиции с целью пригласить известных буддийских ученых в Тибет. Экспедиции не увенчались успехом — индийские миссионеры отказались приехать. Однако, согласно различным версиям этого

исторического эпизода, они передали несколько буддийских текстов в дар тибетскому царю. В одних источниках утверждается, что индийские ученые записывали приехавшим в Индию послам пять буддийских махаянских текстов, которые были записаны со слуха тибетскими буквами; в других упоминается факт передачи двух сутр.

В ожидании прибытия миссионеров Меагцом приказал воздвигнуть несколько храмов. Параллельно с этим Меагцом предпринял ряд попыток установить мирные отношения с Китаем, что наряду с его обращением к индийскому буддизму вызвало агрессивное сопротивление придворных министров, придерживавшихся антицентристских убеждений. Меагцом, следуя опыту авторитетных предшественников, предложил китайской стороне заключить брак между его сыном и принцессой Цзинь-чэн, дочерью высокопоставленного китайского князя Юна. По сообщению хронистов, брак этот не состоялся, поскольку сын Меагцома погиб при таинственных обстоятельствах. Прибывшая в Тибет китайская принцесса становится женой самого Меагцома. Практически во всех хрониках упоминаются два культурологически важных эпизода из жизни Цзинь-чэн в Тибете. Во-первых, она настояла на извлечении статуи Будды, привезенной китайской женой Сронцангампо, из хранилища храма Прулнан, где замурованное изображение находилось в течение нескольких десятилетий. По ее просьбе статуя была помещена в храм Цанкханбум, после чего Цзинь-чэн установила соответствующий обряд почитания Будды.

Итак, китайская принцесса изображается в хрониках как преданная последовательница буддийско-

го учения; более того, утверждается, что она убедила Меагцома принять монахов-беженцев из Хотана. Монахи были приняты на статусе политических эмигрантов, и для них построили семь монастырей. Она пригласила монахов из Китая, Гилгита и Туркестана с тем, чтобы они поселились в Тибете и проповедовали буддизм. Деятельность Цзинь-чэн вызвала недовольство придворных министров, сторонников бон. После ее смерти и гибели Меагцома буддийских монахов выслали за пределы Тибета. Поводом к этому послужила разразившаяся в стране эпидемия чумы — придворные последователи бон объявили, что чума была занесена в Тибет именно буддийскими учителями.

Второй эпизод — рождение китайской принцессы сына от Меагцома и похищение ребенка тибетской женой царя. Существует целый ряд тибетских и китайских источников, согласно которым к моменту прибытия Цзинь-чэн в Тибет Меагцома было не более шести лет и рожденный ею ребенок-мальчик отнюдь не был царским сыном. Однако именно сын китайской принцессы — Тисрондецан — становится царем после насильственной смерти Меагцома. К власти он был приведен министрами, восставшими против политики Меагцома — попыток прекратить завоевательные походы, установить мирные отношения с Китаем и прочные культурные контакты с Индией.

В 755 г. Меагцом был убит собственными министрами — Бал Донцаном и Ланме Лигом. В течение года при дворе шла борьба за власть, в результате которой оба министра были объявлены изменниками и казнены, а царем стал тринадцатилетний сын китайской принцессы — Тисрондецан.

Противоречивость представленных в хрониках сведений относительно прихода к власти Меагцома, его женитьбы на китайской принцессе, восстании министров и воцарении Тисрондецана объясняется сложной социально-политической ситуацией в стране. Сформировавшаяся к середине VIII в. административно-территориальная система управления, основанная на централизованной власти, не могла быть рационализирована на уровне широко распространенных представлений о сакральном племенном пространстве и магической силе власти царя — военачальника. Социально-политическая идеология легитимации царской власти, послужившая основой объединения племен в военный альянс, отмирала вместе с разложением родоплеменной системы управления территорией. Новая знать, высокий социальный статус и привилегии которой всецело зависели от централизованной власти, выступала активной сторонницей поиска новой религиозной идеологии, безразличной к этническому фактору и традиционной территории расселения племен. Буддизм в VII—середине VIII в. не имел практически никакого распространения в Тибете, однако именно он рассматривался новой знатью, центристски настроенными министрами, в качестве желанной альтернативы функционировавшей в стране автохтонной социально-политической идеологии.

● ПЕРВЫЕ ПОПЫТКИ ПРЕВРАЩЕНИЯ ТИБЕТА В БУДДИЙСКУЮ ИМПЕРИЮ

В середине VIII в., в период правления царя Тисрондецана (756—797) предпринимаются первые серьезные усилия для реального распространения

буддизма в Тибете. Именно в этот период делаются целенаправленные шаги для создания социальной базы новой для Тибета религии, производится выбор в пользу рецепции индийского буддизма, а не его китайской версии.

Первое десятилетие правления Тисрондецана характеризуется политической борьбой за верховную власть между племенной пробонски настроенной аристократией и новой знатью. Представители новой, служилой аристократии предпринимают индивидуальные путешествия в Китай и Индию ради ученичества у известных буддийских наставников. Так, Ба Санши, один из министров Меагцома, еще в период его правления осуществил паломничество к буддийским святыням Китая. В частности, он побывал в известном буддийском храме на горе Утайшань, где получил ряд наставлений от пребывавших там монахов. При Тисрондецане он совершает второе паломничество в Китай, а затем и в Индию.

В исторических хрониках содержатся многочисленные описания попыток племенной аристократии воспрепятствовать распространению буддизма, пресечь поиск новой государственной идеологии. Так, утверждается, что придворные министры Машан из рода Тон и Дагралугон возглавили антицентристски настроенную коалицию. Они отдали приказ разрушить построенные еще при Меагцоме буддийские храмы и вывезти статую Будды за пределы Тибета. Всем проживавшим на территории Тибета буддийским монахам, приглашенным ранее китайской принцессой, было велено покинуть страну под страхом смерти. Действия коалиции повлекли за собой

жестокие репрессии, санкционированные Тисрондецаном. Нужно отметить, что репрессии и казнь обоих министров были направлены прежде всего на подавление всех попыток аристократии управлять страной. Буддизм был закреплен Тисрондецаном не в качестве альтернативной религиозной идеологии, а в статусе единственной государственной религии.

Необходимость введения новой социально-политической идеологии была продиктована еще и тем обстоятельством, что к моменту вступления на престол Тисрондецана кардинальным образом изменилось внешнеполитическое положение Тибета. К середине VIII в. Тибет превратился в мощную военную империю в самом сердце Центральной Азии. Одной из привилегий этого молодого государства был контроль над основными торговыми путями, пролежавшими по границам страны. Государства, вовлеченные в экономические отношения с Китаем, были поставлены перед проблемой установления дипломатических отношений с Тибетом, закрепившим за собой статус посредника и право давать санкцию на провоз товаров по своей территории. В 756 г. к тибетскому императорскому двору прибыли посланники западных окраин Центральной Азии с целью засвидетельствовать свое почтение тибетскому императору и заключить военный союз с тибетским государством. Укреплению геополитического положения Тибета способствовало падение китайских гарнизонов в районах Аньси и Бэйтин, располагавшихся на территории государств Центральной Азии, и утрата Китаем контроля над вассальными территориями Таримского бассейна, Джунгарии, Малого Балора.

В течение VIII в. Тибет с неизменным успехом завоевывает территории Китая — в 756 г. тибетская армия покорила Суйчжоу на восточной границе Тибета и Китая, за этим последовало падение китайских фортов на северо-востоке Тибета. В 763 г. тибетские войска овладели рядом крупных китайских городов — Линьтао, Циньчжоу, Вэйчжоу, оккупировали всю территорию провинции Ганьсу. Одновременно с захватом китайских городов и провинций Тибет вступает в военный союз и устанавливает торговые отношения с Арабским халифатом и карлуками, причем торговые пути пролегали через земли карлуков — новых правителей западных тюрков в Джунгарии.

Введение буддизма осмыслялось тибетской центристски настроенной аристократией как необходимое условие внутренней социально-политической консолидации страны. В пользу этого свидетельствуют мероприятия по распространению буддийской доктрины в Тибете, зафиксированные практически во всех исторических хрониках. Тисрондецан, в отличие от своих предшественников, ограничивавшихся формальным приглашением буддийских миссионеров из Непала, Китая и Индии и строительством храмов, предложил комплексную программу по распространению религии Шакьямуни. Центральными пунктами этой программы выступали следующие нововведения. В состав экспедиций, отправляемых на обучение в Китай, Индию и Непал, были включены ближайшие соратники Тисрондецана, поддерживавшие его социально-политическую программу реформирования идеологической жизни страны. Перед министрами (выходцами из знатных тибетских

родов), возглавившими эти экспедиции, был поставлен ряд задач. Им поручалось посетить крупные буддийские образовательные и миссионерские центры Индии, Непала и Китая, пребывание в которых должно было увенчаться установлением прочного культурного сотрудничества Тибета с этими центрами. Под сотрудничеством подразумевалось привлечение буддийских наставников, учителей, пользовавшихся авторитетом у себя на родине, к делу распространения буддизма в Тибете. Тисрондецан и его соратники отчетливо понимали, что введение новой религии в стране требует формирования социальной и материальной базы. В силу этого члены экспедиций, отправленных Тисрондецаном в Китай, Индию и Непал, должны были не только получить посвящения, дававшие право на проповедь учения Будды, но и установить крепкие контакты с учителями, владевшими искусством новообращения в буддизм и располагавшими опытом миссионерской деятельности. Было особо важным заручиться готовностью таких компетентных наставников прибыть в Тибет.

В тибетских хрониках сохранились имена только двух министров — Ба Салнана и Ба Санши, — принявших деятельное участие в создании социальной базы для распространения буддизма в стране. Акцент на деятельности именно этих двух министров обусловлен тем фактом, что их авторству принадлежит первая историческая хроника (*чжал раб*), содержащая родословную тибетских царей, описание строительства первого на территории Тибета монастыря Самье, а также повествование о деятельности индийских миссионеров Шантаракшиты и Падмасамбхавы. Оригинал хроники, составленной

министрами Ба Салнаном и Ба Санши, не сохранился, о его существовании известно исключительно благодаря многочисленным ссылкам, обнаруживаемым в историографических работах тибетских буддийских просветителей XIII—XV вв.¹ Тибетские историографы XIII—XVI вв., опиравшиеся на этот текст, указывают, что наиболее успешными оказались экспедиции, которые возглавляли министры Ба Санши и Ба Салнан. Ба Санши получил пост царского министра еще в период правления Меагцома, отца Тисрондечана. В его министерскую компетенцию входило налаживание контактов с китайскими буддийскими проповедниками. Ориентация Ба Санши на китайский буддизм была во многом обусловлена тем, что в последние годы жизни Меагцома он и еще три министра по настоянию царя посетили Китай с це-

¹ Данное сочинение фигурирует в работах тибетских буддийских ученых под разными названиями, наиболее часто встречающиеся — это «Летопись монастыря Самье» или «Великая опись монастыря Самье», а также «Генеалогия царей, сочиненная министром из Ба» или «Сочинение министра из Ба — Башед». В тибетской историографии этот текст пользовался большим авторитетом и популярностью. В качестве фактографического источника он цитируется в целом ряде поздних хроник. Так, в своих исторических трактатах на него ссылаются крупные буддийские ученые Сахья-пандита Гунга Чжалцан (1182—1251), Будон Ринчендуб (1290—1364), Гойлоцзава Шоннубал (1392—1481), пятый Далай-лама Агван Лобсан Чжамцо (1617—1682) и многие другие авторы. Первоначальный текст хроники Башед не сохранился, поскольку это сочинение подвергалось неоднократной переработке, в него вносились множественные дополнения последующими министрами и царями. Текст имел хождение в трех основных версиях, озаглавленных: «Сочинение духовенства» — Лашед, «Сочинение царей» — Чжалшед и «Сочинение министра из Ба» — Башед.

лью доставки в Тибет текстов буддийского канона и обнаружения учителей, готовых приехать и осуществить перевод текстов на тибетский язык. Известно, что эти четверо были приняты китайским императором, получили санкцию на вывоз рукописей и поиск учителей. Вместе с экспедицией, возвращавшейся в Тибет, приехал известный китайский проповедник буддизма — Хэшан Махаян.

После небольшой паузы, связанной со смертью Меагцома и воцарением Тисрондецана, приезды китайских миссионеров приобрели регулярный характер — проповедники оставались на жительство в Тибете, давали религиозные посвящения желающим, а главное, при поддержке министра Ба Санши предпринимались первые переводы буддийских канонических текстов с китайского на тибетский язык.

Примечательно, что во многих тибетских буддийских хрониках умалчивается тот факт, что Ба Санши при посредстве своих китайских наставников основал храма Нанг Лхаканг в местности Дагмар Тибета. Упоминания об этом редко встречаются прежде всего потому, что прототипом тибетского храма был китайский буддийский храм на Утай-шань, построенный в 766 г. и получивший название «Храм Золотого Павильона, препятствующий Маре и защищающий народ». Период рецепции китайской формы буддизма оказался весьма кратким — конец правления Меагцома и первые два десятилетия при Тисрондецане. Приток в Тибет индийских миссионеров и воспоследовавшие за этим события привели к полной переориентации Тибета на принятие именно индийского буддизма во всей его полноте.

Приезд индийских учителей в Тибет, строительство первого буддийского монастыря принято связывать с деятельностью министра Ба Салнана. Его усилия были всецело направлены на привлечение в Тибет индийских миссионеров, способных внедрить в стране учение Шакьямуни в его исходной полноте. Ба Салнан несколько раз посетил Индию и Непал, побывал в крупных южноазиатских центрах буддийского традиционного образования, где преподавали виднейшие ученые (*пандиты*) и получали ученые степени будущие наставники. Он побывал в прославленных буддийских университетах — Наланде и Одантапури, в которых провели хотя бы краткий отрезок времени практически все корифеи буддийской учености.

Вторая поездка Ба Салнана имела основной целью посещение Непала, где в тот период пребывал индийский учитель Шантаракшита¹, прославленный профессор университета Наланды. Именно этого буддийского ученого Ба Салнан избрал и в качестве личного наставника в вере, и как учителя, способного даровать Тибету проповедь учения Будды Шакьямуни. Выбор Ба Салнана обусловливался не только тем, что Шантаракшита обладал известностью в Индии и Непале как корифей школы Мадхьямика и автор основополагающих трактатов по логике и теории познания. Шантаракшита возглавлял

¹ О Шантаракшите известно, что он родился в период правления царя Гопала (660—705), основателя династии Пала в Бенгалии. По своей родословной он принадлежал к царской фамилии Захор, получил классическое буддийское монашеское образование, достиг высших ученых степеней, был одним из четырех руководителей университета Наланды в Индии.

миссионерский корпус, и в его компетенцию входила подготовка будущих миссионеров.

Встреча с Шантаракшитой в Непале увенчалась для Ба Салнана получением первого религиозного посвящения и обретением личного духовного наставника в лице этого великого индийского мыслителя. От Шантаракшиты он принял в дар и свое буддийское имя Джнянендра, которое в переводе на тибетский звучало как Ешей Вангпо. В тибетских хрониках министр Ба Салнан, как правило, упоминается под своим религиозным именем, а Шантаракшита — под титулом Ачарья (учитель) Бодхисаттва.

Шантаракшита, сподвигнутый Ба Салнаном, дважды побывал в Тибете. Первый его непродолжительный визит в страну с целью проповеди учения Будды не принес значительного успеха. Проповедь была дана Шантаракшитой непосредственно в царском дворце Лунцуг. Ачарья Бодхисаттва не владел тибетским языком, поэтому ему ассистировал кашмирский переводчик Ананта. В сочинении Будон Ринчендуба указано, что проповедь Ачарьи Бодхисаттвы представляла собой введение в основы буддизма. Шантаракшита говорил о темах, которые обычно освещались в такого рода проповедях в Индии, — о четырех Благородных истинах, изреченных Буддой Шакьямуни, о десяти благих путях деятельности как основе нравственного поведения добродетельного буддиста, о восемнадцати классах элементов, образующих поток индивидуальной психосоматической жизни, о законе взаимозависимого возникновения, связующем прошлое, настоящее и будущее рождения. Его речь была выслушана с глубоким внимани-



Шантаракшита

ем, однако ее содержание оказалось чрезмерно трудным для понимания тибетцев, абсолютно незнакомых ни с буддийской терминологией, ни с философским дискурсом как способом теоретического мышления.

В течение четырех месяцев Шантаракшита оставался в царском дворце, где ежедневно разъяснял основы буддийской доктрины придворным министрам во главе с Тисрондецаном. По истечении четвертого месяца эти занятия были прерваны. В Тибете разразилась эпидемия чумы, которой сопутствовали сильное наводнение и массовый падеж скота. Пробонски настроенная знать возложила ответст-

венность за происходящее на царский двор. Последователи бон объясняли причины бедствий гневом местных тибетских божеств, разъяренных пребыванием в стране Шантаракшиты, который распространял «ложное учение». Во избежание массовых волнений среди населения, подогреваемого представителями бонского жречества, Тисрондецан был вынужден просить Шантаракшиту на время покинуть страну.

Неуспех деятельности Ачарьи Бодхисаттвы во время его первого визита в Тибет объясняется рядом факторов, которые не могли быть изначально предуготовлены. Шантаракшита, насколько можно судить по воспроизведенному Будон Ринчендубом содержанию проповеди, использовал центральные понятия буддийской философии, которые на тот момент не имели адекватных лингвистических аналогов в тибетском языке. Переводчик, ассистировавший Шантаракшите, оказался, таким образом, перед непосильной задачей, ибо ничто не подходило строго по смыслу. Кроме того — и это особенно важно, — идея обращения в новую религию посредством проповеди еще не была известна тибетской культуре. Тибетское общество VIII в. было обществом бесписьменным. В нем господствовали местные этнические верования, передававшиеся из поколения в поколение, и никакая проповедь для этого не требовалась. Носители тибетской бесписьменной культуры, какими и были слушатели Шантаракшиты, впервые столкнулись с феноменом мировой религии — проповедническим изложением религиозной доктрины, восходящей к основателю вероучения, и самой идеей принятия новой веры. Необходимо в этой связи сказать об особенностях буддийской проповеди, на-

правленной на первичное изложение доктрины. Личность проповедника всегда отодвигается на второй план. Он выступает не от своего имени, а представляет ту религиозную традицию, к которой принадлежит в силу своей веры, убеждения, соответствующей подготовки. Проповедь, имеющая своей целью разъяснить основы учения Будды Шакьямуни, предполагала в Индии жесткую апелляцию к текстам канона. Содержательно она базировалась на знании проповедником письменной канонической традиции, а не на его собственных учительских интерпретациях. Именно таким образом и была построена проповедь Шантаракшиты. Он выступал в качестве знатока религиозной доктрины, знатока канона и стремился передать эти знания на доступном, как ему казалось, для слушателей языке¹.

Однако Шантаракшита не учел специфики тибетской культуры, ее религиозных традиций и способов передачи религиозной информации. Религиозная жизнь тибетского общества VIII в. представляла собой большое разнообразие местных, локальных культов и связанных с ними ритуалов. Автохтонные религиозные верования пронизывали собой всю полноту социальной жизни. Религиозное знание трактовалось как тайное, сакральное, которое может быть достоянием немногих избранных. Авторитет религиозных деятелей базировался на их причастно-

¹ В том случае, когда проповедник делает акцент на собственных интерпретациях доктрины, подкрепляя их демонстрацией личных йогических способностей, он выступает уже как учитель. Проповедь, основанная на учительской интерпретации, выдвигает на первый план личность, биографию и особые мистические способности религиозного деятеля.

сти к сокровенному знанию и подтверждался демонстрацией паранормальных способностей. Передача сакрального религиозного знания хотя и имела изустный характер, но никогда не осуществлялась публично — для всех. Религиозный деятель, сообщая сакральную информацию, претендовал на роль посредника между верующим и божеством, установление контакта с которым зависело от особых мистических способностей такого посредника. Иными словами, сама религиозная деятельность была возможна только при наличии у большинства населения веры в силу местных божеств (то есть убежденности, что они составляют неотъемлемую часть социального пространства сообщества) и доверия к религиозному деятелю, его способностям устанавливать контакт с божествами.

Шантаракшита, проанализировав причины неуспеха своей попытки обращения тибетцев в буддизм, порекомендовал Тисрондецану пригласить другого буддийского учителя — прославленного мастера тантры Падмасамбхаву. Идея Шантаракшиты заключалась в том, чтобы начать с популяризации буддизма в народной среде, применяя для этого методы, эффективные именно для населения, не владеющего письменностью. В тибетских хрониках, как правило, воспроизводятся слова Шантаракшиты, мотивирующие необходимость приглашения другого проповедника. Он указал на то обстоятельство, что принятие буддизма простыми людьми невозможно без демонстрации проповедником необычайных способностей: опираясь на свой мистический дар, новый проповедник должен вступить в контакт с местными божествами и «усмирить» их. Гениальный миссионер



Падмасамбхава

Шантаракшита понял, что тибетской аудитории для первоначальной инициации в буддизм нужен не проповедник — знаток канонических текстов и монашеской религиозно-философской традиции, а учитель, владеющий, подобно служителям местных культов, искусством психотехники, нужен компетентный буддийский йогин.

Падмасамбхава вошел в историю тибетского буддизма на статусе «Второго Будды». Именно так на-

зывают индийского миссионера тибетские историографы. Падмасамбхава, буддийский учитель-тантрик, сумел обратить в веру Шакьямуни бывших последователей местных религиозных культов. И достиг он этого поразительного результата отнюдь не силой проповеди, а исключительно благодаря умелому использованию паранормальных (риддхических) способностей, которыми владел как мастер буддийской йоги. В тибетских хрониках довольно подробно говорится о чудесах, удивительных действиях, сотворенных Падмасамбхавой по пути в Тибет. Так, царских посланцев он изумил, превратив пригоршни земли в золото. Когда дорогу преградила песчаная буря, вызванная гневом местных божеств, он усмирил их ярость силой своего сосредоточенного сознания, погрузившись в созерцание.

Падмасамбхава представлен в хрониках прежде всего как победитель местных божеств, которые под воздействием его йогических способностей превратились в защитников учения Будды Шакьямуни. Как миссионер Падмасамбхава использовал вполне определенную технику религиозного обращения — убеждение посредством демонстрации необычных явлений, поражающих воображение. Он показал тибетцам, знакомым с магией, искусство впечатляющее, но связанное с иной, новой для них религией. А поскольку объектом его воздействия явились местные божества, Падмасамбхава сразу же был воспринят тибетцами как тот, кто может устанавливать контакт с этими божествами, то есть их избранник. Он доказал, что располагает особым мистическим даром, подобно служителям местных культов, но вместе с тем его способности более высокого порядка, ибо божества подчинились ему и проявили смирение.

В тибетобуддийских хрониках всегда подчеркивается, что прибытие Падмасамбхавы в страну, подчинение божеств и установление резиденции этого учителя в местности Самье сделали возможным возвращение Шантаракшиты ко двору. Историографы не упоминают о том, вел ли Падмасамбхава публичную проповедническую деятельность. Как правило, перечисляются лишь его действия, связанные с умирением местных божеств, а также указывается, что индийский учитель обрел большое количество последователей среди простого населения. Сообщается, что он давал устные разъяснения относительно конкретных буддийских тантрических текстов, а также наставления в религиозных техниках и практиках. Проповедь основ доктрины оставалась прерогативой Шантаракшиты и возымела успех во время его повторного посещения Тибета.

Совместные религиозные усилия двух индийских миссионеров — Шантаракшиты и Падмасамбхавы были направлены на строительство первого на территории Тибета монастыря Самье, получившего свое название по местности, где он был основан. Он сооружался по модели известного индийского буддийского монастыря Одантапури — знаменитого образовательного центра. Обучались в нем монахи, которым предстояло религиозное служение в других монастырях, а также буддисты-миряне.

В Индии наибольшим авторитетом пользовались три монастыря — Одантапури, Наланда и Викрамашила. Они представляли собой крупные архитектурные комплексы, включавшие ансамбль храмовых построек, ступ, строений для проживания монахов,

обучающихся и гостей. Между этими тремя центрами буддийской учености практиковалось плодотворное сотрудничество, выражавшееся, в частности, в обмене преподавателями. Индийские, кашмирские и непальские миссионеры, проповедовавшие на территории Тибета или участвовавшие в переводе текстов буддийского канона на тибетский язык, имели опыт преподавания в каком-либо из этих трех университетов, а некоторые — и в каждом из них.

Примечательно, что Шантаракшита, будучи преподавателем Наланды, деканом факультета логики и философии, предложил строить первый буддийский монастырь-университет в Тибете по образцу Одантапури, а отнюдь не Наланды. Такое решение объяснялось в первую очередь тем, что Одантапури прославился своим тантрическим факультетом. Кроме того, были приняты во внимание особенности архитектурного плана Одантапури. Совокупность его строений воспроизводила буддийскую космографическую схему, и этот архитектурный образ буддийского космоса было намечено утвердить в Тибете — новой цитадели учения Шакьямуни. Шантаракшита сам выбрал местность для будущего монастыря. В тексте «Летописи царских родословных» подробно воспроизводится процедура поиска подходящей территории. Ачарья Бодхисаттва отверг предложения основать монастырь на одной из четырех гор Тибета или в одной из долин. Эти пространства осмыслились тибетцами как сакральные, населенные богами. Горы, их подножия использовались как места проведения бонских ритуалов. Шантаракшита избрал живописную местность Самье, «словно заполненную цветами шафрана». Учитель Падмасамбхава

сотворил ритуал освящения избранной земли, приведя к повиновению злых духов местности.

Архитектурный план будущего монастыря-университета Самье замышлялся таким образом, чтобы постройки образовывали в совокупности, как и в прототипе — Одантапури, гигантскую мандалу, то есть космограмму. Описание Самье можно обнаружить во многих ранних тибетских хрониках, где, как правило, дается подробная характеристика каждого здания, его название и функциональное предназначение. В сердцевине ансамбля располагался храм, символизировавший центр буддийской космографической схемы — гору Сумеру, самую высокую точку чувственного мира, населенного живыми существами. Четыре больших храма и восемь малых, расположенные вокруг центрального строения, соответственно символизировали четыре основных континента и восемь промежуточных, а два дополнительных небольших храма — «дворцы» солнца и луны. Вся территория монастыря была обнесена огромной стеной, подобно железной горной цепи Чакравада, опоясывающей континенты. По четырем сторонам этой гигантской охранительной стены находились врата, ведущие в монастырь, рядом с ними располагались ступы, что указывало на космологическую полноту мира. Вся окружность верхней части стены, разделявшей сакральное пространство монастыря и внешние по отношению к нему территории, была украшена маленькими ступами, общим числом тысяча восемьдесят.

В строительстве монастыря Самье, изготовлении скульптурных изображений Будды, выполнении орнаментальных украшений и внутреннего убранства храмов принимали участие известные буддийские мастера из Индии, Непала и Китая.

Историографы расходятся во мнении относительно дат начала и окончания строительных работ, продолжавшихся более пяти лет. Согласно одним источникам, закладка фундамента приходится на 763 г., а завершение всего монастырского комплекса — на 767 г. В других текстах год основания монастыря Самье — 774/775, а время завершения строительных работ — 779 г. Эти даты приводятся в связи с тем, что одновременно со строительством монастыря-университета Самье началось постепенное формирование первой монашеской общины на территории Тибета. В ходе празднества освящения монастыря Падмасамбхавы, Шантаракшита и прибывший в страну его ученик Камалашила дали посвящение в послушники семи тибетцам.

Итак, как уже говорилось выше, процесс укоренения буддизма в Тибете планировался Тисрондецаном и его единомышленниками в соответствии с разветвленной комплексной программой. Успешное выполнение первой ее части — приглашение миссионеров из стран, располагавших крупными центрами буддийской учености, строительство на территории Тибета храмов и монастырей — предполагало принятие дальнейших мер по скорейшему формированию в стране социальной базы буддизма. Реформы, предпринятые Тисрондецаном с целью создания предпосылок становления буддийской *сангхи* — сообщества монахов и мирян, имели в дальнейшем большое значение для развития собственно тибетской буддийской традиции.

Тисрондецан пригласил в Тибет индийских ученых-пандитов, которым предстояло, по его замыслу, в сотруди́честве с тибетскими новообращенными

адептами осуществить проект перевода Трипитаки — текстов буддийского канона — на тибетский язык. Одновременно с переводческой деятельностью шло обучение и подготовка новых адептов, создавались первые грамматики тибетского языка, словари. Необходимость непрерывного увеличения количества новообращенных буддистов, создания материальной базы для жизнедеятельности монашеской общины, социальной мотивации для ее пополнения — все это побудило Тисрондецана предпринять меры на законодательном уровне — издать ряд указов. Эти указы и требование их незамедлительного выполнения были направлены на формирование принципиально новой для Тибета VIII в. социорелигиозной структуры общества. В одном из первых указов говорилось, что царские потомки, не участвовавшие в принятии политических решений, и дети министров, ревностные к учению Будды Шакьямуни, должны были стать монахами и монахинями. Сведения об этом указе, судя по ссылкам историографов, были первично зафиксированы в хронике Башед, где также излагалась дискуссия, развернувшаяся вокруг него. Основная тема, обсуждавшаяся царем и министрами, — каким будет социально-экономический и политический статус принявших монашество. Проблема введения нового социорелигиозного статуса — «монах/монахиня» — заключалась в том, что монашество, по указу, следовало рекрутировать из царских подданных. Статус царского подданного распространялся на всех тех, кто постоянно проживал на территории Тибета и платил налог в царскую казну либо нес воинскую повинность. В свою очередь царь должен был гарантировать безопас-

ность и неприкосновенность всем налогоплательщикам и исполняющим воинскую повинность. Принятие монашеских обетов исключало для подданного возможность материально финансировать царскую казну, то есть отдавать часть урожая либо уплачивать налог серебром/золотом, а также освобождало его от несения воинской повинности. Таким образом, возникало противоречие в трактовке подданства: приняв монашество, царские потомки и дети министров утратили бы статус царских подданных и почести, соответствовавшие их высокому социальному положению. Это юридическое противоречие устранил новый указ Тисрондецана, который учел результаты дискуссии. Согласно указу, принявшие монашество освобождались от налогообложения, от несения воинской повинности, но не утрачивали при этом подданства. Не была забыта и проблема почестей. Тисрондецан возложил на себя как государя юридическое обязательство материально содержать монашество и оказывать ему высокие почести. Кроме того, стремясь преодолеть сопротивление реформам со стороны министров и родовой знати, он потребовал рекрутировать монашество прежде всего из семей с благородным происхождением и из числа детей самих министров.

Весьма значимо, что, по царскому указу, монахинями обязаны были стать женщины царственных родов. В положении указа это было объяснено необходимостью установить монашеское сообщество в Тибете во всей полноте, то есть в нем должны были быть представлены и монахи, и монахини. Однако это положение имело отнюдь не только религиозный смысл, но и политическую подоплеку, харак-

терную для Тибета. Тисрондецан стремился положить конец политическому влиянию императриц, лишить их права прямого участия в принятии решений относительно внешней и внутренней ситуации в стране.

Система матримониальных отношений¹, сложившаяся при тибетском царском дворе, предполагала особый статус жен царя.

В тибетском традиционном обществе бесписьменной культуры верховная позиция царя в иерархии социально-политических и экономических статусов маркировалась в том числе и наличием у него нескольких жен. Матримониальные союзы, заключаемые государями, имели династийный характер — царскими женами были, как правило, дочери верховных правителей вновь завоеванных территорий либо наследницы престола тех стран, с которыми Тибет вступал в дипломатические отношения (Китай, Непал, Бутан и др.), а также девицы, происходившие из древних знатных тибетских родов. Жены царя сохраняли определенную экономическую независимость, распоряжаясь тем имуществом, которое полагалось им по наследству. Овдовев, они принимали на себя всю полноту политической власти

¹ Тибетская традиционная система матримониальных отношений включает в себя Полигамию, полиандрию и моногамию. Полигамия, многоженство, обнаруживается только в высших слоях тибетского традиционного общества. Многоженство было доступно лишь выходцам из богатых семей, которые могли профинансировать несколько свадебных церемоний, включая пригласительные ритуалы, оплату «молока матери», дары семье невесты. Полиандрия, многомужество, была распространена среди низших слоев общества и предполагала, что невеста, будущая жена, получает в мужья не только своего избранника, но и всех его младших братьев.

вплоть до достижения их сыновьями совершеннолетия. Особый социально-экономический статус жен царя способствовал их участию в придворных интригах, и дело нередко доходило до их лидерства в дворцовых переворотах. Хроники периода царских династий VII—IX вв. изобилуют эпизодами активного участия жен царя в устранении от власти собственных сыновей — законных наследников престола, причем подобные политические интриганки иной раз выступали и в роли матерей-отравительниц.

Попытка Тисрондецана на законодательном уровне рекрутировать в монашество отпрысков знатных семейств, детей министров и потомков царственных родов натолкнулась на жесткую оппозицию со стороны двора. В этом противостоянии аристократические кланы, сохранившие приверженность религии бон, не играли какой-либо заметной роли. Реформам государя оппонировала группа министров, не согласная с тем, что принятие монашества не только исключало участие выходцев из знатных семей в экономической и политической деятельности, но и лишало их права наследования собственности, в том числе земельной, рангов и привилегий.

Реформы Тисрондецана изменили и статус индийских наставников — проживавшие на территории Тибета индийские монахи становились по его указу царскими подданными, а их деятельность и существование полностью финансировались за счет царской казны.

Вновь созданная монашеская сангха практически не росла. Она состояла из монахов-индийцев и семи новообращенных тибетцев. Упорство знати в нежелании принимать монашеские обеты, а также зафик-

сированное в хрониках общее недовольство тибетцев необходимостью материально содержать индийское монашество заставляли государя размышлять над совершенствованием законодательного оформления этого нового для Тибета социорелигиозного статуса. Тисрондецан издает еще один указ, согласно которому члены монашеской сангхи обретали особое царское покровительство. Они поступали на полное пожизненное содержание за счет царской казны и возводились в ранг придворных религиозных деятелей, им теперь причитались столь же высокие почести, как министрам или потомкам царственных фамилий.

Тисрондецан не ограничился только законодательными мерами, но занялся практической организацией монашеского сообщества. Государь назначил главой сангхи одного из своих министров, принявшего монашество и тесно сотрудничавшего с Шантаракшитой. Этим министром и явился Ба Салнан, вошедший в число семи тибетцев, первыми принявших монашество. Под своим религиозным именем Ешей Вангпо он после смерти Шантаракшиты становится вторым настоятелем монастыря Самье.

От каждой из крупных административно-территориальных единиц Тибета, в соответствии с царским указом, были выбраны семьи, которые освобождались от налогообложения и несения воинской повинности с тем, чтобы они возложили на себя обязанность материального содержания сангхи. Ешей Вангпо, стремившийся укрепить социально-экономическое и правовое положение нового сообщества, опираясь на царское покровительство, добился, чтобы семьи, материально обеспечивавшие сангху, находились в подчинении только у религиозной власти.

Высшее монашество, получившее ранг придворных религиозных деятелей, содержалось полностью за счет казны. В эту новую элиту вошли лишь те, кто имел царское происхождение либо принадлежал к знатному роду или семьям министров. Все прочие — послушники, монахи, насельники монастырей и проходящие религиозное обучение — содержались за счет семейств, выбранных с этой целью Тисрондецаном. Сам Ешей Ванпо был главой религиозного сообщества и одновременно советником царя по делам сангхи. По его распоряжению материальное содержание одного монаха должны были обеспечивать три семьи мирских последователей буддизма.

Расширение материальной базы религиозного сообщества, то есть перевод содержания монашества не только на счет казны, но и на счет выбранных ста семей, было важнейшей мерой, выведившей проблему укоренения буддизма в Тибете на принципиально новый социальный уровень. В народной среде буддизм воспринимался по-прежнему как малоизвестная, чужеродная религия, в силу чего государю необходимо было стимулировать процесс обращения в новое религиозное учение, используя социально-экономические рычаги.

Анализ тибетских исторических документов показывает, что реформы Тисрондецана, направленные на создание в тибетском обществе собственной буддийской сангхи, не могли иметь успеха вне решения еще одной проблемы. С середины VIII в. в Тибете начала постепенно распространяться традиция китайской буддийской школы чань. Китайские миссионеры обрели некоторое количество последовате-

лей и в среде царских чиновников, и в простонародье. Опасность для успеха реформ государя, возникшая в связи с нараставшей популярностью чань-буддизма, происходила из социорелигиозной специфики учения этой школы. Достижение конечной религиозной цели — Просветления, состояния Будды, по чаньской трактовке, не требовало от адептов обязательного принятия монашества и могло быть обретено в течение одной человеческой жизни. Более того, создание монашеской сангхи не считалось китайскими учителями обязательным условием для распространения буддизма. Согласно проповеди китайских миссионеров, стремившихся лишь к расширению влияния своей школы в Тибете, конечная религиозная цель могла быть достигнута любым адептом, практикующим чаньские методы вне монастыря и помимо принятия монашества.

Чаньская проповедь китайских учителей ставила под вопрос правомерность и необходимость религиозной деятельности индийских миссионеров, настаивавших на формировании и подготовке образованного монашества в Тибете. Миссионеры, прибывшие к царскому двору из Индии, Непала, Кашмира, в большинстве своем были приверженцами строгого монашества как важнейшего условия достижения Просветления. Они стремились познакомить тибетцев с полным циклом классического монашеского образования, внедрить идею обретения и накопления религиозных заслуг в течение многих рождений. В своей проповеди индийские наставники делали упор на необходимости достижения состояния бодхисаттвы — просветленного существа, проникнутого Великим состраданием, — и подчер-

кивали, что состояние это невозможно обрести в пределах одной человеческой жизни; это постепенный путь постадийного освоения методов освобождения, осуществления множества благих дел и накопления религиозных заслуг.

Согласно тибетским источникам — «Летописи царских родословных», «Голубым Анналам», «Хронике Башед», впервые на проблему, порожденную деятельностью чаньских учителей в Тибете, Тисрондецану указал проникательный миссионер Шантаракшита. По окончании строительства монастыря Самье, после того, как были проведены празднества освящения его храмов и даны посвящения в монахи первым семи тибетцам, Шантаракшита собирался покинуть Тибет. Перед отъездом он встретился с царем и министрами ради последних наставлений и, сделав предсказание о судьбах буддизма в Тибете, сумел привлечь внимание аудитории к проблеме распространения в стране двух буддийских традиций, имеющих противоположную социальную направленность. Предсказание Шантаракшиты сводилось к тому, что в скором времени приверженцы индийских и китайских учителей разделятся на два противоборствующих лагеря, теоретические разногласия которых будут разрешены в диспуте. Под диспутом подразумевалась официальная встреча на территории царского дворца представителей двух традиций (по одному от каждого лагеря) с целью разрешения конфликта в рамках строго формализованной теоретической дискуссии по центральным вопросам, определяющим школьные позиции. В текстах хроник сохранились упоминания, что после аудиенции при дворе Шантаракшита погибает при трагических об-

стоятельствах, а место настоятеля монастыря Самье занимает Ешей Вангпо. Диспут, предсказанный Ачарьей Бодхисаттвой, в скором времени состоялся. В документах, освещающих это событие, указывается, что Шантаракшита завещал Ешей Вангпо пригласить из Индии для участия в нем прославленного буддийского ученого-логика Камалашилу.

В «Истории буддизма» Будон Ринчендуб подробно излагает события, последовавшие после смерти Шантаракшиты. Поначалу Тисрондецан ограничился изданием указа, по которому надлежало следовать теории и практике буддизма в том виде, как это проповедовал Ачарья Бодхисаттва. Но издание указа не возымело действия. Более того, находившийся в Тибете китайский проповедник чань-буддизма Хэшан Махаян и его тибетские последователи начали угрожать своим оппонентам физической расправой. Возникшее противостояние тех, кто считал себя учениками Ачарьи Бодхисаттвы, выступая за необходимость введения монашества, и сторонников Хэшана Махаяна не могло уже быть разрешено апелляцией к царскому указу.

Тисрондецан обращается за помощью к пребывавшему на тот момент в уединении Ешей Вангпо, который, однако, не тотчас откликнулся на призыв государя выйти из состояния глубокого созерцания ради урегулирования назревавшего религиозного конфликта. Молчание и явное нежелание явиться ко двору было объяснено затем самим Ешей Вангпо как неприятие неотчетливой придворной политики относительно китайских учителей. Ешей Вангпо напомнил Тисрондецану о завещании Шантаракшиты, в котором говорилось о необходимости сделать окон-

чательный выбор в пользу направления, исповедуемого индийскими наставниками-монахами, после чего царь сразу же отправил нескольких гонцов пригласить пандита Камалашилу в Тибет.

Время проведения диспута между Хэшаном Махаяном и Камалашилой датируется в большинстве источников приблизительно 792 годом. Подробное описание процедуры проведения диспута содержится в историческом произведении Будон Ринчендуба. Согласно его трактовке, как, впрочем, и толкованиям этого события другими источниками, основной вопрос, на решение которого была нацелена встреча противоборствующих сторон, — какой формы буддизма (китайской или индийской) следует придерживаться тибетским последователям Шакьямуни. Потерпевший поражение в диспуте должен был, следуя предварительному условию, покинуть страну в сопровождении своих сторонников. Встреча Камалашилы и Хэшана Махаяна состоялась в главном зале царского дворца в присутствии императора и всего двора. Для проведения диспута были приглашены пребывавшие в Тибете приверженцы учителя Махаяна. Камалашилу сопровождали индийские и непальские учителя, переводчики, тибетские новообращенные адепты.

Теоретической темой полемики выступали методы достижения Просветления. Камалашила отстаивал традиционную для буддийских школ Индии позицию: достижение Просветления требует усилий в течение нескольких жизней, воздержания от безнравственных действий посредством соблюдения обетов, накопления религиозных заслуг и религиозного обучения, ибо без овладения всей полнотой учения

Шакьямуни невозможно практическое постижение его истинного смысла.

Хэшан Махаян должен был доказать, что перечисленные методы не являются обязательными и даже сбивают адепта с пути освобождения. Соблюдение нравственных предписаний (кодекса Винаи), принятие монашества и религиозное обучение, включавшее как обязательный этап познание философии и логики, трактовались им как ошибочные и даже вредные методы.

Диспут был начат Хэшаном Махаяном, после чего Камалашила последовательно опроверг центральные положения, выдвинутые китайским учителем. Примечательно, что дискуссией руководил сам Тисрондецан, который после речи Камалашиллы предложил слово двум тибетским учителям — Ешей Вангпо (Джнянендре) и Шригхоше. После выступления этих двоих последователи Хэшана Махаяна должны были оспорить аргументы, представленные сторонниками Камалашиллы в пользу необходимости принятия монашества, соблюдения кодекса Винаи и интеллектуального постижения истинного смысла учения Будды. В ответ на предложение продолжить полемику последователи Хэшана Махаяна были вынуждены признать свое поражение и преподнесли, как того требовала установленная процедура диспута, гирлянду цветов учителю, победившему в споре, — Камалашале.

В некоторых тибетских источниках утверждается, что последователи поверженного Махаяна, участвовавшие в диспуте, сразу же по его завершении покончили жизнь самоубийством. Их учитель Хэшан Махаян был выслан в Китай, а на распростра-

нение его воззрений в Тибете был наложен строгий запрет. Тисрондецан издал специальный указ, предписывавший тибетским адептам следовать теории школы Мадхьямика, к которой принадлежали Шантаракшита и Камалашила, практике десяти высших добродетелей (*парамит*) и категорически воспрещавший проповедь чаньских идей о внезапности Просветления и необязательности религиозного обучения.

Указ Тисрондецана был направлен прежде всего на пресечение распространения китайской версии буддизма. Методы, изложенные Хэшаном Махаяном в контексте диспута, не были еретическими, доктринально чужеродными буддизму. Чаньские воззрения сложились в процессе дальневосточной интерпретации индобуддийской тантры, в рамках которой монашество считалось необязательным, а достижение Просветления рассматривалось как возможное в пределах одной человеческой жизни. Буддийская тантра и предлагаемые ею методы получили широчайшее распространение в Тибете позднее, начиная с XI в., но познакомились с нею тибетцы уже в конце VIII в. благодаря миссионерской деятельности буддиста-тантрика Падмасамбхавы. В различных областях Тибета побывали и многие прославленные ученики Падмасамбхавы, его тибетские последователи занимались практикой буддийской йоги, осваивали тантрические ритуалы вне монашества и монашеских центров.

Специфика тибетского буддизма, формирование присущих ему религиозно-доктринальных характеристик и социального оформления обусловлены тем, что в VIII в. была взята ориентация на институцио-

нализацию буддийской идеологии. Это предполагало установление в стране специфичных для буддизма социорелигиозных институтов, способных внедрить и закрепить новые нормы и ценности в тибетском бесписьменном обществе VIII в., придать им культурный смысл и высокую общественную значимость. В этой связи следует различать несколько взаимосвязанных компонентов институционализации мировой религии в бесписьменном обществе — распространение, рецепцию, интеграцию. Распространение означает обретение широкого круга религиозных последователей, готовых принять новое религиозное мировоззрение, способы объяснения мира, новые религиозные практики и ритуалы. Внедрение нового религиозного знания в текстуру социальной, экономической, политической и религиозной жизни бесписьменного общества возможно только при условии использования уже имеющихся техник объяснения, при учетывании традиций, сложившихся в течение жизни многих поколений. Распространение новых религиозных воззрений — это процесс формирования доверия к новому знанию у носителей бесписьменной культуры. Такого рода доверие может быть достигнуто лишь путем привлечения уже имеющихся культурно значимых символов и содержаний для адаптации новых религиозных воззрений и практик.

Рецепция мировой религии, в данном случае буддизма, предполагает следующий этап, когда враждебность новому религиозному знанию преодолена доверием к новой картине мира и силе новых ритуалов. Рецепция — это прежде всего освоение доктринальных основ новой религии через изучение

письменно закреплённой религиозной традиции. Первый этап рецепции, как показывает история всех без исключения мировых религий, всегда предполагает перевод текстов, трактуемых в качестве источника истинного религиозного знания, с языка оригинала на язык той страны, где происходит распространение религии.

В процессе распространения мировой религии формируется так называемый популярный уровень ее установления, закрепления и функционирования в обществе. Рецепция доктринальных основ, ценностно-нормативной системы предполагает создание особого сообщества, для членов которого религиозная деятельность является образом жизни, «служением». Монашество и выполняло в буддизме функцию такого сообщества.

Наряду с распространением и рецепцией следует иметь в виду и процесс интеграции нового религиозного знания, социорелигиозных статусов, норм и ценностей в единое целое для общества, принимающего новую религию. Интеграция подразумевает достижение культурой традиционного общества состояния связанности двух уровней функционирования религиозной идеологии. Состояние связанности в единое социальное и культурное целое означает бесконфликтное и вместе с тем взаимодополняющее сосуществование народной религиозной традиции и монашеской элитарной.

Применительно к Тибету конца VIII в. следует говорить только о начальном периоде институционализации буддийской идеологии в обществе. И процесс распространения буддизма, и процесс его рецепции находились лишь в зачаточном состоянии.

Однако то, каким образом протекали эти два процесса, и предопределило специфику тибетской буддийской культуры.

Диспут китайского учителя Хэшана Махаяна и индийского логика Камалашилы, проведенный под руководством тибетского государя, свидетельствовал, что была взята ориентация на институционализацию буддизма в качестве государственной религиозной идеологии. Благодаря деятельности в стране буддистов-тантриков, прежде всего учителя Падмасамбхавы, барьер недоверия и неприятия чужеродной религии был взломан. Первый — неудачный — опыт проповеди Шантаракшиты показал, что для начального распространения буддизма в Тибете подходили только способы и методы, разработанные буддийской тантрой, причем в ее популярной форме. Однако в целях укоренения буддизма, его активной рецепции были необходимы мероприятия иного рода — конструирование нового письменного языка для перевода канонических текстов, введение нового для культуры бесписьменного общества социорелигиозного статуса монаха и последующее рекрутирование будущего образованного монашества из автохтонного населения. Пропаганда китайскими миссионерами методов достижения Просветления вне соблюдения кодекса Винаи, без обязательного принятия монашества и постижения текстов канона ставила под угрозу возможность именно рецепции буддизма в Тибете, ибо без формирования корпуса образованного монашества невозможно было осуществить вышеуказанные мероприятия. В качестве религиозной идеологии, способной интегрировать тибетское общество в единое социальное целое, буд-

дизм мог функционировать только при условии создания монашеского сообщества и монастырей как образовательных и религиозных центров. В функции монашеского сообщества входили воспроизводство буддийской письменной культуры в ее целостности, установление соответствия и взаимной обусловленности доктринальных теоретических основ учения и его ритуальной практической стороны.

Необходимо учитывать и два других фактора, послуживших причинами полной переориентации на индийский буддизм после знаменательного диспута в Самье. С середины VIII в. и вплоть до начала IX в. тибетское государство находилось в состоянии непрерывающейся войны с Китаем, причем укрепление и рост внешнеполитического авторитета Тибета в Центральной Азии, обретение союзников и новых торговых партнеров были напрямую связаны с его победами в этом конфликте.

Как уже говорилось выше, религиозно-доктринальная позиция, представленная в рамках диспута Хэшаном Махаяном, не входила в противоречие с постулатами индийской буддийской тантрической традиции. Более того, на момент проведения диспута в Тибете пребывали индийские учителя и переводчики, которые считали себя последователями буддийской тантры. Так, в хрониках обнаруживаются упоминания о разногласиях по поводу введения монашества, содержания монашества за счет царской казны, возникших между официальным главой религиозного сообщества Ешей Вангпо и другим тибетским буддийским учителем — Мян Тиннедзинцанпо. Тиннедзинцанпо происходил из знатного аристократического рода Мян, его наставником в учении

был индийский учитель-тантрик Вималамитра, от которого он получил посвящение и свое религиозное имя — Тиннедзинцанпо¹. Индийский буддийский учитель Вималамитра, посетивший Тибет в конце VIII в., являлся непосредственным учеником прославленного индийского ученого и йогина Буддагухьи. В тибетских исторических документах упоминается, что Тисрондецан приглашал учителя Буддагухью посетить Тибет и дать наставления в начальной йоге (йогааватаре). Сохранился в переводе на тибетский язык текст письма-наставления, которое передал через своих учеников Буддагухья тибетскому царю. Сам он ввиду старости и слабого здоровья отказался прибыть в страну, но постоянно направлял в Тибет своих учеников. Таким образом, йога-тантра была известна в Тибете уже в конце VIII в., причем были переведены соответствующие тексты по йога-тантре, а ученики Буддагухьи руководили практиками и отправлением ритуалов. В число первых семи посвященных тибетцев вошел и Ма Ринченчог, прославившийся своими переводами канонических текстов и большой ученостью. Его духовным наставником был известный индийский тантрик Виласаваджра.

Таким образом, буддийская тантра — исторический прототип чаньского учения, не отвергалась в Тибете. Одной из причин изгнания китайских проповедников был скорее военный конфликт с Китаем,

¹ Тиннедзинцанпо из рода Мян упоминается в тибетских источниках, как правило, в связи с тем, что именно он стал личным наставником в буддийском учении следующего тибетского царя, сына Тисрондецана — Тидесронцана. Тиннедзинцанпо был последователем буддийской тантрической традиции, именуемой *дзогчен*.

нежели подлинные религиозные разногласия между сторонниками Хэшана Махаяна и его индийскими оппонентами.

Второй фактор — необходимость создания религиозного сообщества, монашеской сангхи, идеологически лояльной царскому двору. Тисрондецан и его политические сторонники, советники и министры, стремились к усилению централизации политической власти в государстве, что предполагало ограничение политических прав знатных аристократических родов и комплексное идеологическое переосмысление концепции царской власти. В рамках автохтонной социорелигиозной идеологии верховный правитель сочетал в себе как высшую политическую, так и высшую религиозную власть. Выше подробно анализировался религиозный аспект этой идеологической концепции, в соответствии с которой политическая власть верховного правителя ограничивалась ритуальной и магической компетенцией служителей автохтонных культов. Реформы Тисрондецана, важной составляющей которых выступало создание монашеского сообщества, как раз и были направлены на четкое разделение власти политической и религиозной.

Содержание указов Тисрондецана и дискуссий, развернувшихся вокруг них, демонстрирует четкую установку на создание новой религиозной элиты в Тибете, в функции которой входила бы рецепция буддизма и его популяризация. Введение нового социорелигиозного статуса монаха разрушало самые основы автохтонной идеологии бывшего военного альянса племен. Монашество следовало рекрутировать из числа царских потомков, детей министров и

аристократических семей, что обеспечивало высокий социальный статус нового религиозного сообщества. Выполняемая по царскому указанию процедура создания религиозной элиты приводила к десакрализации авторитета слугителей автохтонных культов. Для обретения нового социорелигиозного статуса не требовались ни обладание паранормальными способностями, ни потомственная принадлежность к слугителям культов. В контексте новой религиозной идеологии, буддизма, религиозное знание становилось достоянием широкого круга последователей, а вступление на путь монашества открывало возможность повысить свой социальный статус. И в этом смысле становится понятным, почему Тисрондецан и тибетские ученики Шантаракшиты во главе с Ешей Вангпо столь настойчиво проводили идею обязательности создания монашеского сообщества в Тибете.

Весьма важными для процесса будущей интеграции двух уровней функционирования буддизма в Тибете — народного и монашеского — следует считать поправки к царским указам, внесенные Ешей Вангпо как религиозным главой страны. После диспута Тисрондецаном был издан очередной указ, в соответствии с которым монашеское сообщество должно было полностью содержаться за счет царской казны. Ешей Вангпо предложил привлечь население к поддержке вновь созданной сангхи. В итоге содержание монашества, рекрутированного из числа царских потомков, министров и аристократии, обеспечивалось царской казной, остальную часть сангхи должны были содержать сто семей, выбранных для этой цели государем.

Реформы Тисрондецана явились, по сути дела, первой попыткой институционализировать буддизм в Тибете. Таким образом, о широком распространении буддизма и о начале процесса его рецепции в Тибете можно говорить лишь применительно к концу VIII в. Первое буддийское религиозное сообщество в этой стране было создано только в период правления Тисрондецана, причем большую часть его, как отмечалось выше, составляли индийские монахи, учителя-тантрики, ученые переводчики. Это сообщество, насколько можно судить по данным, приведенным в хрониках, было невелико — 250 человек. В их число входили 150 придворных монахов, содержащихся за счет казны, 25 йогов, проживавших на территории царской резиденции Пхьинпху, 13 учителей монашеских образовательных центров, некоторое количество адептов, «пребывающих в уединении», 25 послушников, посвятивших себя религиозному обучению; 213 буддийских адептов обоих полов жили за счет казны, и только 33 новообращенных были на содержании ста семей.

Система налогообложения в пользу буддийского религиозного сообщества и финансирования монастырей складывается именно в период правления Тисрондецана. Основной упор в этой системе экономического содержания сангхи делался на мирских последователей буддизма — семьи, или домохозяйства, территориально и экономически принадлежавшие религиозной общине. Однако в первое время сангха на две трети состояла из индийских учителей, процент тибетцев в ней был небольшим. В исторических хрониках отчетливо прослеживается тот факт, что буддийская сангха монахов и по-

слушников была искусственно созданным социальным институтом, воспроизводство которого вплоть до конца IX в. всецело зависело от государственной политики в отношении новой религиозной идеологии. Вне продуманного администрирования и жесткого контроля со стороны царского двора выживание нового для Тибета религиозного сообщества не представлялось возможным. В пользу этого свидетельствует некоторая стагнация развития вновь созданной тибетской сангхи в периоды правления сыновей Тисрондецана — Мунецанпо и Тидесронцана.

● БОРЬБА ЗА КОНЦЕПТУАЛЬНУЮ ВЛАСТЬ

Следующим после смерти Тисрондецана правителем Тибета становится Мунецанпо, царствовавший весьма непродолжительное время — год и девять месяцев (797—799). Историографы отмечают, что в своих первых указах он подтвердил правомерность всех привилегий, дарованных его отцом так называемому придворному монашеству, и потребовал регулярного проведения буддийских служб в имперских храмах Дагмар и Самье. Сделано это было, по утверждению источников, ради обретения религиозной заслуги и во избежание несчастий, которые могут обрушиться на царя и его министров. Мунецанпо финансировал строительство новых ступ, храмов и празднества в честь их открытия.

Политика Мунецанпо в отношении укрепления буддийской религиозной идеологии в Тибете не была основана на четко разработанной программе. Дей-

ствия, предпринятые этим царем, отчетливо показывают, что социально-политическая сущность реформ Тисрондецана, их направленность не вполне осознавались его ближайшими преемниками. Посредством введения новой религиозной идеологии, создания нового религиозного сообщества Тисрондецан стремился ограничить участие служителей автохтонных культов, старой религиозной элиты в принятии политических решений, добиться социально-политической консолидации различных округов Тибета.

Мунецанпо изображается в хрониках как подлинный последователь буддизма и, что особенно интересно, как автор утопического по своему содержанию и направленности проекта переустройства общества. Так, утверждается, что сам он неукоснительно следовал буддийским добродетелям и требовал от своих подданных делать регулярные подношения сангхе и храмам одеждой, драгоценными украшениями, пищей, что соответствовало буддийским представлениям о «достойном действии», порождающем религиозную заслугу. Проект переустройства тибетского общества Мунецанпо заключался в принципиальном отказе от ведения любых военных действий и стремлении устранить имущественное неравенство. Он, как сообщают историографы, трижды предпринимал попытку перераспределения имущества и земли между «богатыми» и «бедными». Деятельность этого государя, его утопические идеи вызвали глухое недовольство при дворе, в результате чего Мунецанпо был отравлен собственной матерью, принимавшей активное участие в политических интригах.

Следующим занял престол средний сын Тисрондецана — Мутигцанпо. Время его правления (799—804) также оказалось недолгим — он был убит одним из своих министров. Примечательно, что имя этого царя упоминается только в «Летописи царских родословных». Авторы большинства хроник указывают в качестве преемника царской власти после насильственной смерти Мунецанпо иную историческую фигуру — младшего сына Тисрондецана — Тидесронцана (799—815 либо 804—817). Гибель двух сыновей Тисрондецана, непродолжительные сроки правления свидетельствуют в пользу того, что в Тибете возобновилась борьба за царский престол. Она начинает постепенно приобретать религиозную окраску — в большинстве источников говорится о жесткой политической конфронтации между последователями религии бон, местной аристократической знатью и теми придворными министрами и чиновниками, которые выступали за укрепление буддизма в стране.

В позднесредневековой тибетской историографии трактовки истории буддизма в Тибете имели в определенном отношении тенденциозный характер. Так, Будон Ринчендуб вообще не упоминает отдельно ни Мунецанпо, ни Тидесронцана, оставляя без внимания их деятельность по укреплению буддизма. В других источниках можно встретить упоминание имени Тидесронцана, но лишь в связи с тем, что он инициировал строительство храма Карчунгпаххан и оказывал поддержку монашеству.

В аспекте полноты исторической фактуры наиболее представительны ранние хроники, сохранившиеся в Дуньхуане, ссылки на хронику Башед, эпи-

графика — надписи на стенах царских гробниц, каменных стелах, сооружение которых было связано с изданием царских указов, тексты на стенах монастырей, наскальные надписи, сохранившиеся в различных районах Тибета. Мемориальные стелы, содержание надписей на которых непосредственно относится к введению буддийской идеологии в Тибете, впервые появляются в период правления Тисрондецана. Широко известен текст надписи, сделанной на стеле, находящейся и по сей день в монастыре Самье. Сооружение каменной стелы было приурочено к открытию монастыря, а текст передавал содержание указа Тисрондецана о введении буддизма в качестве государственной религии и клятву верности, принесенную им новому религиозному сообществу. Тринадцать копий этого текста были разосланы по районам Тибета и в пограничные буддийские государства. Кроме того, сразу же была создана рукописная версия этого текста, хранившаяся в золотом ларце в одном из храмов Самье. В рукописной версии обнаруживается клятва Тисрондецана укреплять буддийскую веру в стране, поддерживать монашество, сохранять храмы и почитать иконографические изображения Будды. Кроме того, в цитируемом тексте его указа говорится о том, что все последующие поколения царских потомков, прямые наследники престола, министры также должны принимать клятву верности буддизму и поддерживать сангху материально.

В период правления Тидесронцана, более известного под своим буддийским именем — Садналег, также было сооружено несколько каменных стел. Наибольший интерес представляет надпись на сте-

ле, установленной недалеко от Лхасы в честь основания храма Карчунглхакхан. В ней от имени царя Садналега излагается программа дальнейшего развития и упрочения социальных позиций сангхи в Тибете, причем государь цитирует текст надписи, сделанной на стеле в Самье, — клятву, данную его отцом, поддерживать буддийскую веру в поколениях, и делает ряд своих собственных дополнений. Садналег поставил обязательным условием введение основ религиозного образования в среде царских потомков, министров и чиновников. По его указу, который воспроизводится в тексте надписи, сыновья и внуки Тисрондецана всех возрастов, а также все государственные чиновники, начиная от высших, должны были выбрать себе *кальянамитру* — личного духовного наставника (*кальянамитра* — «благой друг») из числа монахов и образованных религиозных деятелей. Особенно важно указание Садналега на необходимость получения религиозного образования мирянами — он прямо говорит, что верующим мирянам, желающим изучать Слово Будды, следует в обязательном порядке предоставить такую возможность. Относительно тех, кто уже вступил на путь монашества, говорится, что их должно рассматривать как опору буддийской веры, оказывать им всемерную поддержку.

Основное отличие стратегии Садналега от программы Тисрондецана по укреплению буддизма в Тибете состоит в ее принципиальной социорелигиозной направленности. Тисрондецан руководствовался прежде всего прагматическими интересами имперской политики — он стремился реформировать социальную структуру тибетского общества конца VIII в.

Стратегический план Садналега был нацелен на то, чтобы закрепить в буддийской вере властвующую элиту государства. Садналег, стремясь подать пример должного отношения к буддизму, сам получил религиозное образование, причем его личным духовным наставником был тибетский буддийский ученый-тантрик — Тиннедзинцанпо. Основание храма Карчунглхакхан Садналег трактовал как подтверждение своей любви и преданности учителю. В стенах храма установили каменную плиту, на которой по приказу государя была высечена надпись, восхваляющая учителя Тиннедзинцанпо. Ее содержание показывает глубокие познания царя в буддийской доктрине и его осознанную преданность личному духовному наставнику. Так, Садналег трактует подношения, делаемые учителю, дарение земли и строительство храма как форму обретения религиозной заслуги. В обмен на материальные подношения — и это подчеркивается в надписи — обычный адепт обретает дар наставления, проповеди.

Основная направленность деятельности Садналега определялась его глубокой убежденностью в необходимости религиозного просвещения властей предрежащих. У него не было собственной четкой программы дальнейшей институционализации сангхи в Тибете, но несмотря на это религиозная образованность и знание доктринальных основ буддизма позволили Садналегу сделать необходимый упор на углублении процесса рецепции новой религии. Анализ содержания его указов дает основание полагать, что в качестве фундаментальной ему представлялась задача одновременного просвещения и высшего чиновничества, и простого населения. В

отличие от своего отца Тисрондецана, Садналег считал, что в религиозное сообщество следует привлекать мирян, открывая для них тем самым путь вертикальной социальной мобильности — путь в более высокие слои тибетского общества.

В начале IX в. наряду с распространением и рецепцией буддизма стремительными темпами идет и процесс оформления религиозной оппозиции к установлению в стране новой государственной идеологии. Активными противниками буддизма выступили жрецы религии бон, которые к IX в. обрели активных сторонников из числа знати и чиновничества, не разделявших царскую концепцию переустройства тибетского общества. Провозглашение буддизма Тисрондецаном в качестве государственной религии, последующее строительство монастырей и храмов, прибытие из Индии буддийских миссионеров — все это отнюдь не отменяло функционирования автохтонных верований на тибетских территориях. Бонские жрецы по-прежнему отправляли свои ритуалы, сопровождавшие и освящавшие все значимые политические события. Так, например, процедура заключения мирных отношений с Китаем (822/823) предварялась проведением соответствующего бонского ритуала, а текст договора был скреплен в том числе печатью придворного оракула. Вместе с тем социальное оформление религии бон начинается именно с противостояния процессу институционализации буддизма в Тибете. Конфронтация провоцировалась отнюдь не ходом распространения буддизма, поскольку популяризировалась буддийская тантра и учителя-тантрики «вступали в диалог» с местными божествами. Поначалу казалось, что буддийская тан-

тра в своей популярной форме, то есть ритуалах, магических техниках, заговорах и т. п., не представляет серьезной угрозы религиозному господству и социальному положению служителей автохтонных культов. Однако когда они поняли, что дело не ограничится распространением буддийской тантры, их настроения изменились. Вне процесса рецепции — перевода текстов буддийского канона на тибетский язык, создания религиозного сообщества из числа тибетского населения, причем сообщества просвещенного, ядром которого должно было сделаться монашество, — буддизм не имел возможности укрепиться в Тибете в качестве государственной идеологии. Именно процесс рецепции — создание новой религиозной элиты и попытки мобилизовать население для обучения новой религиозной доктрине и новым ритуальным практикам — вызвал резко негативную реакцию служителей автохтонных культов.

Начавшийся одновременно с распространением новых религиозных ритуалов процесс рецепции предполагал изменение идейных основ царской власти, способов ее легитимации в соответствии с новыми идеологическими представлениями. Прямые наследники Тисрондецана — его сыновья Мунецанпо, Садналег и внук Ралпачан четко позиционируют себя как буддийских правителей. Их право на престол осмысливается как право прямого кровного наследования и наследования веры. Несмотря на то, что в инаугурационных клятвах по-прежнему присутствуют формулы призывания в свидетели местных божеств, основной содержательный акцент делается на преемственность религиозной идеологии, введенной Тисрондецаном, — на укрепление буддийской

веры в Тибете, материальную поддержку нового религиозного сообщества и пополнение его монашеской части, на обязательство сохранять буддийские святыни. Так, сын Тисрондецана — царь Тидесронцан, принимая буддизм, обретает религиозное имя Садналег, личного духовного наставника — буддийского ученого и требует от своего ближайшего окружения неукоснительно поддерживать буддийскую ценностно-нормативную систему.

Указы Тидесронцана о необходимости выбора личного духовного наставника (что само по себе уже подразумевало принятие религии Шакьямуни и обетов буддиста-мирянина) и изучения письменного наследия буддизма, получения религиозного образования, были направлены на тотальное включение верхушки тибетского общества в дело укоренения буддизма в государстве. Садналег подчеркивал, что он — буддийский правитель, то есть царь, всецело принимающий буддийские ценности, соблюдающий обеты мирянина, изучающий Слово Будды под руководством наставника и поддерживающий сангху ради накопления религиозной заслуги. Требование принять буддизм, предъявленное им представителям родовой знати, занимавшим посты министров, и чиновничеству, было, по сути дела, требованием признать правомерность новой концепции верховной власти. Обращение в буддизм, изучение его доктринальных основ под руководством индийских и тибетских учителей, пожертвования в пользу сангхи — все это оценивалось как форма проявления лояльности государю и его политике. Таким образом, принадлежность к буддийской вере и религиозная образованность в период конца VIII—начала

IX в., личное ученичество у буддийских наставников, материальная поддержка монашества стали рассматриваться как выражение идеологической и политической лояльности государству.

Однако именно этот способ доказательства лояльности был использован и для выражения противоположной социально-политической установки. К IX в. произошло усиление центробежных тенденций, выражавшихся ранее в активном неприятии автохтонной родовой знатью территориально-административной политики царских династий, направленной на разрушение родоплеменной территориальной и социальной системы управления. Министры и советники царя, получавшие свои посты в силу принадлежности к земельной аристократии, не поддерживали реформ, нацеленных на постепенное устранение социально-политических и экономических основ бывшего военного альянса. Царские реформы относительно материального содержания сангхи косвенным образом затрагивали и территориально-налоговый аспект. Крестьянские домохозяйства, назначенные в услужение сангхе, переходили в юрисдикцию религиозного сообщества. Это означало отсечение земель, на которых проживали избранные для экономического поддержания монашества крестьянские семьи, отток рабочей силы и поземельного налогообложения в пользу монастырей. Иными словами, реформы закрепляли и делали законным произвольное или по усмотрению царя урезание территориального ресурса и потенциальной рабочей силы, принадлежавших ранее родовой знати по праву наследования. Кроме того, благодаря введению буддийской идеологии, в рамках которой высокое социальное по-

ложение могло быть достигнуто при условии признания буддийских ценностей и принятия нормативной системы, доступ к вертикальной социальной мобильности был открыт для представителей различных слоев тибетского общества IX в.

Весьма интересным представляется то, что оппоненты государственной политики, проводимой царем, избрали аналогичный способ доказательства лояльности своих сторонников. Ближайшие министры царя и местные руководители административных округов выражали свою оппозицию к политике централизации власти и усиления автократии через демонстрацию своей приверженности к религии бон и материальную поддержку ее носителей — служителей автохтонных культов. Описываемое в буддийских историографических сочинениях средневекового противодействие бонских религиозных деятелей процессу рецепции буддизма обретает свое социально-политическое оформление не в VII в., а гораздо позднее — в начале IX в. Открытая борьба родовой знати с царской государственной политикой получает религиозную окраску именно в силу введения буддизма в качестве государственной идеологии, а не одного из религиозных направлений. Прямой саботаж царских социально-политических реформ, а затем и политический переворот, обусловленные неприятием новой религиозной доктрины, имели место только в период правления внука Тисрондецана — Ралпачана.

Согласно «Летописи царских родословных», наследниками престола были три сына Тидесронцана — Цанма, Ралпачан и Ландарма. Старший из них — Цанма еще во времена правления отца при-

нял монашество, а младший — Ландарма открыто выступал как противник буддизма. В других хрониках, например в «Пагсам Джонсане» («История и хронология Тибета») амдоского ученого Сумбакханпо Ешей Балджора, упоминается о пяти сыновьях Садналега и говорится, что на престол вступил Ралпачан. В «Истории буддизма» Будон Ринчендуба также есть краткое упоминание о пяти сыновьях Садналега и перечислены их имена. В некоторых источниках говорится, что Ралпачан был избран на правление самим Садналегом, встречается и другая версия: Ралпачан получает царскую власть после смерти отца и вступает в права политического главы государства в возрасте восемнадцати лет. Анализируя события периодов правления царских династий, начиная с Тисрондецана, можно прийти к выводу, что автохтонная концепция достижения наследником престола «сакрального возраста» — тринадцати лет, сопровождавшегося переходом магической силы власти от отца-правителя к сыну и последующим ритуальным умерщвлением царя-отца, не имела более никакой идеологической силы.

Ралпачан в годы своего правления (815—836) продолжил реформирование тибетского общества по примеру Тисрондецана, предпринимая меры к дальнейшему закреплению социально-политических позиций монашества и сангхи в целом.

Многочисленные указы Ралпачана были направлены на законодательное усиление социально-экономических позиций монашества в тибетском обществе. Историографы отмечают, что концепция его государственной политики провозглашала три основных направления — дальнейшее развитие и укрепление

буддийской идеологии в стране, попечение о благе подданных и поддержание военной мощи государства. Развитие первого направления должно было выражаться в строительстве новых монастырей и храмов, создании переводческих центров и введении религиозных деятелей в органы управления страной. Во всех источниках говорится о том, что Ралпачан пригласил известнейших мастеров, скульпторов, художников из Индии, Китая, Непала, Кашмира, Хотана и округов Тибета для выполнения задуманного им плана строительства буддийских храмов и монастырей. Специальным указом он ввел новую систему налогообложения с целью изыскания дополнительных средств на религиозные постройки и содержание монашества.

В период правления Тисрондецана в соответствии с царским постановлением начался процесс передачи земель в полное пользование монастырям. Территория, на которой находился буддийский храм или монастырь, передавалась в вечное пользование этих религиозных учреждений, также и бывшие на ней домохозяйства переходили под юрисдикцию религиозного сообщества. Ралпачан пошел по пути расширения и углубления экономического и политического статуса нового религиозного сообщества. Он самолично назначил министра по административному управлению страной, причем этот пост занял выходец из семьи Ба, к которой принадлежал первый тибетский религиозный глава — Ешей Вангпо (Ба Салнан). Вторым главным министром Ралпачан назначил тибетского монаха Палгьийонтана. В его обязанности включалось управление территориями, находившимися в собственности религиозного

сообщества, решение всех административных и политических вопросов, связанных с жизнедеятельностью сангхи. Новая модель правительства, предложенная Ралпачаном, послужила в дальнейшем (XIV в.) прототипом к созданию подлинно теократической схемы управления страной — разделение власти между чиновничеством должностным и религиозным.

Ралпачан предпринял ряд мер к возвышению социального статуса монашества. Наряду с введением в органы управления страной монахов, дарования им права решающего голоса наравне с главными министрами, царь издает еще один указ. Теперь содержание одного монаха должны были обеспечивать не три семьи, как это было ранее предложено Тисрондецаном, а семь домохозяйств. Социальный статус монаха приравнивался к статусу высшего чиновничества. Согласно требованию Ралпачана, монахам и религиозным деятелям следовало оказывать такие же почести и уважение, какие причитались высшей знати.

Как говорилось выше, территориально Тибет был разделен на земли, принадлежавшие государству, и те, которые издревле находились в собственности родовой знати, закрепившей за собой к IX в. статус земельной аристократии. Так называемая служилая аристократия, или новая тибетская знать, получала земли во временную собственность, обязуясь нести воинскую повинность и выполнять административные функции. Главы районов, территории которых принадлежали царю или государству (вновь завоеванные земли), получали право временного владения землей и находившимися на ней крестьянскими домохозяйствами. Служилая аристократия могла по-

лучить земли в дар, но в большинстве случаев по истечении срока, на который был назначен административный глава района, последний утрачивал право владения землей.

Ралпачан вносит существенное изменение в установленные ранее и закрепленные законами правила землепользования. Те из чиновничества либо знатных семей, кто осуществлял материальную поддержку строительства буддийских храмов и монастырей по собственной инициативе, получали в дар территорию, на которой располагались эти сооружения. Дар оформлялся юридически как земельная собственность жертвователя, и в такой именно форме она могла быть передана по наследству. Территория, полученная в вечную собственность за преданность буддийскому учению и материальное поддержание сангхи, не подлежала налогообложению, а проживавшие на ней члены крестьянских домохозяйств освобождались от выполнения трудовой и экономической повинностей в пользу государства и подчинялись только власти собственника дарованной земли.

В тибетских историографических сочинениях всегда подчеркивается тот факт, что Ралпачан стремился следовать десяти высшим буддийским добродетелям (парамитам), изучал Слово Будды, глубоко почитал монашество. Со времени правления Тисрондецана, когда, собственно, и происходит первичное распространение буддизма в Тибете, начинается совместная работа иностранных буддийских миссионеров и тибетских переводчиков по изучению текстов буддийского канона и их последующему переводу на тибетский язык. Деятельность индийских,

непальских и китайских ученых, трудившихся над решением весьма сложной задачи — созданием письменного тибетского языка для перевода и передачи буддийских доктринальных и философских понятий, содержащихся в текстах канона, — полностью оплачивалась царской казной. Непосредственный контроль за ходом работ и их качеством осуществлялся самим государем, что, в свою очередь, предполагало наличие у него глубоких познаний в буддийской доктрине. Реформа тибетской письменности и уже сделанных переводов, проведенная Ралпачаном, характеризует его как подлинно просвещенного буддийского монарха.

В «Истории буддизма» Будон Ринчендуба представлен лаконичный очерк деятельности Ралпачана — третьего, по его мнению, после Сронцангампо и Тисрондецана буддийского монарха Тибета, внесшего серьезный вклад в процесс упрочения позиций новой религиозной идеологии в стране. Будон особо акцентирует значение проведенных по указу Ралпачана ревизии старых переводов и реформы переводческой деятельности как таковой. Ралпачан приглашает из Индии известнейших буддийских ученых-комментаторов и знатоков канона исключительно с целью их участия в долгосрочном проекте перевода и толкования канонических текстов.

Приглашение иностранных буддийских ученых приобретало в контексте этого проекта принципиально новую направленность. В предшествующие десятилетия буддийские миссионеры приглашались прежде всего ради проповеди и распространения учения. Их визиты не предполагали длительного пребывания в Тибете. С конца VII в. страну посещали самые

разные буддийские ученые — из Китая, Непала, Индии, Кашмира, деятельность которых в большинстве случаев ограничивалась переводом лишь некоторых текстов, привезенных по их усмотрению, и наставлениями, даваемыми узкому кругу тибетских адептов, участвовавших в переводческой работе. Как правило, тибетские переводчики того времени получали свое религиозное образование и необходимые посвящения в Индии, Непале и Кашмире либо непосредственно от приезжих буддийских монахов, временно проживавших в Тибете. Как говорилось выше, ядром созданной Тисрондецаном религиозной общины монахов, послушников, йогинов являлись индийские буддийские ученые-пандиты. Тисрондецан и его сподвижники стремились привлечь в страну пандитов, принадлежавших к разным направлениям и школам. Это были и представители религиозно-философской учености, и мастера буддийской тантры, и наставники в ритуальной практике и храмовом служении. Выбор приглашаемых в Тибет зарубежных учителей обуславливался проблемами распространения и рецепции буддийской идеологии в стране. В задачи тех, кто занимался в основном распространением новой религии, входила разработка адекватных пониманию бесписьменного общества способов ее объяснения, изустная учительская проповедь, предполагавшая демонстрацию йогических способностей, установление ритуальных служб в храмах, передача практических знаний по буддийской йоге. Насколько можно судить по хроникам, в среде простого населения буддизм распространялся прежде всего усилиями буддийских тантриков. Придворное монашество — и индийские миссионеры, и

тибетские адепты из числа местной аристократии, детей министров, — занималось обучением тибетской знати, царских потомков. Кроме того, в их функции входила подготовка религиозно образованных кадров для тибетских монастырей-университетов. Получившие статус придворных религиозных деятелей индийские ученые принадлежали к различным школам. В их числе были мадхьямики — последователи Шантаракшиты, признававшие в качестве условия достижения Просветления обязательное принятие монашеских обетов, считавшие необходимым осуществление перевода буддийских философских трактатов на тибетский язык и их изучение. В тесном сотрудничестве с ними работали и другие индийские ученые — наставники в буддийской тантре и йоге, которые в своей деятельности выводили на первый план вопрос перевода и устного комментирования текстов буддийской тантры.

К началу IX в. в Тибете постоянно работала целая группа тибетских переводчиков на базе монастыря Самье, где был создан соответствующий центр. Однако проблема заключалась в том, что единая концепция перевода отсутствовала — тексты переводились без какого-либо систематического плана и последовательности, не была введена и продумана лингвистическая процедура передачи терминологии, не создавались списки уже сделанного. Можно говорить о том, что тибетский письменный язык активно использовался при составлении документов административно-хозяйственного характера, царских указов, для фиксации социально важных событий. Вместе с тем язык переводов буддийских текстов еще не был унифицирован, и способы передачи тер-

минологии значительно варьировали в зависимости от языка оригиналов и личных интерпретаций наставника, руководившего работой. Будон фиксирует тот факт, что тексты переводились и с китайского, и с санскрита, с языка сахор. Последующее изучение подобных переводов затруднялось, а иной раз делалось и вовсе невозможным, поскольку многие слова передавались транслитерацией, то есть буддийская терминология вообще не переводилась на тибетский язык. Одни и те же буддийские понятия зачастую были представлены в тибетских переводах разными словами.

Ралпачан предложил собственную программу рецепции письменного наследия буддийской учености. Прежде всего из Индии приглашены были только те ученые-переводчики, которые славились как знатоки канона и его комментаторы, способные разъяснять тибетским переводчикам понятийный аппарат буддийских текстов различных категорий — сутры, шастры, тантры. Он приказал сформировать коллегия из опытных тибетских переводчиков, вновь прибывших индийских ученых и постоянно проживавших в Тибете наставников. Эта коллегия должна была совокупными усилиями своих членов сформулировать и письменно зафиксировать единую концепцию переводческой деятельности. Результатом совместной работы индийских, кашмирских и тибетских ученых явилась реформа тибетской письменности, а также ревизия уже сделанных переводов. В историографических памятниках она фигурирует как реформа, проведенная Ралпачаном в 30-е годы IX в.

Сама идея необходимости введения унифицированных принципов перевода, равно как осознание не-

возможности подготовки образованного монашества без разработки тибетского письменного языка буддийской учености и наличия переведенных текстов канона — безусловная заслуга Ралпачана. Разработка конкретных мер и путей решения проблемы создания унифицированного тибетского компендиума базовых доктринальных буддийских текстов — плод совместных усилий созданной Ралпачаном коллегии переводчиков и ученых. В результате совокупных усилий членов переводческой комиссии была произведена реформа тибетского письма, проведена ревизия старых переводов, которые было решено сверять с санскритскими оригиналами, сделан их подробный перечень. Предложенная коллегией концепция переводческой деятельности предполагала переориентацию на перевод только санскритских оригинальных текстов канона, фиксацию правил перевода, обязательную регистрацию всех переведенных текстов, обучение и подготовку тибетских знатоков канона. Ревизия старых переводов увенчалась тем, что многие тексты были переведены заново. Фиксация правил передачи буддийских понятий и терминов с санскрита на тибетский язык привела к появлению первых словарей и справочников¹.

Во многих исторических хрониках встречаются упоминания о построенном при поддержке Ралпачана и по его непосредственной инициативе гигантском храме — Одчандо. Говорится, что сооружение представляло собой девятиэтажное здание, три ниж-

¹ Процесс перевода буддийских канонических текстов, растянувшийся на несколько веков, будет подробно рассмотрен в главе II.

них этажа которого были сделаны из камня, три средних — из кирпича и верхние три — из дерева. В «Летописи царских родословных» содержится описание этого храма. На каждом этаже располагались просторные помещения, общим числом девять, причем верхние этажи были снабжены балконами и террасами, предназначенными для встреч монахов-наставников с учениками. Верхние помещения были украшены подвесными изображениями золотисто-бирюзовых драконов, которые приходили в движение при дуновении ветра. В стенах средних этажей имелись специальные ниши, где стояли буддийские статуи, декорированные шелковыми цветочными гирляндами. По углам позолоченной крыши располагались железные стержни, на которых крепились железные цепи, охватывавшие четыре стороны здания. Помещения верхних этажей предназначались для советников царя, средние этажи — для религиозных деятелей, а помещения нижних этажей — для министров царя.

Гигантский храм Одчандо подвергся разрушению до самого фундамента в период гонений на буддизм, инициированных следующим после Ралпачана тибетским царем Ландармой. Однако даже по приведенным в летописи описаниям храма можно заключить, что архитектура, интерьер и предназначение его помещений должны были в своей совокупности служить символическим воплощением идеологической позиции Ралпачана. Буддийский храм выступал в функции резиденции нового правительства, здесь предполагалось проводить и заседание правительственного совета, и встречи тибетских адептов со своими духовными наставниками.

В хрониках упоминается и о строительстве новых монастырей и храмов на территории Тибета, которые позже, в период правления царя Ландармы, были снесены и разграблены. В пятидесяти километрах на запад от Лхасы, в районе, где в XII в. был основан гигантский монастырь — учебный центр одной из собственно тибетских буддийских школ и одновременно здесь находилась резиденция ее религиозного главы (монастырь Цурпху), в 40-х годах XX в. была обнаружена каменная мемориальная стела, установленная в IX в. Текст надписи на стеле представляет собой копию указа Ралпачана, где говорится о дарении территории Чангбу царскому чиновнику Тагцан Ньятцо в знак признания его заслуг перед царем. Сама стела, как следует из текста, была установлена в связи с открытием буддийского храма Чангбу, построенного на средства и по инициативе чиновника Тагцан Ньятцо, выходца из знатной аристократической семьи Цепон. В указе Ралпачана подробно разъясняются обоснования дарения — Тагцан Ньятцо выступал ревностным последователем буддийского учения, всегда выказывал лояльность государственной политике царя, инициировал строительство буддийского храма на подведомственной ему территории, обеспечил содержание четырех монахов, предоставил в их распоряжение людей для работ в поле и обслуживания, пахотные земли, драгоценные украшения, ткань для одеяний и пр. Указ свидетельствовал, что название храму было дано самим государем, а в административном подчинении этот храм должен находиться у религиозной общины царского храма Одчандо. В благодарность за верное служение чиновнику Тагцан Ньятцо был да-

рован особый титул — *жань*, означавший его принадлежность к царской семье, а также право вечно-го пользования и владения территорией района, где был выстроен храм Чангбу. Этот текст, высеченный на каменной стеле, подтверждает тот факт, что социально-политические реформы Ралпачана имели свое реальное практическое воплощение.

Процесс перевода буддийского письменного наследия, сопровождавшийся всесторонним укреплением тибетского религиозного сообщества, был прерван в связи с воцарением Ландармы, царя-гонителя учения Будды. Политический кризис в стране, приведший к разрушению царской монархии и полной территориальной дезинтеграции Тибета, начался с дворцового переворота 836 г. В китайских и тибетских источниках, представляющих период правления Ралпачана, обнаруживаются серьезные расхождения трактовок причин этого политического кризиса. Согласно китайским источникам, царь Ралпачан был очень слабым властителем и практически самоустранился от процесса администрирования, поручив его министрам из семьи Ба. В китайских династийных хрониках зафиксирован факт введения в политико-административное управление тибетского государства министра-монаха Бранка Палгьийонтана, возглавившего корпус монахов при правительстве. В китайском тексте мирного договора между Тибетом и Китаем, заключенного в 822/823 г., в качестве тибетского премьер-министра фигурирует Бранка Палгьийонтан. Китайские источники трактуют дворцовый переворот 836 г., начавшийся с его убийства и последовавшего затем умерщвления царя Ралпачана, как следствие продолжавшегося в тече-

ние десятилетий конфликта политических группировок при царском дворе.

В большинстве тибетских историографических работ убийство главного царского министра и насильственная смерть Ралпачана трактуются отнюдь не в контексте действительно имевшей место борьбы за власть родовой земельной аристократии и новой служилой знати. События 836—838 гг. объясняются тибетскими буддийскими историографами жесткой оппозицией царской политике покровительства буддийскому монашеству и открытым неприятием буддийской идеологии со стороны последователей бон. Описание событий, повлекших за собой дворцовый переворот, совпадает во всех источниках. Главный министр Бранка Палгъийонтан был ложно обвинен в преступном сожительстве с женой Ралпачана, царицей Нанцулмой. Министр был убит, а царица наложила на себя руки. Сын Ралпачана — Цанма, вступивший в сангху, принявший обеты послушника, подвергся высылке из страны. Ралпачан, по одним источникам, был тайно отравлен, другие утверждают, что государя удушили. Брат Ралпачана, Ландарма, изображаемый в тибетских хрониках как ярый последователь религии бон, взшел на престол.

Как показывают события, воспоследовавшие за дворцовым переворотом, Ландарма являлся марионеткой в руках семей, боровшихся за политическое господство. Период его правления составил не более четырех лет — в хрониках приводятся разные даты его воцарения и смерти (?—842, 836—841, 841—845). Первые указы этого нового царя содержали запрет на проповедь буддизма в Тибете, на монашество и требование искоренить все последствия реформ его

непосредственных предшественников. Буддийские монастыри и храмы разрушались с варварской жестокостью, а монахов, сопротивлявшихся ликвидации сангхи и не желавших заниматься охотничьим промыслом, как того требовали указы Ландармы, предавали смерти. Согласно «Истории буддизма» Будона, индийские миссионеры и переводчики были изгнаны из страны, а сам центр, где проводились занятия по изучению и переводу текстов буддийского канона, уничтожен. В перечне имен казненных тибетских буддийских учителей упоминается и личный духовный наставник Садналега — Тиннедзин-цанпо. Большинство тибетских *лоцзав* (ученых-переводчиков) бежало в один из районов Тибета — в Кхам. Короткий период правления Ландармы вошел в историю Тибета как время жесточайших гонений на буддизм. Завершился он смертью этого государя, принятой от тибетского буддийского тантрика Палджи Дордже. Существует несколько версий, излагающих конкретные обстоятельства убийства Ландармы. Однако буддийская интерпретация всех этих версий сводится к тому, что акт отнятия жизни гонителя Дхармы был совершен из сострадания к нему же самому. Убийство Ландармы препятствовало дальнейшим неблагим его деяниям и усугублению дурной («черной») кармы. Этот сюжет вошел в дальнейшем в ритуальный сценарий буддийской новогодней мистерии Цам.

В буддийских средневековых исторических произведениях гонения на буддизм, как правило, объясняются победой пробонски настроенной придворной знати. Действительно, фактор длившейся на протяжении веков борьбы земельной аристократии за вер-

ховную власть должен быть признан одним из важнейших. Однако первостепенная значимость этого фактора касается не столько распространения буддизма в Тибете, сколько изменения структуры политической власти, постепенного разрушения устаревшей системы управления страной. К середине IX в. главы крупных округов Тибета стремились выйти из состава государства, обрести политическую автономию от Центрального Тибета, находившегося в полной юрисдикции царского двора. В предшествующие периоды политическая борьба аристократических семей имела характер конкурентного противостояния, предметом которого были должности главных министров, придворных советников — должности, позволявшие непосредственно влиять на распределение экономических и территориальных ресурсов Тибета, на внешнюю и внутреннюю политику. Кроме того, одним из возможных путей обретения дополнительных привилегий и укрепления социально-экономического статуса для аристократических семей служили matrimониальные отношения — заключение браков с царскими потомками.

Обращение царского двора к буддийской идеологии и активное ее насаждение посредством социально-политических реформ ускорили процесс окончательного разрушения сложившейся в VII—начале VIII в. системы политического управления страной. В контексте автохтонной социально-политической идеологии царь выступал, по сути дела, в роли первого среди равных по статусу правителей различных районов Тибета, вошедших в конфедерацию. Привилегированность его положения — статус верховного правителя легитимировался посредством автохтонных

религиозных верований, подвергшихся к VII в. процессу унификации. Обращение Тисрондецана к буддизму как религиозной идеологии представляло собой отказ от автохтонной концепции высшей политической власти. В конце VIII—начале IX в. предпринимаются первые серьезные попытки институционализировать буддийскую идеологию в Тибете. Только применительно к этому периоду можно говорить и о процессе распространения буддизма в стране, и о начавшейся рецепции канона. Социально-политические реформы, предпринятые Тисрондецаном, были нацелены в первую очередь на создание социальной основы для введения принципиально новой доктрины высшей политической власти. Применительно к тибетскому государству конца VIII в. следует говорить не о власти верховного правителя — главы военного альянса и конфедерации племен, а о четко определившей свои границы автократии, власти императора. Новая религиозная идеология, легитимировавшая царскую автократию, не могла обрести сторонников среди представителей крупной земельной аристократии. Придворные советники исполняли функции военачальников в подведомственных им районах, отвечали за поступления налогов в казну и выполняли функции главных управляющих на местах. В большинстве своем они были выходцами из родовой знати, и территория, находившаяся в их управлении со всеми землями и человеческими ресурсами, принадлежала им по праву наследственной собственности. Основанием политического переворота, имевшего место в IX в., явилось прежде всего стремление крупной земельной аристократии к экономической и административной автономии, к

освобождению от политической власти императора. Гонения Ландармы на буддизм были направлены против монашества, храмовых и переводческих центров — форпостов буддизма в стране. В этой связи период с середины IX в. до конца X в. следует трактовать как период, в течение которого был значительно заторможен процесс рецепции буддийской доктрины. Однако распространение буддизма не могло быть прекращено даже во время самых жестоких гонений.

Неудача реформ Ралпачана объясняется тем, что ни представители высшей аристократии, ни простое население Тибета не были готовы к столь быстрым социальным и экономическим изменениям. Особое неприятие вызвали законодательные меры, нацеленные на формирование материальной базы обеспечения жизнедеятельности монашества, — введение налогов в пользу религиозной общины и ради аккумуляции средств на строительство храмов и монастырей.

Процесс рецепции буддийской письменной традиции предполагал и создание новой иерархии социальных статусов, в которой наибольший престиж обретало монашество. Реформы Ралпачана, направленные на закрепление за монастырями территориальной и имущественной собственности, напрямую затрагивали интересы земельной аристократии. Прежде инструментом вертикальной социальной мобильности служили матримониальные отношения и принадлежность к знатному роду, и это в определенном смысле укрепляло власть. Повысить свой социально-экономический статус аристократическая семья могла за счет обретения придворной должности

министра либо заключения брачных отношений с царскими потомками.

В рамках буддийской идеологии главным способом повышения социального статуса делается вступление в религиозное сообщество. Основой вертикальной социальной мобильности выступает принятие буддизма и получение религиозного образования. Буддийская идеология не могла обрести поддержку автохтонной аристократии еще и потому, что открывала доступ к социальному росту для любого желающего, вне зависимости от социального происхождения.

Распространение буддизма в Тибете, несмотря на период гонений, явилось по сути своей процессом необратимым. Религия Шакьямуни привлекла широкий круг последователей именно благодаря учителям-тантрикам. Буддийская тантра обычно социально оформлялась как тайные мистические союзы посвященных. Ее социальную основу образовывали буддисты-йогины, не являвшиеся монахами и жившие вне общепризнанных религиозных центров. Именно этим объясняется дальнейшая специфика формирования собственно тибетской буддийской традиции. В Тибете начиная с VIII в. распространяется и социально закрепляется буддийская тантра, не утратившая своих позиций на протяжении целого века гонений на монашеский буддизм.

Островская-Младшая
Е. А.

—————

Островская-Младшая
Е. А.



ВЕРХНЯЯ ЧАСТЬ КОМПЛЕКСА
СВЯТЫХ МОНАХОВ И МОНАХИ
СВЯТЫХ МОНАХОВ И МОНАХИ
СВЯТЫХ МОНАХОВ И МОНАХИ



ГЛАВА II

ИНСТИТУЦИОНА- ЛИЗАЦИЯ БУДДИЗМА В ТИБЕТЕ: МИРОВАЯ РЕЛИГИЯ НА КУЛЬТУРНОЙ ПОЧВЕ БЕСПИСЬМЕННОГО ОБЩЕСТВА

● Буддизм в зеркале традиционной тибетской историографии

Научные знания об истории укоренения буддизма в Тибете во многом базируются на анализе традиционной историографии. Однако при этом приходится учитывать то немаловажное обстоятельство, что тибетские буддийские историографы отнюдь не являлись беспристрастными повествователями-документалистами. В абсолютном своем большинстве они

придерживались вполне определенной идеологически тенденциозной концепции. Центральные ее положения обнаруживаются с теми или иными вариациями во всех сочинениях, претендующих по своему жанру на роль исторической хроники или историографического трактата. Наиболее отчетливо эта концепция предстает в труде Будон Ринчендуба «История буддизма» (XIV в.).

Тибетские буддийские историографы рассматривают историю укоренения буддизма в Тибете как составляющую более широкого процесса — распространения Дхармы за пределы Индии, а само становление тибетобуддийской традиции как историческую веху в нем. В композиции их сочинений почти в обязательном порядке присутствует раздел, посвященный религиозной доктрине буддизма и его зарождению в Индии. Основополагающий тезис тибетской буддийской историографии состоит в том, что тибетобуддийская традиция есть подлинное продолжение индийской, сохранившее ее исходную полноту. Доказать этот тезис, опираясь на реальные исторические факты, было весьма нелегким делом.

Чрезвычайно важны принципы периодизации истории буддизма в Тибете, выдвигавшиеся традиционными историографами. Большинство тибетских буддийских историографов выделяют две стадии укоренения Дхармы в Тибете. Первая охватывает период от возникновения тибетской государственности в VII в. н. э. и до падения тибетской империи в IX в. Вторая стадия — это период возрождения буддийской идеологии усилиями тибетских аристократических родов, который начинается с XI в. и сопровождается постепенным сложением тибетского тео-

кратического государства. Тибетские историографы утверждают, что в начальный период своего распространения в Тибете буддизм сразу же обретает статус государственной идеологии, поскольку внедрение учения Будды осуществляется усилиями царских династий. Начальное распространение связывается в историографической литературе с рядом событий. Прежде всего указывается, что буддизм обрел широкий круг пользователей еще в период правления Сронцангампо, который и объявил эту религию государственной. Благодаря культурным контактам с Индией в целях перевода текстов буддийского канона был создан тибетский письменный язык. В качестве одного из основополагающих доказательств распространения буддизма в Тибете VII—IX вв. всегда отмечается факт создания переводческих центров и активное изучение индийского канонического комплекса и перевод его на тибетский язык. Следующие вехи — приезд в Тибет буддийских миссионеров из Индии Шантаракшиты и Падмасамбхавы, основание в Самье первого монастыря, философский диспут между китайским буддийским проповедником Хэшаном Махаяном и индийским мыслителем Камалашилой. Реформы Тисрондецана и Ралпачана — также трактуются как доказательство неоспоримого закрепления буддийской идеологии в Тибете.

Практически во всех письменных памятниках, пользующихся авторитетом в качестве исторических хроник, обнаруживается совершенно отчетливое стремление средневековых буддийских авторов доказать, что буддизм укоренился в Тибете еще в период империи VII—IX вв. Поэтому особо акцен-

тируется возникновение буддийской общины (*сангхи*) при Тисрондецане, указываются поименно пребывавшие в стране индийские и кашмирские буддисты, приводятся перечни текстов, переведенных в этот период на тибетский язык. Временное прекращение процесса распространения буддизма объясняется в русле этой концепции победой пробонски настроенной придворной знати, которая и привела к власти царя-гонителя буддизма Ландарму.

Вторая стадия распространения буддизма связывается историографами с возрождением переводческой деятельности, появлением новых монастырских центров в Восточном и Западном Тибете, куда бежали в период гонений переводчики буддийских текстов, послушники и монахи. Согласно общепринятой точке зрения, на этой стадии и возникают монашеские общины, причем по инициативе выходцев из родовой знати, потомков царских министров. Первыми добровольно принимают монашество потомки сторонников буддизма периода империи.

В качестве важнейшего фактора дальнейшего укрепления позиций учения Будды в Тибете, выразившегося в появлении собственно тибетских учительских традиций и возросших на их основании школ, указывается приезд индийских учителей и переводчиков. В историографических произведениях всегда уделяется особое внимание прибытию в Тибет буддийского ученого Атиши (XI в.). С его проповеднической и учительской деятельностью напрямую связано возникновение одной из первых школ тибетского буддизма — школы Кадампа. Именно в школьной традиции Кадампа впервые был сделан основной упор на необходимость комплексного изу-



Будон

чения буддийских канонических текстов и на обязательность соблюдения правил Винаи — кодекса нравственного поведения для монахов и мирян.

В «Истории буддизма» Будон Ринчендуба, в разделе, посвященном Тибету, отчетливо сформулировано положение, составляющее смысловое ядро традиционной концепции распространения буддизма. Будон исходит из того, что сам процесс распространения буддизма в Тибете имел непрерывный характер, а периодизация становится возможной только в связи с изменением содержательного компонента и фор-

мы этого процесса. Будон анализирует те историографические концепции распространения буддизма в Тибете, согласно которым следует различать не две стадии распространения Дхармы, а три — первичную, промежуточную и позднюю. Особой критике он подверг концепцию своего современника — Чомдан Ригпаи Ральди (XIV в.), авторитетного буддийского ученого, переводчика и систематизатора текстов тибетобуддийского канона. Согласно мнению Ригпаи Ральди, «первичный период» распространения Учения — это время проповеднической деятельности Шантаракшиты, когда были даны религиозные посвящения первым семи тибетцам. «Промежуточный период» приходится на правление Ралпачана. Государь становится подателем милостыни монахам, а лоцзавы и пандиты приступают к переводу канонических текстов. Чомдан Ригпаи Ральди считал, что в «промежуточный период» учение Будды не осваивалось должным образом, то есть не изучался свод дисциплинарных правил для монахов и мирян (кодекс Винаи), не велось надлежащей разъяснительной работы в среде мирян относительно религиозной регламентации жизнедеятельности. «Поздним периодом» он именует процесс распространения буддизма в X в. усилиями оставшихся на территории Тибета последователей Учения, создание монашеского сообщества, возобновление переводческой деятельности.

Главный пункт критики Будона обусловлен его несогласием с позицией Ригпаи Ральди, настаивавшего на том, что при Ралпачане причастность тибетских адептов к монашеству была лишь номинальной, а изучение и проповедь Дхармы вообще отсут-

ствовали. Будон считает, что ни о каком «промежуточном периоде» говорить нет оснований, поскольку процесс распространения буддизма никогда не прерывался. По его мнению, само деление на ранний и поздний периоды в истории тибетского буддизма весьма условно. Различение этих этапов в буддийской историографии связано, по мысли Будона, с тем, что на определенное время проповедь и изучение буддизма подверглись запрету со стороны Ландармы. Будон подчеркивает, что буддизм исчез только из районов Уй и Цзан, но продолжал сохраняться на других территориях Тибета благодаря усилиям бежавших туда монахов. Он стремится опровергнуть концепцию Ригпаи Ральди, приводя в качестве аргумента в пользу непрерывности процесса распространения учения Будды факт наличия монашеской общины в Тибете VIII в. и передачи монашеской традиции последующим поколениям. Кроме того, изучение дисциплинарных правил Винаи началось уже в период работы кашмирских прославленных пандитов над переводом канона. В качестве примера Будон приводит Джинамитру (конец VIII—начало IX в.), который дал необходимые наставления по Винае сотрудничавшим с ним тибетским адептам. Изучались, по мнению Будона, и тексты Абхидхармы — третьего раздела индобуддийского канона.

Полемика относительно сущности и периодизации процесса распространения буддизма в Тибете, представленная в «Истории буддизма» Будона, выявляет теоретическую рефлексию самих носителей буддийской письменной культуры о сложной, не предполагающей однозначного решения проблеме. Она заключается в том, что по мере закрепления

буддизма в Тибете происходили значительные изменения социальной и культурной форм функционирования этой религии относительно того, как она институционализировалась в Индии. К XIV в. сложились четыре основных направления тибетского буддизма — четыре школьные традиции, был завершен перевод индобуддийских текстов. Нашли свое письменное закрепление и возникшие уже в Тибете собственные учительские традиции. Существовали и активно развивались монастырские центры буддийской учености.

Изменение социокультурной формы, в которой буддизм существовал в Индии, с необходимостью ставило перед тибетскими исследователями доктрины, логики и философии буддизма вопрос об аутентичности тибетобуддийской традиции. Попытки создать концептуальную схему, в соответствии с которой и надлежит рассматривать процесс распространения буддизма в Тибете, суть не что иное, как поиск ответа на этот вопрос. Ответ на вопрос о достоверности, подлинности тибетского буддизма по отношению к его первоначальной индийской социокультурной форме предполагает обнаружение критерия (или ряда критериев), по которому можно проводить сравнение.

В качестве такового критерия Будон и другие историографы, с которыми он полемизирует в своей работе, предложили наличие «изучения и проповеди Дхармы». По сути дела, под «проповедью» они подразумевали не только миссионерскую деятельность, но и разъяснение доктринальных основ буддизма мирянам, наставления в дисциплинарных правилах Винаи, в практике буддийской йоги, в ритуальных

техниках. Изучение Дхармы — это процесс рецепции, то есть познание письменного индобуддийского наследия, что предполагало перевод текстов канона на тибетский язык и их последующее комментирование. Речь идет о наличии двух уровней функционирования буддизма — популярного (народного) и монашеского (уровня буддийской учености и образованности). Будон проводит спецификацию этого критерия, подчеркивая, что проповедь обязательно должна включать наставления по Винае и — как результат — принятие монашеских обетов.

Вопрос об аутентичности тибетобуддийской традиции, впервые поставленный в трактатах средневековых историографов, остается актуальным вплоть до сегодняшнего дня. Обсуждение проблемы влияния изменений социокультурной формы, в которой буддизм обрел свое институциональное закрепление в Тибете, обнаруживается в трудах авторитетных учителей всех школ и направлений тибетского буддизма. Многие из них, особенно в период социального оформления тибетского буддизма — XIII—XVI вв., пытались осмыслить историю буддизма в Индии. Именно поэтому трактаты, посвященные исследованию тибетского буддизма, как правило, содержат хотя бы краткий раздел о буддизме в Индии.

Тибетские буддийские теоретики разработали несколько критериев, позволявших им утверждать, что учение Будды не претерпело искажений в процессе своего укоренения в Тибете. Разработка такого рода критериев проводилась буддийскими историографами на протяжении многих веков, в течение которых буддизм в Тибете постепенно приобретал определенную социокультурную форму. В этой свя-

зи становится понятным, почему критерии, выделенные буддийскими теоретиками XIV в., несколько отличаются от тех, которые рассматривались в качестве основных буддийскими учеными XVII—XVIII вв. Создание концептуальной схемы рассмотрения истории распространения буддизма в Тибете, выделение критериев аутентичности тибетского буддизма — это еще и попытка теоретика-историографа осмыслить повременную религиозную деятельность, социокультурную форму функционирования буддизма. Одна из центральных проблем, которая решается в историографических трактатах, — насколько теория и практика буддизма современного им периода соответствуют индийской социорелигиозной модели существования буддизма.

Так, в период раннего средневековья, когда тибетобуддийская традиция только начинает свое социокультурное оформление в виде школ, главными критериями аутентичности выступают следующие два: наличие линии учительской передачи школьной традиции; изучение и комментирование текстов канона. Выделение средневековыми буддийскими историографами именно этих двух критериев напрямую связано с тем, как проходило становление буддизма, что представляла собой его теория и практика в современный им период. В XI—XIV вв. рецепция буддизма и его функционирование в Тибете были всецело связаны с освоением индобуддийского письменного наследия. Возобновленная в XI в. деятельность по переводу индийских буддийских текстов на тибетский язык сопровождается появлением собственно тибетских учительских субтрадиций комментирования текстов канона. Эти первоначальные учи-

тельские субтрадиции и превращаются впоследствии в школы тибетского буддизма.

Буддийские теоретики позднего средневековья всегда учитывали критерии, разработанные их предшественниками, но в качестве основополагающего критерия они указывали наличие иерархии социорелигиозных статусов. Такой подход был обусловлен тем, что в XVII—XVIII вв. господствующей, идеологически доминирующей школой тибетского буддизма была школа Гелугпа, где социорелигиозный статус монаха считался обязательным для достижения конечной религиозной цели — обретения Просветления. Кроме того, значительно изменяется и социально-политическая ситуация в Тибете: во главе государства становится теократический правитель — религиозный лидер школы Гелугпа, которому теперь принадлежит вся полнота политической и религиозной власти в стране.

Не все школы тибетского буддизма признавали монашество обязательным условием достижения конечной религиозной цели. В некоторых из них социорелигиозный статус монаха вовсе не считался обязательным, и это в значительной степени осложняло межшкольную полемику относительно доктринальных основ буддизма.

Как уже было сказано выше, одним из критериев аутентичности тибетской буддийской традиции, разделяемым всеми школами, выступало наличие четкой линии преемственности, или линии передачи Учения — его теории и практики. Линия преемственности Учения — это восходящая к Будде Шакьямуни историческая последовательность перечисления имен индийских наставников и их тибетских

учеников, которые впоследствии стали «подателями блага проповеди Учения» (*дхармадана*) для других адептов. Тибетские историографические сочинения XIV—XV вв., предлагающие определенную версию истории распространения и становления буддизма в Тибете, по сути своей нацелены на доказательство доктринальной и учительской преемственности тибетобуддийской традиции относительно индийского буддизма. Именно этим обусловлена, как правило, композиционная и содержательная структура такого рода исторических работ. Собственно «историческими» они могут быть названы только в том смысле, что в них учитывается фактура — события, даты и персоналии, упоминаемые в ранних тибетских хрониках (VIII—X вв.), однако сама эта фактура подается и интерпретируется исключительно в соответствии с определенной концептуальной схемой изложения истории буддизма. Так, в начале подобных сочинений в обязательном порядке присутствует раздел, посвященный возникновению буддизма в Индии, его доктринальным основам, прослеживается учительская линия преемственности религиозного знания. С наибольшей тщательностью разбираются только те аспекты буддийской доктрины и практики, которые считаются основополагающими, подлежащими специальному изучению в рамках конкретной тибетской школьной традиции. Авторы исторических трактатов сами принадлежали к той или иной буддийской школьной традиции, и это в значительной степени влияло и на расстановку смысловых акцентов при рассмотрении доктринальных основ буддизма, и на отбор персоналий, жизнеописания которых излагались особенно подробно. В уст-

ной проповеди и тибетских авторизованных учительских текстах этот критерий аутентичности школьной традиции также всегда был представлен.

Устные проповеди, излагающие доктринальные основы буддизма, и учительские тексты, посвященные отдельным разделам Учения, должны были начинаться с формулы поклонения. Формульное вступление к проповеди или тексту — поклонение или восхваление основателя Учения (Будды, причем обычно упоминалось одно из пяти его имен) и обращение к индийским наставникам прошлого — несет очень важную смысловую нагрузку. Апелляция к Будде и прославленным индийским наставникам сакрализует текст проповеди, освящает содержание трактата, придает им статус достоверного религиозного знания. Слова восхваления, адресованные определенным индийским учителям, а зачастую и простое перечисление их имен показывают, что излагаемое в устной проповеди или тексте трактата знание получено благодаря непрерывающейся линии преемственности, восходящей к основателю Учения. Поименованию и восхвалению подлежали только те из индийских учителей, сочинения которых считаются основополагающими и обязательными для изучения в рамках конкретной школьной традиции.

Практически во всех тибетских школьных традициях была разработана собственная схема изложения истории буддизма в Индии и Тибете, строящаяся в соответствии с теми критериями аутентичности тибетского буддизма, которые считались основными для данной конкретной школы.

Еще один универсальный критерий, учитывавшийся во всех школах тибетского буддизма наряду с линией учительской преемственности, — знание и изучение текстов буддийского канона. В этой связи и рассматривается тибетскими средневековыми историографами процесс рецепции индобуддийского письменного наследия — то, каким образом выполнялись переводы и велось комментирование текстов. По сути дела, первый критерий аутентичности тибетобуддийской традиции, введенный традиционными мыслителями, относится к процессу распространения Учения в Тибете. Они стремились доказать, что воспроизведение Учения Будды в проповеди, наставлениях и практике тибетских адептов достоверно, истинно, поскольку именно в таком виде оно было преподано индийскими наставниками. Тибетский буддизм аутентичен, поскольку распространялся усилиями индийских пандитов, просвещенных наставников и тех тибетских адептов, которые являлись их непосредственными учениками.

В качестве аргумента в пользу своей концепции Будон указывает на непрерывность процесса изучения индобуддийской канонической традиции в Тибете. Теоретики всех школ тибетского буддизма признавали тексты канона в качестве источника истинного знания. Тибетский буддизм рассматривался ими как аутентичный, поскольку доктринально был замкнут на индобуддийское письменное наследие. Социокультурное оформление школ тибетского буддизма обуславливалось процессом изучения и комментирования переводных буддийских текстов. Рецепция как необходимая компонента институционализации буддизма в Тибете включала в себя изуче-

ние, перевод, комментирование текстов, в связи с чем и началось постепенное вызревание тибетских школьных традиций. Их возникновение было во многом обусловлено необходимостью не только переводить тексты, но и истолковывать их содержание. Интерпретация являлась чрезвычайно важной ступенью на пути становления собственно тибетской социокультурной формы функционирования буддизма. Интерпретация выступает важнейшим посредствующим звеном между религиозным знанием, зафиксированным в письменных источниках, и социальным воплощением религиозности, возникающей на его основе в инокультурных условиях.

Тибетским последователям буддизма понадобилось несколько веков для того, чтобы письменная индобуддийская традиция обрела в Тибете свою вторую жизнь, превратившись на новой для нее культурной почве в источник сакрального знания, в опору нового для этой страны типа религиозности. Истолкование текстов буддийского канона, начавшееся не ранее XI—XII вв., преследовало цель создания адекватной доктринальному содержанию Учения практической формы существования буддизма в Тибете. Разнообразие возникших в Тибете буддийских школ обуславливалось разнообразием возможных интерпретаций религиозного знания.

Деятельность, развернувшаяся в Тибете в связи с осуществлением многотрудной задачи перевода индийских текстов и последующего формирования тибетского буддийского канона, явилась важнейшей составляющей процесса институционализации буддизма в стране. Проблема сложения тибетского буддийского канона вплоть до настоящего времени не

является в науке до конца исследованной. Тем не менее можно утверждать на основе уже проведенного учеными сопоставительного анализа палийской Трипитаки, китайского буддийского канона и тибетского, что абсолютное большинство канонических текстов переводилось не с палийских оригиналов, а с санскритских. Санскритская версия Трипитаки, образующая свод канонических текстов индобуддийских школ хинаянского направления Сарвастивада (другое название — Вайбхашика) и Муласарвастивада, практически полностью утрачена. Науке известны лишь отдельные ее фрагменты, в основном из второго раздела канона — Виная-питаки, которые, как принято считать, были записаны на санскрите в I в. н. э.

Содержание тибетского буддийского канона, подбор текстов, вошедших в его состав, значительно отличаются от Трипитаки. Тибетский буддийский канон делится на два крупных раздела — Ганджур, включающий тексты сутр и наставлений, изложенных основателем вероучения (Слово Будды), и Данджур, в состав которого входят философские трактаты (шастры) и тантры. Ганджур представлен 100 томами, а Данджур — 225. В Ганджур вошли сутры из первого раздела Трипитаки, но далеко не все, и сутры, созданные в русле махаянского направления буддизма Индии. Эти последние относятся к «махаянскому» канону, который так и не обрел своего окончательного завершения. Тексты наставлений (кодекс Винаи), включенные в тибетский буддийский канон, имеют своим прототипом соответствующий раздел канона Сарвастивады и Муласарвастивады.

Наиболее значительные отличия выявлены в связи с шастрами. Сравнение палийской и китайской

канонической Абхидхармы, то есть раздела канона, включающего философские трактаты, показывает, что палийский и санскритский (с которого и выполнялся китайский перевод) оригиналы не совпадали по составу трактатов, включенных в этот раздел канона. Что же касается абхидхармического раздела в тибетском буддийском каноне, то он представлен преимущественно текстами шаштр, относящихся к традиции постканонической Абхидхармы. Трактаты постканонической Абхидхармы, введенные в тибетский канонический свод, — и это важно подчеркнуть — были созданы в рамках различных школ и направлений буддизма в Индии. Это и «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы») Васубандху (IV—V вв.) — крупнейший компендиум разъяснений к трактатам третьего раздела Трипитаки, излагающий воззрения школ Сарвастивада (Вайбхашика) и Саутрантика и ряд концепций их оппонентов (представляющих иные школы как буддийской, так и небуддийской религиозно-философских традиций Индии). Это и трактаты махаянской постканонической Абхидхармы — «Абхидхармасамуччая» Асанги (IV—V вв.), и целый ряд других.

Сказанное позволяет сделать вывод, что тибетские переводчики индобуддийских текстов, по-видимому, не располагали ни одной из полных версий Трипитаки. А процесс рецепции складывался таким образом, что не могло быть и речи о воспроизведении на тибетской культурной почве индийской схемы школьной дифференциации буддизма.

Работа над созданием тибетского буддийского канона — многотомного, гигантского кладезя религиозно-философской мысли — продолжалась в тече-

ние шести веков. В конце VIII в., в период правления Тисрондецана, усилиями индийских, кашмирских и тибетских высокообразованных религиозных ученых, трудившихся в переводческом центре, основанном этим государем, началось разрабатывание тибетского лингвистического аналога буддийского понятийно-терминологического аппарата. К IX в., когда процесс рецепции буддизма в Тибете развивался при финансовой и идеологической поддержке царского двора, был закончен перевод текстов Трипитаки.

Дискуссия тибетских средневековых мыслителей о процессе рецепции буддийской доктрины в Тибете, о его этапах представляет собой определенную форму теоретической рефлексии о весьма сложной проблеме, связанной с текстами тантр. В состав тибетского буддийского канона вошли, как говорилось выше, не только переведенные на тибетский язык тексты Трипитаки, но и буддийские тантры. Буддийские тантрические тексты, включенные в тибетский канон, в большинстве своем имели индийское происхождение, но они не считались каноническими в рамках индобуддийской традиции. В Индии буддийская тантрическая традиция получает социорелигиозное признание довольно поздно — она становится объектом изучения в монастырях-университетах только в VII—VIII вв. Однако в Тибете престиж буддийской тантры оказался изначально значительно выше, нежели в Индии. Религия Будды распространяется в Тибете в первое время именно благодаря усилиям учителей-тантриков, причем доверие тибетского бесписьменного общества по отношению к буддийской идеологии было завоевано исключительно средствами тантрического мастерства, искус-

ства йоги. Сложность доказательства аутентичности тибетобуддийской традиции ее индобуддийскому оригиналу как раз и заключается в том, что буддизм в Тибете распространяется, обретает широкий круг последователей в простонародной среде в своей тантрической форме.

Состоявшееся только в конце VIII в. знакомство тибетцев с буддийской религиозной доктриной имело фрагментарный, во многом поверхностный характер. Буддийская доктрина во всей своей полноте была попросту недоступна пониманию тибетских адептов. Ее рецепция и освоение предполагали знакомство с письменной формой функционирования религиозного знания, глубокое изучение текстов сутр и шастр. В VIII в. распространение буддизма в Тибете сделалось возможным только благодаря миссионерской деятельности Падмасамбхавы и его учеников. Ни о каком целостном знакомстве с доктриной в то время не могло быть и речи, поскольку тибетский письменный язык буддийской учености лишь начинал формироваться. В этом контексте попытка Шантракшиты проповедовать, используя методы буддийской логики, изначально была обречена на историко-культурную неудачу. Подобная проповедь была бы уместна для аудитории, владеющей философским дискурсом, знакомой с логикой и эпистемологией. А в Тибете философия как форма духовной деятельности общества еще не была известна, теоретико-понятийный тип мышления только зарождался.

Процесс распространения буддизма в Тибете и рецепция письменного индобуддийского наследия начинаются в VIII в. Именно в данный период имело место обращение к буддизму как религиозной идео-

логии, нуждавшейся для своего укоренения в доверии со стороны простого тибетского населения и в возникновении сообщества приверженцев — религиозных деятелей. Тибетские историографы раннего средневековья, стремясь доказать аутентичность тибетобуддийской традиции, апеллировали к событиям, сопровождавшим процесс распространения буддизма в Тибете. Трактовка отдельных исторических фактов, взятых из ранних хроник, основана именно на выделенных критериях аутентичности. Так, например, Будон, исходя из критерия «изучения и проповеди Дхармы», считает, что распространение буддизма началось со времен возникновения тибетского государства в VII в. Вслед за ним многие тибетские историографы излагают историю распространения буддизма в Тибете в виде определенной схемы, где основной акцент ставится на фактах, свидетельствующих, что индобуддийские тексты переводились на тибетский язык и проповедь Дхармы велась постоянно. Все те события VII—IX вв., которые не подтверждают этого, вообще остаются за рамками изложения. Схема, предложенная Будоном, предполагает рассмотрение процесса распространения буддизма в Тибете как состоящего из двух основных этапов. Первый — это рецепция доктрины при идеологической поддержке царских династий. В этой связи он подробно анализирует периоды правления трех тибетских царей — Сронцангампо, Тисрондецана и Ралпачана. В центре внимания историографа находится их деятельность, направленная на строительство буддийских храмов и монастырей, стимулирующая работу переводчиков и создание буддийского религиозного сообщества.

Второй этап выделяется Будоном лишь в связи с тем, что из-за гонений на буддизм, начавшихся во время правления Ландармы, прерывается переводческая деятельность, а сама религиозная практика подвергается запрету. Специфика распространения учения Будды в X—XIV вв. заключается, согласно концептуальной схеме Будона, в возникновении собственно тибетских комментаторских традиций. Кроме того, и это особо подчеркивается в его трактате, сторонниками буддизма становятся представители крупной земельной аристократии.

Применительно ко второму этапу распространения буддизма в Тибете Будон использует еще один критерий аутентичности тибетской буддийской традиции. Он прослеживает линии преемственности учительского религиозного знания начиная от VIII—IX вв. и вплоть до повременного ему периода. Примечательно, что сам Будон Ринчендуб был одним из крупнейших буддийских ученых своего времени; введенные им религиозные концепции активно использовались тибетскими историографами и комментаторами XIV в. Авторитет Будона в значительной мере обусловлен тем, что он провел гигантскую работу по систематизации текстов тибетского буддийского канона, им было введено разделение канона на Ганджур и Данжур.

Представители различных школ тибетского буддизма пытались реконструировать процесс распространения и становления буддизма в Тибете, обращаясь к истории формирования тибетобуддийского канона. Поэтому в большинстве сочинений тибетских религиозных ученых раннего средневековья в разделах, посвященных истории Дхармы в Тибете,

обнаруживается не последовательное изложение событий и фактов, представляющих в своей совокупности процесс укоренения буддизма в стране, а указания на переводы тех или иных текстов и упоминания имен царей, лояльных буддийской доктрине. Начало процесса распространения датируется в этих сочинениях правлением Сронцангампо — VII в., поскольку именно он объявил буддизм государственной религией, финансировал строительство храмов и поездки тибетцев с целью религиозного обучения в Индию. Так, практически во всех историографических работах средневековья в качестве факта, подтверждающего, что «изучение и проповедь Дхармы» имели место уже в VII—начале VIII в., указываются разрозненные переводы текстов Трипитаки. Согласно тибетским историографам, первые подобные переводы были сделаны уже Тхонми Самбхотой — легендарным создателем тибетского письма. Например, в сочинениях одного из иерархов школы Сакьяпа — Соднам Цземо (1142—1182), в его трактате «Врата, ведущие в Учение», говорится, что Тхонми Самбхота перевел на тибетский язык некоторое количество сутр, в частности «Ратнамегха-сутру». Будон указывает в качестве текстов, переведенных Тхонми Самбхотой, «Ратнамегха-сутру» и «Карандавьюха-сутру». Некоторые историографы приписывают Тхонми Самбхоте перевод текстов «Шатасахасрика-праджняпарамиты», а также текстов сутр и тантр, связанных с Авалокитешварой¹.

¹ Авалокитешвара — один из главных бодхисаттв в буддийском пантеоне Махаяны и Ваджраяны, олицетворяющий великое сострадание. Согласно буддийским представлениям, он обладает способностью принимать различные формы (их насчи-

Однако переводы отдельных текстов не могут быть приняты за исходную точку отсчета процесса распространения и рецепции буддизма. Процесс распространения начинается только тогда, когда взламывается барьер недоверия к новой религиозной идеологии в простонародной среде. Рецепция предполагает комплексное изучение доктрины как ее письменного уровня существования, так и специфичной для нее формы функционирования в культуре и обществе. Центральными компонентами рецепции выступают перевод и изучение религиозной традиции, зафиксированной в текстах, а также сопутствующее такому изучению постепенное формирование социокультурной формы функционирования доктрины в новых общественных и культурных условиях.

То, что подразумевается раннесредневековыми тибетскими историографами под распространением буддизма в Тибете VII—начала VIII в., следует обозначать как проникновение в страну новой религии и первичное знакомство с ней. Вместе с тем в концептуальных схемах истории буддизма, разработанных тибетскими мыслителями XII—XVI вв., выявлен важный аспект рецепции буддийской религиозной доктрины. Сложение тибетобуддийской традиции неразрывно связано с переводом индийских текстов и последующим созданием тибетского буддийского канона, его дальнейшим изучением и комментированием.

Комплексная переводческая деятельность начинается только в период правления Тисрондецана (VIII в.),

тывается 32), чтобы спасти страждущих, чьи крики и стоны всегда доступны его слуху. В «Карандавьюха-сутре» культ Авалокитешвары выдвигается на передний план.

активно поддерживавшего и финансировавшего приезды индийских ученых-пандитов и их сотрудничество с тибетскими переводчиками. В период правления Тисрондецана, во второй половине VIII в., был осуществлен частичный перевод Трипитаки на тибетский язык.

Трипитака в своем индийском оригинале состоит из трех разделов — Сутрапитака, Виная-питака и Абхидхармапитака. Первый раздел — Сутрапитака — представляет собой собрание бесед-наставлений, рассчитанных на широкий круг последователей. Во втором разделе — Винае — изложен свод правил, регламентирующих жизнь членов сангхи. Дисциплинарные правила, представленные в корпусе Виная-питаки, — это правила как для монахов, так и для мирян. Основным смысловым ядром этого раздела является Пратимокша — кодекс буддийской религиозной дисциплины, определяющей в конечном итоге факт принадлежности к этой религии. Именно в Винае разъясняется сущность взаимоотношений сангхи и отдельных ее членов со светской властью. В целом второй раздел канона — Виная — представляет собой религиозно-дисциплинарный свод, в соответствии с которым и должна строиться жизнь буддийского социума. В Винае обнаруживается, если пользоваться социологической терминологией, идеальный тип буддийского общества, одним из структурных компонентов которого являются социорелигиозные статусы, начиная со статуса «мирянин/мирянка» и заканчивая статусом «монах/монахиня».

Тексты Абхидхармапитаки, третьего раздела Трипитаки, представляют относительно автономный, фи-

лософский уровень доктрины. Язык этих текстов, в отличие от первых двух разделов, высоко терминологичен. Этот раздел предназначен для носителей буддийской учености, владеющих техникой философского мышления.

Согласно мнению тибетских средневековых историографов, полный перевод Трипитаки на тибетский язык был осуществлен еще в период правления Тисрондецана, то есть в конце VIII в. Однако, насколько можно судить по колофонам¹ текстов, вошедших в разделы тибетского буддийского канона, переведена была лишь ее сравнительно небольшая часть. Работа над переводами текстов, составивших впоследствии тибетский канонический корпус, продолжалась в период правления Садналега, а окончательное ее завершение приходится только на IX в. и связано с реформой тибетской письменности Ралпачана. Сделанные при Тисрондецане переводы имели своим оригиналом как индийские, так и китайские тексты, не проводилась унификация терминологии, не было разработано единой схемы перевода. Кроме того, первые попытки каталогизации уже переведенного были предприняты только в период правления Садналега. Так, известно, что три первых каталога канонических текстов в их рукописной тибетской версии появились не ранее начала IX в. Упоминания этих каталогов и апелляция к ним обнаруживаются как в Ганджуре, так и в Данжуре. В тибетской историографической традиции эти три каталога (*гарчаги*), как правило, упоминаются под

¹ К о л о ф о н — присутствующее в рукописи указание на ее автора, переписчика, время создания текста или его рукописной копии.

следующими названиями — «Гарчаг Пантанма», «Гарчаг Дангарма» и «Самье Чимпума». О последнем известно только, что он, по всей видимости, был составлен еще при Тисрондецане и являлся описью рукописных текстов, хранившихся в библиотеке монастыря Самье. Этот каталог не сохранился, встречаются лишь разрозненные ссылки на него в трудах средневековых историографов и в каталогах Ганжура.

При Садналеге группа тибетских переводчиков, в число которых входили Каба Балцег, Чойчжи Ньинпо, Девендра и Балжи Лхунпо, разработала первый каталог переведенных с различных языков тибетских рукописных текстов канона. В перечень текстов каталога вошли только те рукописи переводов, которые хранились во дворце Пантан Гамед. Данный каталог получил название «Гарчаг Пантанма». Второй каталог — «Гарчаг Дангарма» составлен Каба Палцегом и Кхон Луи Вангпо. В его состав вошли названия и описания текстов, находившихся в рукописном хранилище дворца Донтан Дангар. Этот каталог сохранился в составе Данджура, где и указано, что он был выполнен в период правления Садналега.

«Гарчаг Дангарма» вошел в Данджур под названием «Пхобран Донтан Дангарджи Гадан Данчо Рочогги Гарчаг» («Каталог переводов сутр и шастр» или «Каталог переводов Слова Будды и Комментариев»). Он организован в соответствии с несколькими критериями. Описание рукописей, представленное в нем, во-первых, учитывает, к какому из направлений индийского буддизма относится текст (букв. — к какой «колеснице»: Хинаяне, Махаяне или Ваджраяне). Во-вторых, в рамках какой индийской рели-

гиозно-философской школы был создан тот либо иной текст. В-третьих, к какой группе канонических текстов относится перевод. В-четвертых, учитывается объем текста. Весь корпус переводов, перечисляемых в каталоге, организован как единое целое — первое собрание текстов сутр и шастр («Гаданчо»). Таким образом, на момент создания первых каталогов тибетских переводов сутр и шастр не были еще сформулированы основные принципы деления будущего тибетского буддийского канона.

Переводческой деятельности сопутствовало и возникновение первого, весьма узкого религиозного сообщества, состоявшего в основном из индийского просвещенного монашества, индийских и кашмирских переводчиков и наставников и немногочисленных новообращенных тибетских адептов. Насколько можно судить по хроникам, со времени указов Тисрондецана об обязательном обращении в буддизм и последующем принятии монашеских обетов царскими потомками и детьми министров новое религиозное сообщество не приобрело большого количества последователей. Об этом свидетельствуют реформы, предпринятые Ралпачаном с целью повышения социального статуса монахов и послушников и стимулирования социально-экономической заинтересованности простого населения в принятии монашества. По-видимому, немаловажным мотивом принятия обетов послушника и в перспективе — монаха выступало стремление повысить свой социальный статус. Вступление в монашескую сангху было единственным способом, поскольку являлось обязательным условием для получения религиозного образования, открывавшего выходцам из простонародной среды доступ к вертикальной социальной мобильности.

● **ТИБЕТСКИЙ
БУДДИЙСКИЙ КАНОН —
ИСТОЧНИК ЗАРОЖДЕНИЯ
ШКОЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ**

Указы Ралпачана на законодательном уровне декретировали организацию (силами индийских и кашмирских ученых) образовательных центров для подготовки будущего просвещенного тибетского монашества. В этой связи встал вопрос, насколько имевшиеся на тот момент переводы буддийских канонических текстов доступны для изучения — возможно ли на их основе вести преподавание буддийской доктрины. Для решения этой проблемы в соответствии с указами Ралпачана была проведена тщательная проверка сделанных ранее переводов. Их ревизия подразумевала сверку с санскритскими оригиналами, унификацию и стандартизацию способов передачи терминологии средствами тибетского языка и создание систематических каталогов. В этих целях были разработаны соответствующие краткие пособия, включавшие изложение принципов перевода буддийской терминологии на тибетский язык¹. Кроме того, был создан двуязычный стандартизированный терминологический словарь — «Махавьютпатти».

В середине IX в. были подготовлены такие разделы будущего Ганджура, как Виная, Ратнакута, Праджняпарамита, Аватамсака. Сверка текстов обнаружила

¹ Считается, что первое руководство по переводу текстов буддийского канона было создано еще в период правления Садналега. Оно известно под названием «Дабыер Бампони» («Сочетание слов, двуязычное собрание»)

необходимость выполнения переводов заново, и только после тщательного инспектирования результатов тибетские рукописи подлежали копированию и дальнейшему распределению по хранилищам.

В большинстве тибетских историографических работ и сочинений, претендующих на статус хроник, утверждается, что созданная при Тисрондецане сангха (религиозное сообщество) при Ралпачане значительно укрепила свои позиции и пополнилась новыми тибетскими адептами. Так, например, Будон, полемизируя с Ральди относительно этапов распространения буддизма в Тибете, говорит, что собственно тибетская монашеская традиция с отчетливой линией передачи Учения утвердилась уже в IX в. Примечательно, что Будон, пытаясь опровергнуть концепцию Ригпаи Ральди, апеллирует ко второму критерию — наличие учительской линии передачи религиозного знания. Согласно Ральди, «промежуточный период» следует выделять в силу того, что деятельность созданной в периоды правлений Тисрондецана и Ралпачана монашеской общины протекала в отрыве от непосредственной практики укоренения буддизма в среде тибетского населения. Он полагал, что перевод канонических текстов и подготовку первых немногочисленных тибетских адептов нельзя в полном смысле называть «изучением и проповедью Дхармы». Контраргументация Будона представляет собой перечисление имен тибетских адептов, принявших монашество, и их непосредственных наставников, что, по его мысли, свидетельствовало о непрерывавшейся традиции передачи религиозного знания.

Буддийская монашеская община в Тибете IX в. была создана исключительно благодаря усилиям ти-

бетских царей, которые, начиная с Тисрондецана, стремились к превращению буддизма в подлинную государственную идеологию. Однако религиозное сообщество IX в., объединявшее зарубежных монахов, ученых и немногочисленных тибетских последователей, не принимало непосредственного участия в повседневной религиозной жизни простого населения. Это объяснялось тем, что тибетская буддийская сангха пребывала еще в своем зачаточном состоянии, и проблема ее интеграции в общество не вышла на первый план. Принятие монашеских обетов подразумевало глубокое знание текстов Винаи, прохождение целого ряда религиозных испытаний и экзаменов по различным аспектам буддийского учения. Подготовка тибетского монашества была затруднена прежде всего тем, что переводы текстов, вошедших в состав тибетского корпуса Винаи, обрели свой окончательный вид только в середине IX в. Когда был завершен перевод индобуддийских канонических сочинений, и в том числе текстов Винаи, сделалось возможным их изучение уже непосредственно на тибетском языке. И в данной связи необходимо иметь в виду, что оформление тибетской версии этих текстов и первые попытки индийских и кашмирских наставников внедрить основы Винаи в умы своих последователей совпадают по времени с дворцовым переворотом в Тибете и воцарением злополучного Ландармы.

Освоение корпуса Винаи предполагало тщательное изучение текстов, входящих в его состав. Едва ли это было возможно в контексте социорелигиозной жизни тибетского общества середины IX в. Насколько можно судить по колофонам текстов Винаи,

их перевод был осуществлен в основном усилиями индийских и кашмирских монахов — знатоков буддийской религиозной дисциплины. А это, в свою очередь, свидетельствовало об изучении Винаи под руководством этих опытных наставников.

Как уже говорилось выше, тибетская версия индобуддийских канонических текстов создавалась несколькими поколениями переводчиков, работавших с оригиналами, записанными на языке пали и санскрите. Наибольший интерес в перспективе становления буддийского монашества в Тибете и формирования сангхи представляет строение корпуса Винаи тибетского канона и история его возникновения. Как показали текстологические исследования второй половины XX в., в тибетскую версию Винаи вошли переводы санскритских канонических текстов, принадлежащих школе Сарвастивада и традиции Муласарвастивады. Большая часть переводов была выполнена в период правления Ралпачана, причем сделанные ранее переводы подверглись сверке именно с санскритскими, а не с палийскими оригиналами. Эта работа проводилась под руководством и при непосредственном участии трех кашмирских буддийских ученых — Джинамитры, Данашилы¹ и Сарваджнядевы, последователей школы Муласарвастивада, авторитетных знатоков Винаи. Целый ряд текстов различных разделов Винаи был переведен

¹ Джинамитра и Данашила — кашмирские ученые, прославившиеся в Индии и за ее пределами глубоким знанием корпуса Винаи, а также своими комментаторскими трактатами к отдельным его разделам. Оба они вошли в коллегию переводчиков, работавших над составлением словаря буддийской терминологии «Махавьютпатти».

заново этими тремя буддийскими учеными, причем в качестве оригинала использовалась санскритская версия канона школы Муласарвастивада. Современные сравнительные исследования переводов, вошедших в состав Ганджура, и соответствующих разделов Палийского канона, сохранившегося в полном объеме, обнаруживают значительные расхождения, обусловленные тем, что переводчики работали с санскритской версией. Кроме того, в переводе Трипитаки были задействованы индийские и кашмирские ученые, принадлежавшие к различным школьным традициям толкования канона.

По свидетельству Будона, инициированная Ралпачаном ревизия переводов индобуддийского наследия проводилась совместными усилиями индийских, кашмирских пандитов и тибетских лоцзав. В своем сочинении «История буддизма» Будон цитирует текст указа Ралпачана, обязавшего кашмирцев Джинамитру, Сурендрабодхи, Бодхимитру, тибетских адептов Ратнаракшиту и Дхарматашилу, а также индийских переводчиков Джнянасену, Джаяракшиту, Манджушривармана и других переводить сутры и шастры с санскрита. Согласно этому документу, в задачи вновь сформированной коллегии переводчиков входила также сверка всех имеющихся переводов с санскритскими оригиналами и выполнение новых — с тем, чтобы «каждый мог их изучать». Особый интерес представляют сведения о том, кто привлекался для работы над переводами текстов, вошедших в состав тибетской версии Винаи (тиб. Дулва).

Дулва в своем окончательном виде объединяет тринадцать гигантских рукописных томов. Она состоит из семи частей (группируемых некоторыми тибет-

скими буддийскими учеными по четырем крупным разделам): «Виная-васту», «Пратимокша-сутра», «Виная-вибханга», «Бхикшуни-пратимокша-сутра», «Бхикшуни-виная-вибханга», «Виная-кшудрака-васту» и «Виная-уттара-грантха». В соответствии с разделами Палийского канона эти семь частей объединяют в следующие четыре раздела: «Виная-васту», «Пратимокша-сутра» и «Виная-вибханга», «Виная-кшудрака-васту», «Виная-уттара-грантха». Большая часть текстов была переведена двумя кашмирскими учеными — Джинамитрой и Сарваджнядевой при посредстве нескольких индийских и тибетских переводчиков. Так, первый раздел — «Виная-васту» — был переведен Сарваджнядевой, Видьякарапрабхой, Дхармакарой и тибетским ученым Балхунбо. Из второго раздела часть, именуемая «Бхикшуни-виная-вибханга», была переведена Сарваджнядевой, Дхармакарой, Видьякарапрабхой и Балхунбо. Из колофона к тексту «Пратимокши-сутры» следует, что она была переведена с санскрита на тибетский язык двумя учеными, наставниками в Винае, — кашмирцем Джинамитрой и тибетцем Луи Чжалцаном. Перевод текста «Бхикшуни-пратимокша-сутра» второго раздела также принадлежит Джинамитре и его помощнику Нагадхвадже. Над переводом третьего раздела тибетской версии Винаи работали Видьякарапрабха, Дхармашрибхадра и тибетский монах Балчжор. В состав тибетского канона, в его вторую часть — Данджур, вошли комментарии индийских ученых к текстам корпуса Винаи. И здесь принципиально важен тот факт, что комментаторские сочинения к Винае подбирались и переводились именно Джинамитрой, Нагадхваджей, Дхармакарой, Сарваджнядевой и Данашилой.

Религиозная практика, то есть непосредственное следование предписаниям Винаи, их исполнение, всегда зависела от того, какие комментаторские интерпретации избирались в качестве основных. Индийские комментарии к Трипитаке представляют собой обширный круг текстов, в целом образующих постканоническую традицию. Их авторы принадлежали к конкретным буддийским школам, в соответствии с принципами которых и осуществлялось комментирование текстов канона. В Индии религиозное обучение монашества строилось на основе школьных комментариев к Трипитаке. Результаты теоретического осмысления доктринальных основ буддизма, его психотехнической практики (буддийской йоги), а также социокультурной формы его функционирования в обществе нашли свое отражение во множестве философских трактатов (шаштр), созданных индийскими мыслителями III—IX вв. Этот период в Индии ознаменовался напряженной полемикой не только между различными школами и направлениями буддизма, но главное — между представителями буддийского и брахманистского мировоззрений, что также в значительной степени определяло круг обсуждаемой религиозно-философской проблематики. Адресатом трактатов выступало высокообразованное буддийское монашество, владеющее глубокими знаниями в области религиозной доктрины, опытом психотехнической практики и искусством философского диспута, опиравшегося на высокоразвитую гносеологию и логику. Наиболее авторитетные буддийские трактаты III—IX вв. — это обширные компендиумы, претендовавшие на энциклопедическое освещение канонического наследия. Разработанные в

них трактовки представляли собой не только теоретическую, но и социокультурную форму рефлексии о том, каким образом развивался религиозно-идеологический процесс на Южно-Азиатском субконтиненте и какую роль играли в этом процессе различные буддийские школы.

В Тибете религиозное обучение монашества велось уже при опоре на тибетский буддийский канон, однако в его состав вошел целый ряд индийских постканонических сочинений. Подбор подобного рода индийских комментариев для перевода на тибетский язык, осуществленный кашмирскими знаатоками Винаи, во многом предопределил дальнейшее развитие монашеской традиции Тибета. Становление монашества продолжалось в течение XI—XVII вв. Начиная с XI в. возобновляется, после прекращения гонений на буддизм, переводческая деятельность, постепенно углубляется освоение религиозной практики. Все индийские комментаторские тексты, переведенные в IX в. группой ученых под руководством кашмирцев Джинамитры, Данашилы, Сарваджнядевы, в более поздний период канонизируются в Тибете. В этой связи встает вопрос: чем был обусловлен выбор постканонических индийских трактатов для перевода на тибетский язык?

Комплексная переводческая деятельность началась благодаря патронированию Тисрондецана и его сторонников из среды тибетской аристократии, стремившихся превратить буддизм в государственную идеологию и хорошо понимавших, что осуществить этот замысел без письменной фиксации буддийского учения на тибетском языке невозможно. Все виды социального знания в стране функционировали и пе-

редавались из поколения в поколение в устной форме. Процесс внедрения новой государственной религиозной идеологии, не связанной с прежним знанием, предполагал прежде всего введение принципиально новой социокультурной формы существования этого нового «сакрального знания». Переводческая деятельность индийских, кашмирских пандитов и их тибетских последователей, как об этом можно судить сегодня, была направлена на конструирование нового целостного письменного источника религиозного знания, представлявшего различные аспекты буддийского учения. Одновременно с переводом на тибетский язык текстов, входивших в состав Трипитаки, и большинства махаянских сутр решался вопрос, чем должна быть представлена Абхидхарма — собственно философский раздел будущего тибетского буддийского канона.

По-видимому, ни индийские, ни кашмирские учителя, трудившиеся в Тибете, не располагали оригиналами трактатов канонической Абхидхармы. Однако именно Абхидхарма служила в Индии теоретической основой обучения монашества, поскольку в ее трактатах давалось строгое разъяснение буддийской терминологии — ее «истинный смысл», а тексты сутр рассматривались как «наводящие на истинный смысл». Сутры предназначались и для монахов, и для мирских последователей буддизма, а канонические шастры — только для монахов, проходивших углубленное религиозное обучение. В состав тибетского буддийского канона, в его философский раздел были включены наиболее авторитетные трактаты, созданные в русле традиции постканонической Абхидхармы. Выбирались для перевода именно те из

них, которые полно представляли структуру проблематики канонической Абхидхармы и одновременно могли служить источником информации о социорелигиозной форме существования буддийской общины, об устройстве социума, где имеется письменная традиция передачи религиозного знания, об идеологической функции монашеского сообщества. Школьная принадлежность такого рода сочинений не оказывала заметного влияния на процесс их отбора. Так, наряду с комментариями к Винае, группа, работавшая под руководством Джинамитры, осуществила полные переводы трактатов «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы») Васубандху (IV—V вв.), представлявшего воззрения школ Сарвастивада (Вайбхашика) и Саутрантика, «Абхидхармасамуччая» Асанги (IV—V вв.), «Абхидхармакошабхашьятики» Яшомитры (IX в.) — пространного комментария к шастре Васубандху, написанного с позиций Саутрантики.

Буддийское монашество Индии как носитель элитарного уровня религиозности, предполагающего глубокие знания доктрины, умение вести проповедь и соблюдение всей полноты религиозных обетов, опиралось в своей социорелигиозной деятельности на кодекс Винаи. Тексты Трипитаки подлежали заучиванию и только затем детальному освоению при посредстве принятых в рамках школьной философской традиции комментаторских сочинений. Применительно к Тибету конца VIII—IX в. можно говорить лишь о тенденции сложения института монашества — перевод и каталогизация текстов, необходимых для практического освоения Винаи, были завершены только к IX в., религиозное сообщество состояло на две трети из иноземных — южноазиатских — но-

сителей буддийской монашеской традиции, процент образованных тибетских адептов в его составе был невелик. Для того, чтобы попытаться ответить на вопрос, поставленный тибетскими средневековыми мыслителями, — имело ли место распространение монашеского буддизма в Тибете VIII—IX вв., необходимо не терять из вида ряд обстоятельств. Объектом социорелигиозной деятельности монашества в Индии служила мирская часть сангхи, воспроизводство которой и обеспечивало, в свою очередь, процесс функционирования в стране буддийских институтов. В социорелигиозные функции монашества входили проповедь Слова Будды среди мирян, пополнение монашеского корпуса за счет новых адептов и их религиозное обучение, ритуальная деятельность. В периоды правления буддийских государей — например, императора Ашоки — монашество участвовало в социально-политической жизни общества, выступая гарантом лояльности мирян по отношению к государственной идеологии. Лояльность мирян прежде всего выражалась в готовности оказывать материальную поддержку жизнедеятельности монастырей и пополнять монашеский корпус. Стремление к достижению конечной религиозной цели (Нирваны, Просветления) оказывалось уделом сравнительно узкого круга адептов, ибо было связано с полным отречением от мирской жизни. Монахи, посвятившие себя этому, переходили в особый разряд «обучающихся Дхарме» и представляли духовную элиту монашества. Усилиями этой узкой страты и осуществлялась передача из поколения в поколение традиции истолкования и теоретического осмысления сакрального знания, зафиксированного в письменных источниках.

Социорелигиозная деятельность монашеской общины Тибета IX в. была всецело связана с иной задачей — она была ориентирована на обеспечение процесса рецепции индобуддийского наследия. Объектом этой деятельности были переводы текстов — сутр и шастр, — их рукописное копирование, каталогизация, а также освоение религиозной храмовой службы, строительство монастырей. Становление монашества в Тибете — формирование социорелигиозной иерархии, первые шаги в работе центров подготовки образованных религиозных деятелей и начальный этап функционирования монастырей — было прервано отнюдь не кратковременными гонениями на буддизм. Дворцовый переворот IX в. привел к децентрализации государства, распаду тибетской империи на автономные административные районы, управляемые местной земельной аристократией. Возобновление рецепции буддийской идеологии в Тибете, новый этап в этом процессе разворачивается только в X—XI вв., когда потомки царской династии выступают в роли инициаторов обращения в буддизм различных слоев населения.

В период так называемого вторичного распространения буддизма в Тибете, в XI—XII вв., и последующего возникновения собственно тибетских буддийских школ принципиально важным фактором выступает то обстоятельство, что переведенные к началу IX в. на тибетский язык тексты в большинстве своем сохранились. Согласно тибетским историографическим сочинениям («Голубые Анналы», «Красные Анналы»), они сберегались усилиями мирян-тантриков, а также бежавших в Западный и Восточный Тибет монахов. Так, в частности, утверждается, что

монахи-беженцы вывезли переведенные Джинамитрой трактаты «Абхидхармасамуччая», «Абхидхармакоша», а также тексты Винай Прабхаваты, «Кармашатаку». Даже в период жестоких преследований буддистов, бежавшие в Западный и Восточный Тибет монахи продолжали вести религиозную жизнь, они не только сохраняли спасенные переводы, но и осуществляли их копирование, создавая тем самым новые экземпляры. Таким образом, письменные источники религиозного знания сберечь удалось, но монашеская община как социорелигиозный институт была разрушена, еще не успев должным образом сформироваться. Даже в тех районах, где осели беженцы, их количество не соответствовало ввиду своей малочисленности протоколу принятия новичков, предусмотренному Винаей. Так, Будон Ринчендуб в разделе, посвященном возрождению буддизма в Тибете в конце X в., указывает, что в местностях Уй и Цзан число полноправных монахов, уцелевших после гонений, было «менее пяти человек»; посвящение в монашество осуществлялось, хотя и с вынужденным нарушением актов Винаи.

К началу вторичного распространения буддизма в Тибете и тексты Винаи, и абхидхармистские постканонические трактаты уже были известны и имели определенное хождение в среде уцелевшего монашества, что безусловно свидетельствовало в пользу непрерывности буддийской традиции, но вместе с тем в период гонений процесс социального оформления тибетской сангхи был заторможен.

Необходимо иметь в виду, что в X—XII вв. не создавалось никаких работ, которые могли бы претендовать на статус исторических хроник. Вся ин-

формация о Тибете конца IX—начала XI в. представлена исключительно в тибетских историографических сочинениях раннего и позднего средневековья. Наибольшим авторитетом пользовались «История буддизма» Будон Ринчендуба, «Голубые Анналы» (букв. «Синяя книга» — «Дэбтэр Онбо») Гойлоцзавы Идсанцзева Шоннубала (1392—1481)¹, «Красные Анналы» (букв. «Красная книга» — «Дэбтэр Марбо») Ситу Гэви Лодоя. Автор-составитель «Красных Анналов», завершивший этот труд в 1346 г., был современником Будон Ринчендуба. Однако он следовал несколько иной, нежели Будон, схеме изложения истории буддизма в Тибете. В «Красных Анналах» наибольшее внимание уделяется политической истории государства, причем их автор-составитель опирался не только на тибетские документы (царские указы, годовые хроники и т. п.), но и на ки-

¹ Гойлоцзава Идсанцзева Шоннубал считался позднейшими тибетскими мыслителями одним из главных историографов. Его сочинение «Голубые Анналы», или «Синяя тетрадь», учитывалось абсолютно всеми историографами XVI—XVIII вв. и рассматривалось в качестве самого полного источника информации по истории буддизма в Тибете. Пятый Далай-лама присвоил Идсанцзеву эпитет «не имеющего равных среди историков». «Голубые Анналы» в Тибете несколько раз переиздавались ксилографическим способом. По содержанию это сочинение представляет собой историю буддизма в Тибете, рассматриваемую в контексте истории тибетского государства. Как и работа Будона, «Голубые Анналы» начинаются с подробного изложения авторской версии истории буддизма в Индии, далее следуют родовая тибетских царей, хронология ранней тибетской истории и т. д. Идсанцзева начал свою работу в 1476 г. и закончил в 1478-м; таким образом, история буддизма в Тибете доводится им до XV в. Он подробно излагает историю возникновения школ тибетского буддизма.

тайские исторические источники. Данное сочинение обширно цитируется как в «Голубых Анналах», так и в историческом произведении пятого Далай-ламы (1617—1682) — «Чжалва аби Дэбтэре»¹. И подобно сочинениям тибетских раннесредневековых историографов, труды по истории буддизма, написанные в XVII—XVIII вв., создавались отнюдь не только в целях документальной реконструкции событий прошлого. В них всегда присутствовала определенная идеологическая сверхзадача, обуславливавшая концептуальную схему изложения истории буддизма в Тибете.

В период работы Будон Ринчендуба, Ригпаи Ральди, Ситу Гэви Лодоя основной акцент делался на осмыслении этапов распространения буддизма в Тибете с целью доказательства аутентичности тибето-буддийской традиции, представленной в тот период (XIV в.) формирующимися школами. Авторы, полагаясь на определенные критерии, стремились обосновать ее соответствие южноазиатскому прототипу. В XIV в. в Тибете шла непрерывная междоусобная борьба различных кланов земельной аристократии за политическое господство, в ходе которой отчетливо наметилась тенденция к сращиванию политической и религиозной властей.

Историографические работы XV—XVII вв. нацелены в основном на разработку «исторической» аргументации в пользу легитимности буддийской теократической власти. В XVII в. в Тибете уже была

¹ Историческое сочинение пятого Далай-ламы относится уже к поздней историографии XVII в.; оно основано на предшествующих историографических работах и исследовании династических хроник тибетской аристократии.

четко сформулирована концепция теократического государства, согласно которой политическим главой страны объявлялся Далай-лама, религиозный лидер школы Гелугпа, а сама эта школа рассматривалась как господствующая в политическом и административном отношениях. Выше отмечалось, что в XV—XVII вв. одним из ведущих критериев аутентичности тибетобуддийской традиции становится указание на наличие в Тибете монашеской сангхи и системы религиозного образования — подобно тому, как это было в Индии. Именно этому критерию школа Гелугпа и удовлетворяла в полном объеме, поскольку монашество и получение религиозного образования признавались в ней обязательными условиями не только духовного прогресса, но и иерархического продвижения.

Сравнительное изучение указанных трудов по истории буддизма в Тибете показывает, что в конце X—начале XI в. действительно имело место возобновление переводческой деятельности. Их авторы, как правило, проводят идею о том, что в период гонений история буддизма в стране не пресекалась — Дхарма, будучи вытеснена врагами из императорского дворца, из центральных районов, продолжала распространяться и укореняться на тех территориях, где скрывались монахи-беженцы. Их бегство в Западный и Восточный Тибет предопределило границы будущей сакральной географии тибетского буддизма — священной территории Дхармы. В различных районах Западного и Восточного Тибета при поддержке местной аристократии и прямых потомков Ярлунгской династии в XI—XII вв. возникают крупные религиозные центры, возобновляется работа над

подготовкой переводов буддийских текстов. В историографических сочинениях XIV в. этот исторический период представлен списками имен тибетских аристократов и царских потомков, принявших буддийские обеты, а также перечнями названий переведенных текстов. Кроме того, историографы указывают имена индийских и кашмирских пандитов и переводчиков, побывавших в Тибете в те времена, и прослеживают линию передачи Учения, связующую в непрерывной последовательности южноазиатских учителей и тибетских адептов.

Сопоставление имен и событий, зафиксированных историографами, позволяет реконструировать процесс рецепции буддизма, возобновившийся в Тибете X—XI вв. Гонения на буддизм, развернувшиеся в конце IX в., не привели к полному его исчезновению с территории Тибета. Запрет на проповедь буддизма и следование его доктрине был направлен прежде всего против монашества и имел своей целью остановить развитие и социокультурную интеграцию религиозного сообщества в стране. Переведенные к концу IX в. тексты, входившие в состав Трипитаки, махаянские сутры, постканонические шастры и тексты тантр в большинстве своем сохранились. Упоминание Будона о том, что заслуга их спасения принадлежит в основном буддистам-тантрикам и мирянам, позволяет сделать следующий вывод. В период гонений был насильственно приостановлен процесс рецепции индобуддийского письменного наследия, в то время как широкое распространение буддийской тантры, по-видимому, не пресекалось. Примечательно, что в так называемый второй период распространения буддизма в Тибете возобновление пере-

водческой деятельности и восстановление монашеской общины проводились с помощью буддийских наставников, приглашенных из Индии и Кашмира. Тибетские адепты из числа местной аристократии сосредоточили свои усилия на освоении индобуддийской тантры.

Отличие возобновленного процесса рецепции буддизма в Тибете заключается в том, что он протекал вне какой-либо единой социально-политической программы, как это было в период правления Тисрондецана и Ралпачана. В различных районах создавались переводческие центры, в каждом из которых изучалась и комментировалась определенная группа буддийских текстов — так называемые высшие тантры, тексты цикла Праджняпарамиты, трактаты постканонической Абхидхармы, а также шастры, посвященные эпистемологической проблематике — логике и теории познания. Вместе с тем прослеживается определенное сходство социокультурной формы распространения и рецепции буддизма в VIII—IX вв. с возобновлением этих процессов в X—XI вв. Оно было обусловлено тем, что развитие монашеской традиции происходило именно на территории, отвоеванной в X—XI вв. прямыми потомками царской династии, то есть Ярлунгская династия оказалась связанной с процессами укоренения буддизма прочными историческими узами.

Прямые потомки Ярлунгской династии добились административного и политического главенства над Западным Тибетом в середине X в. Первым к власти пришел Нимагон, которого тибетские историографы считают прямым наследником Ландармы. После его смерти земля была поделена между тремя

его сыновьями. Территория Гуге и Спити Западного Тибета находилась в подчинении двух последовательных потомков Нимагона — царя Сронне и его сына Лхаде. Известно, что царь Сронне принял монашеские обеты и получил религиозное имя Лхлама Ешей Од. Три его внука — Одде, Бьянчуб Од и Шива Од характеризуются историографами как ревностные приверженцы буддизма, причем Бьянчуб Од и Шива Од прославились своей переводческой деятельностью. Оба они приняли религиозные обеты, но при этом сохраняли за собой все полномочия правителей Западного Тибета и царские привилегии. Согласно «Голубым Анналам», в 1076 г. при царском дворе в Западном Тибете состоялся религиозный совет, где было решено объединить политическую и религиозную власть. Иными словами, в «Голубых Анналах» утверждается, что прототип будущей тибетской теократии обнаруживается уже в Западном Тибете XI в. Наиболее важным в излагаемых под этим углом зрения событиях выступает то обстоятельство, что процесс рецепции был возобновлен и поддерживался именно усилиями царских потомков. Так, известно, что Ешей Од финансировал обучение тибетских юношей в Индии и Кашмире, а также приезды в Тибет буддийских пандитов из Кашмира, строительство храмов и монастырей.

Согласно «Голубым Анналам», Ешей Од для проповеди монашеского образа жизни пригласил в Тибет из Восточной Индии буддийского наставника в Винае Дхармапалу. Его миссия оказалась весьма успешной — Дхармапала обрел множество последователей среди тибетцев, а некоторые его ученики прославились, войдя в историю под своими религи-

озными (монашескими) именами — Гунапала, Садхупала и Праджняпала.

По приглашению Ешей Ода в начале XI в. в Тибет прибыл индийский пандит Смритиджнянакирти (сокращенный вариант его имени — Смрити). Практически во всех историографических работах кратко упоминаются события, приведшие Смрити в Восточный Тибет (а не в Западный, куда он был приглашен). Согласно общепринятой версии, во время его путешествия в Западный Тибет умер переводчик, сопровождавший Смрити к царскому двору. Оказавшись в полном одиночестве, без средств к существованию и знания тибетского языка, индийский пандит был вынужден ради пропитания наняться в пастухи и какое-то время провел в скитаниях по Центральному Тибету (районам Уй и Цзан). Общаясь с местными жителями, Смрити постепенно в совершенстве овладел разговорным языком и начал проповедовать буддизм среди простого народа. Вести об индийском пандите, наставляющем тибетцев в Дхарме, дошли до правителя района Кхам, и он пригласил Смрити возглавить тамошнюю религиозную общину и переводческий центр. Индийский учитель принял приглашение. Обосновавшись в Кхаме, Смрити создал в этом районе Тибета собственную школу изучения трактата «Абхидхармакоша», то есть начал насаждать буддийское философское знание. Прекрасное владение тибетским языком позволило ему не только участвовать в переводе текстов индийской постканонической Абхидхармы, но и выполнить перевод на тибетский язык собственных санскритских сочинений по буддийской тантре. Переводы тантр,

сделанные Смрити, вошли в состав второй части буддийского канона — Данджур.

Вклад этого индийского ученого в создание тибетского буддийского канона значим еще и в том аспекте, что именно ему принадлежат переводы трактата «Манчжушринамасамгити» и комментариев к нему. Данный трактат, посвященный Манчжушри¹, использовался в дальнейшем в образовательных традициях всех школ тибетского буддизма именно в переводе Смрити.

Отличительной чертой переводческой и проповеднической деятельности Смрити, а также тех индийских и тибетских религиозных наставников, которые работали в Западном Тибете, явилось их пристальное внимание к индобуддийской тантре. Начиная с XI в. в Тибете постепенно формируются основы двух уровней функционирования буддизма — монашеского и мирского, простонародного.

В Западном Тибете проповедь буддийского учения велась при поддержке прямых потомков государей бывшей тибетской империи. Ешей Од финансировал поездку нескольких юношей в Кашмир с целью обучения Дхарме, то есть для прохождения полного курса буддийского традиционного образования. В их числе был Ринчен Цзанпо (958—1055), прославившийся впоследствии своей ученостью — выполненные им переводы индобуддийских текстов и комментарии вошли в тибетский буддийский канон. Ринчен Цзанпо три раза побывал в Индии и Кашмире и провел там в общей сложности более семна-

¹ Бодхисаттва Манчжушри в буддийском пантеоне олицетворяет религиозное знание и покровительствует обучающимся Дхарме.

дцати лет. На родине он, как авторитетный монах, возглавил религиозную общину и был назначен личным духовным наставником царя Лхаде.

Ринчен Цзанпо основал несколько крупных монастырей — Табо в городе Спити, Ньярма в Ладаке и царский монастырь Толинг в районе Гуге.

Во время своего пребывания в Индии Ринчен Цзанпо осуществил ревизию перевода «Гухьясамаджатантры», выполненного в VIII в., и пришел к выводу, что этот фундаментальный текст, представляющий индобуддийскую тантрическую традицию, должен быть переведен заново. Новый перевод был выполнен Ринчен Цзанпо под руководством индийского пандита, знатока буддийской тантры — Ратнакарашанти (сокращенный вариант имени — Шантипа). Шантипа имел немало учеников-тибетцев, благодаря чему получил весьма значительную известность в Тибете, хотя сам никогда там не бывал. Тибетские историографы включали его имя в список восьмидесяти четырех *махасиддхов* — наставников в тантре, которым приписывалось обладание паранормальными способностями, развитыми в практике йоги. Среди тибетских адептов большим авторитетом пользовались его комментарии к текстам йогатантры и его трактаты, разъясняющие различные разделы «Гухьясамаджатантры».

В Тибете Ринчен Цзанпо занялся переводом и комментированием текстов цикла Праджняпарамиты, а также пытался создать собственную систему классификации индобуддийских тантр. Утвердившееся позднее деление буддийских тантр на низшие (*крия-тантра*, *чарьятантра*, *йогатантра*) и высшие (*ануттарайогатантры*) не было известно на тот

момент в Западном Тибете. Ринчен Цзанпо ввел деление буддийских тантр на йогатантры и ануттарайогатантры. Примечательно, что он изучал тантрическую традицию именно как исследователь, традиционный буддийский ученый, не переходя на стезю практической тантры, неукоснительно соблюдая монашескую дисциплину.

Возобновленная в Западном Тибете переводческая деятельность сопровождалась созданием антологий сутр — сборников, представляющих Слово Будды, — под общим названием «Множество сутр». Раздел сутр, присутствующий в различных изданиях Ганджура, формировался в соответствии с этими стандартизированными антологиями. Известно, что Ринчен Цзанпо снабдил копиями таких антологий библиотеки созданных им монастырей и храмов. Вместе со своими учениками он собрал 468 рукописей, представлявших уцелевшие тексты Трипитаки, и разместил их в хранилище одного из этих монастырей.

К XII в. приток новых текстов из Индии прекратился. Переводческая работа продолжалась, но уже без помощи южноазиатских ученых. В XI—XII вв. тибетские буддийские ученые сосредоточили свое внимание в основном на изучении, переводе и комментировании различных текстов буддийской тантры. В связи с предпринимавшимися попытками систематизации и каталогизации переведенных в VIII—XI вв. тантр перед тибетскими учеными встала весьма серьезная проблема. За период гонений на буддизм в стране появились и получили распространение тантрические тексты, созданные в VIII—X вв. самими тибетскими последователями буддийской

тантры. Никакого индийского прототипа они не имели. В Западном Тибете тексты такого рода рассматривались как еретические и были запрещены. Так, внук Ешей Ода — Шива Од опубликовал перечень тантрических текстов и практик, которые не могут считаться буддийскими, поскольку они появились именно в период гонений на буддизм. Шива Од принял полное монашество и занимал должность придворного переводчика, главы центра переводов буддийских текстов. Известно, что он выступил с открытым письмом, содержащим обращение ко всем приверженцам буддизма. В этом послании, копии которого были разосланы по всему Западному Тибету, Шива Од призвал буддийских адептов отказаться от тантрических ритуалов и текстов, не имеющих индийского происхождения. Перечень текстов, которые должно не признавать в качестве буддийских, поскольку они созданы в Тибете, а не в Индии, дополнялся запретом на следование теориям и практикам тантр Дзогчена. Этот документ свидетельствовал, что в XI в. совершенно отчетливо наметилось стремление буддийских ученых-переводчиков замкнуть процесс распространения тантрической традиции в Тибете на изучение соответствующих индийских текстов. В пользу данной тенденции говорит и тот факт, что в указанный период были созданы первые отдельные каталоги текстов буддийских тантр, переведенных с санскрита, известные как «Собрания тантр». Все те тексты, которые не вошли в «Собрания тантр», отвергались как еретические.

Выполненные в предшествующее время переводы, скомпонованные в самостоятельные собрания, требовали для своего понимания обширных знаний

индийской комментаторской традиции. Традиция устного комментирования была утрачена, письменной фиксации устных учительских наставлений VIII—IX вв. не могло сложиться, поскольку упор делался в основном на улучшение качества переводов текстов канона, а процесс комментирования ограничивался разъяснением содержания конкретного текста.

Тексты канона передавались посредством специально сконструированного технического тибетского языка. Для адепта, не владеющего общим знанием доктрины и буддийским понятийно-терминологическим аппаратом, эти тексты оставались закрытыми, принципиально недоступными для понимания. Таким образом, на данном этапе рецепции доктринальных основ буддизма встала новая проблема — возобновление традиции устного комментирования в ходе совместной работы индийских и тибетских переводчиков. С этой целью правителями Западного Тибета и был приглашен Атиша — известный индийский учитель, один из руководителей буддийского университета Наланды.

Атиша прибыл в Тибет в 1042 г. Известно, что он был прямым учеником Ратнакарашанти (Шантипы). Атиша совершенствовался в изучении тантр не только под его руководством — в течение двенадцати лет он исследовал тантрическую традицию в буддийском образовательном центре Шривиджая. Учителями Атиши были также Дхармапала Суварнадвипа, создатель комментариев к тексту «Мадхьямакачатухшатики», и Джнянашримати, один из прославленных пандитов университета Викрамашилы¹.

¹ Викрамашила — буддийский университет в Магадхе (совр. Бихар), пользовавшийся огромным авторитетом среди ре-

Джнянашримати был известен своими знаниями текстов Трипитаки, сочинений Нагарджуны и Асанги, цикла Гухьясамаджатантры. Этот учитель Атиши и сам принимал участие в переводе текстов, вошедших затем в тибетский буддийский канон, причем приехал он в Тибет по собственной инициативе, а не по чьему-либо приглашению. Среди тех, у кого учился Атиша, был и Наропа, причисленный к когорте прославленных пандитов Викрамашилы.

Атиша получил фундаментальное буддийское образование и ученое звание пандита университета Викрамашилы. Он принадлежал ко второму поколению так называемых «страж врат Учения» этого университета. Только перечисление имен учителей Атиши свидетельствует, что он владел знанием трех разделов канона — Сутра-питаки, Виная-питаки и Абхидхарма-питаки, был сведущ в махаянских текстах и постканонической Абхидхарме, но считался особым знатоком в логике и буддийской тантре.

Ко времени прибытия Атиши в Западный Тибет Ринчен Цзанпо был уже в преклонном возрасте, однако этот восьмидесятипятилетний старец включился в активное сотрудничество с индийским ученым. Согласно Будону, итогом их совместной работы стали переводы и кодификация текстов йогатантр и написание комментариев к ним. Будон также указывает, что наряду с переводческой деятельностью Атиша уделял особое внимание устной проповеди.

лигиозных учебных заведений Индии. Ученое звание пандита присваивалось только в этом университете тому, кто освоил полный курс монашеского образования и успешно сдал экзамены. К первому поколению шести руководителей, или «страж врат Учения», относятся: Ратнакарашанти, Вагшваракрти, Праджнякарамата, Наропа, Ратнаваджра, Джнянашримати.

Он проповедовал в Центральном Тибете, в районе Уй, где обрел трех учеников — Кхутон Шераб Цзандуя, Нгор Лодан Чейраба и Бромтона. Бромтон (1005—1065 или 1008—1064) впоследствии выступил в роли основателя собственной тибетской буддийской школы — Кадампа (букв. школа «устных наставлений»). Последние годы жизни Атиша провел в Нетанге, находящемся в нескольких километрах от Лхасы.

Переводческая и проповедническая деятельность Атиши имеет огромное значение в аспекте формирования тибетской буддийской традиции.

Благодаря устным наставлениям Атиши была возрождена и затем получила письменное закрепление традиция комментирования канонических текстов.

Атиша был автором сочинения «Бодхипатхапрадипа»¹ и комментария к нему, оба эти текста вошли в состав Данджура. Несколько столетий спустя, в XIV в., Цзонхава — реформатор тибетского буддизма, — опираясь на указанные сочинения Атиши, напишет свой великий труд «Лам рим чен мо», послуживший теоретической базой основанной им школы Гелугпа.

Именно Атише принадлежит заслуга внедрения в Тибете культа богини Тары, ставшего основой популярной формы тибетского буддизма. Из 117 сочинений Атиши четыре посвящены Таре. Кроме того, он принимал участие в переводе шести индийских текстов, связанных с культом Тары. Этот культ, представленный широким комплексом ритуалов, пред-

¹ О содержании и значении этого сочинения Атиши будет сказано ниже, в подразделах, посвященных школе Кадампа и реформе Цзонхавы.

полагал активное участие мирских последователей буддизма, причем миряне наделялись правом самостоятельного отправления ритуальной деятельности. Тара как персонаж буддийского пантеона являлась покровительницей обучающихся, влюбленных, страдающих от болезней. К ее покровительству обращались, взыскав успеха в торговле и прочих сделках. В сценарий обрядов жизненного цикла включались ритуалы почитания богини Тары. В Нетанге Атишей был основан храм Тары, сделавшийся одним из центров этого буддийского культа в Тибете. Распространение культа Тары имело отнюдь не стихийный, бессистемный характер, как это было ранее, в VII—IX вв., с различными тантрическими практиками, принесенными в Тибет Падмасамбхавой и его учениками. Наставления относительно текстов, посвященных Таре, и правил отправления соответствующих ритуалов Атиша давал в устной форме широкой аудитории мирских последователей буддизма. Это указывает на то, что начиная с XI в. в Тибете наметилась тенденция систематического, направленного включения мирских последователей в религиозную жизнь.

Последователи школы Кадампа, созданной учениками Атиши, внесли свой вклад в завершение переводов текстов, вошедших позднее в состав тибетского буддийского канона, и в разработку кодифицированной его версии.

В 1056 г. ближайшим учеником Атиши Бромтоном был основан монастырь Раден, превратившийся в скором времени в образовательный центр, где для учащихся составлялись специальные краткие пособия и учебный процесс был впервые тематически

дифференцирован. В отсутствие какой-либо социально оформленной системы религиозного образования создание такого рода центра было одной из первых попыток обучения буддийской доктрине по определенной схеме.

Другой ученик Атиши — Потоба Ринченсал (1031—1103) выступил основателем монастыря Пото. В 1095 г. был построен монастырь Ло при содействии двух учителей сформированной Бромтоном школы Кадампа — Пучунпа Шонну Джалуана (1031—1100) и Чанга Цултима. В обоих монастырях велось изучение буддийской тантры по текстам, отобранным в качестве канонических Ринчен Цзанпо и вошедших затем в тибетский буддийский канон.

Именно на базе одного из монастырей школы Кадампа — монастыря Нартан, созданного Лодой Дакпа, — было осуществлено одно из ранних изданий первого раздела канона — Ганджура. Оно получило известность как Нартанский Ганджур и представляло собой первое унифицированное собрание текстов, переведенных с санскрита, скомпонованных в жесткой последовательности и снабженных соответствующими каталогами. В основе этого издания лежала сумма принципов его построения, и все последующие версии Ганджура так или иначе учитывали это образцовое издание.

В течение XI—XV вв. оформляются и другие школы тибетского буддизма — Ньинмапа, Кагьюпа, Сакьяпа и Гелугпа. Эти школы, в особенности Ньинмапа и Кагьюпа, существовали поначалу, в XI—XII вв., в качестве субтрадиций в русле определенных учительских традиций комментирования текстов индобуддийской тантры. Институционализация, пре-

вращение этих субтрадиций в собственно тибетские школьные традиции, была обусловлена рядом факторов как религиозных, так и социально-политических. К факторам религиозного характера относится, во-первых, завершение работы над переводами индийских текстов, издание и распространение многочисленных копий текстов, входивших в антологии сутр и антологии тантр. Как уже говорилось, к XII в. приток новых текстов из Индии прекратился и работа велась с выполненными ранее переводами. Перед тибетскими последователями буддизма стояли задачи классификации и кодификации переведенных текстов, создания собственной письменной традиции комментирования. К XIII в. буддийская доктрина была представлена в своей полноте на тибетском языке, что открывало возможность изучения буддизма без помощи иноземных миссионеров. Вместе с тем издание и тиражирование текстов Ганджура играло двоякую роль — оно выступало основой доктринального единства буддийских традиций в Тибете и одновременно вело к их отчетливой дифференциации. Единство тибетобуддийских традиций обеспечивалось тем, что для всех школ базовым источником знаний признавались тексты, переведенные с санскрита и соответствовавшие по своей тематике трем разделам буддийского учения — Сутры, Виная, Абхидхарма. Четыре благородные истины (основа догматики), закон взаимозависимого возникновения (учение о связи прошлого, настоящего и будущего рождений), кодекс писанных дисциплинарных правил, регламентирующих жизнь мирян и монашества (Виная), признавались всеми школами без исключения.

Отчетливая дифференциация школ в аспекте их воззрений проявилась прежде всего в процессе формирования практических способов передачи религиозного знания — комментаторских традиций и первых образовательных стандартов. В этой связи важно учитывать то обстоятельство, что указанный процесс имеет своим истоком разнообразие школ и направлений индийского буддизма. Это разнообразие, проявлявшееся на философском, логико-дискурсивном и психотехническом уровнях, закрепилось в текстах, переводы которых вошли во вторую часть тибетского буддийского канона — Данджур.

Каждая из тибетских школ располагала собственными каталогами как текстов Ганджура, так и текстов Данджура. Однако главным пунктом расхождения выступали именно тексты буддийских тантр и способы их классификации. Наиболее авторитетными считались каталоги, сделанные представителями школы Сакьяпа — Дагпа Чжалцаном (1147—1216) и Пагба-ламой (1235—1281), и школы Кадампа — Будон Ринчендубом. Весьма значительную роль сыграло то обстоятельство, что первая стандартизированная версия Ганджура, изданная в Нартане в начале XIV в., создавалась на основе различных школьных библиотечных коллекций. Раздел тантр, например, основывался как минимум на пяти коллекциях, куда вошли каталоги школ Сакьяпа и Кадампа. И в этом смысле издание Нартанского канона сыграло роль еще одного религиозного фактора, способствовавшего упрочению школьной дифференциации.

Несколько десятилетий спустя после издания Нартанского канона появились два новых каталога тантр, составленные Будон Ринчендубом. Первый

был включен им в «Историю буддизма» («Чой джун»), изданную в 1322—1323 гг. Этот каталог готовился с учетом нартанского издания канона, изучению которого Будон посвятил около десяти лет. Известно, что само разделение канона на две части — Ганджур и Данджур — принадлежит собственно Будону. Работа по классификации и новой кодификации текстов проводилась этим ученым на базе основанного им монастыря Шалу, куда Будон и привез из Нартана тексты канона. Каталог текстов Ганджура, включавшего 100 томов, и Данджура — 225 томов, предложенный Будоном, пользовался огромным авторитетом во всех школах, за исключением Ньинмапа.

В 1340 г. Будон издал специальный каталог так называемых канонических тантр. В обоих каталогах количество перечисляемых текстов тантр превышает 420, в то время как в каталогах, составленных иерархами школы Сакьяпа — Дагпа Чжалцаном и Пагба-ламой, — упоминается только 220 текстов тантр. Издание обоих каталогов и их распространение были важной вехой межшкольной полемики относительно канонических и неканонических тантр. Тексты тантр, зафиксированные Будоном, рассматривались в качестве канонических, то есть восходящих непосредственно к авторитету основателя буддийского учения. Соответственно, все тантры, не вошедшие в его каталог, оказывались неканоническими.

В каждой из школ имелась своя версия канона как Ганджура, так и Данджура, причем школьные учительские тексты тоже включались в соответствующий раздел. Однако стандарт, введенный Будоном (предложенная им рубрикация и перечни текстов), делал невозможной вариативность основного

корпуса текстов канона. Школьные тексты тибетского происхождения лишь добавлялись к стандартизированному своду тех, которые приобрели в буддийской культуре Тибета статус сакрального религиозного знания.

Окончательное укоренение буддизма в тибетской культуре в большой степени обуславливалось процессом социокультурного оформления собственной тибетобуддийской традиции в период возобновления рецепции индийского письменного наследия в XI—XII вв. Рецепция буддийской идеологии в Тибете осуществлялась благодаря двум взаимосвязанным факторам — переводу и изучению индобуддийских текстов и формированию собственной социокультурной базы для функционирования буддизма. Оба эти фактора являлись двумя обязательными компонентами рецепции буддизма в новой для него этноязыковой и культурной среде.

О втором компоненте процесса рецепции буддизма в Тибете можно говорить только применительно к XI—XIV вв. Именно в этот период получают свое социальное оформление школы тибетского буддизма — Ньинмапа, Кадампа, Сакьяпа, Кагьюпа. Для уяснения социокультурной специфики функционирования буддизма в Тибете необходимо проследить, каким образом проходило становление этих четырех основных школ тибетского буддизма. В этой связи важно учитывать, что их формирование обуславливалось социально-экономическим, политическим контекстом жизнедеятельности тибетского общества того периода.

Возобновление процесса рецепции индобуддийского письменного наследия в XI—XII вв. повлекло

за собой возникновение в различных районах Тибета разрозненных религиозных сообществ, деятельность которых была всецело замкнута на задачи изучения уже переведенных на тибетский язык буддийских текстов, их классификацию и комментирование. Примечательно, что в буддийской историографии этот период функционирования буддизма, как правило, представлен перечнями имен переводчиков, названий текстов, переведенных с санскрита в XI—XII вв., жизнеописаниями индийских учителей, побывавших в стране. По сути дела, история буддизма в Тибете XI—XII вв., как она запечатлена историографами, — это история рецепции индобуддийского наследия и постепенного возникновения специфически тибетской социокультурной формы его функционирования. На ее становление оказала воздействие определенная совокупность факторов.

Издание собрания текстов тибетского буддийского канона, раздела Ганджур, осуществленное впервые в XIV в., сыграло важную роль в процессе объединения разрозненных религиозных сообществ Тибета и одновременно послужило ведущим собственно религиозным фактором дифференциации школьных традиций.

Тибетский буддийский канон осмыслялся тибетскими последователями буддизма в качестве основного письменного источника сакрального религиозного знания. Само возникновение школ тибетского буддизма связано с изучением и глубоким осмыслением текстов, включенных в канонический свод. В религиозно-доктринальном отношении следует говорить именно о возникновении школ как образовательных традиций, а не о сектах. Для всех школ ти-

бетского буддизма религиозно-доктринальной основой устной проповеди среди мирян и воспроизводства монастырской письменной традиции служат тексты канона, имеющие индийское происхождение. Социорелигиозная практика тибетских последователей буддизма, как монахов, так и мирян, базировалась на освоении корпуса Винаи. Деление на школы связано с тем, каким образом шло становление традиций истолкования канонизированных текстов, как складывались традиции религиозного обучения и монастырской жизни.

Дифференциация школ тибетского буддизма напрямую связана с социально-политическими факторами институционализации буддизма в Тибете. Рецепция буддизма в Тибете XI—XII вв. была инициирована прямыми потомками царской династии, а также земельной аристократией, боровшейся за политическое господство в условиях административно-территориальной раздробленности страны. Члены знатных тибетских родов не только сами принимают буддизм, но и выступают активными его проповедниками в подвластных им районах. Основными предметами соперничества аристократических семейств становятся теперь количество созданных монастырей, численность последователей и собственная буддийская ученость. В этот период и возникает дифференциация школьного характера, базировавшаяся на различиях в способах ведения проповеди, в методах передачи религиозного знания, в ритуальной практике, а также на трактовке иерархии социорелигиозных статусов.

Специфика тибетобуддийской традиции, представленная в совокупности ее школ, не может быть по-

нята вне детального анализа второго компонента рецепции буддизма — складывания четырех школ: Кадампа, Ньинмапа, Кагьюпа и Сакьяпа. Рассмотрение следует начинать с традиций школ Ньинмапа и Кадампа, поскольку они представляют собой два крайних полюса, между которыми и располагается разнообразие социокультурной формы функционирования тибетского буддизма.

● **Школы Ньинмапа и Кадампа:
ПОЛЯРНЫЕ ТИПЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ
В ТИБЕТСКОМ БУДДИЗМЕ**

Возникновение школы Ньинмапа тибетские буддийские историографы относят к периоду распространения буддизма в Тибете VIII в. Однако научный анализ этого вопроса показывает, что реальное школьное оформление традиции Ньинмапа приходится на значительно более позднее время — XIII—XIV вв. Этот процесс сопровождается непрерывной конкуренцией с другими формирующимися школьными традициями, провоцировавшей борьбу за идеологическое доминирование в рамках тибетской государственности. Принципиально важно, что только в этот период и начинается письменное закрепление собственных текстов школы Ньинмапа, создается ее система монастырского образования, то есть имеют место события, позволяющие классифицировать эту религиозную традицию как школу.

Само название «Ньинмапа» — «древняя» — фиксирует ее базовое отличие от других школ тибетского буддизма. Наряду с признаваемым всеми шко-

лами сводом канонизированных текстов в традиции Ньинмапа функционировал и собственный школьный канон, состоявший из собрания буддийских тантр. Большинство его текстов, отнюдь не признаваемых в качестве канонических другими школами, последователи традиции Ньинмапа приписывали авторству учителя Падмасамбхавы.

Согласно преданию о происхождении школьного канона, учитель Падмасамбхава во время своего пребывания в Тибете составил целый ряд «тайных» тантр, которые были сокрыты им от «непосвященных» в специальных хранилищах. Таким образом, школьное предание не отрицало, что канонизированные в традиции Ньинмапа тантры созданы на территории Тибета, но одновременно указывало на их «индийское происхождение», приписывая авторство Падмасамбхаве¹. Глубокая вера в это предание сохраняется в традиции школы Ньинмапа вплоть до сегодняшнего дня, а соответствующие тексты рассматриваются носителями традиции как специально предназначенные Падмасамбхавой для будущих поколений его учеников — тибетских последователей Дхармы.

¹ Подобный способ сакрализации вновь созданных текстов характерен для традиционного мышления. Так, в Индии в эпоху составления сутр махаянского канона (который так и не был кодифицирован вследствие своей незавершенности) и текстов цикла Праджняпарамиты сторонники Махаяны объявили, что эти тексты принадлежат авторству Будды Шакьямуни, который намеренно сокрыл их в хтонических (подземных и подводных) обиталищах нагов, мифических змей, — для оглашения в «должное время», когда люди созреют для понимания этих священных текстов.

Большая часть этих «тайных» текстов (*терма*) была обнародована носителями традиции Ньинмапа только в XII—XIV вв. и использовалась ими для документального подтверждения «древности» собственной школы, то есть ее аутентичности — полного соответствия индобуддийской традиции.

В течение длительного времени последователи традиции Ньинмапа не создавали никаких религиозных центров, не считали обязательным принятие монашества и соблюдение предписаний Винаи. Вплоть до XIV в. слово *ньинмапа* использовалось только для обозначения тайных религиозных сообществ, ритуальная и психотехническая практика которых базировалась на тантрах, не включенных в тибетский буддийский канон.

Школа Кадампа представляет традицию, располагающуюся на противоположном полюсе социокультурного разнообразия форм буддийской религиозности в Тибете. Она была основана, как упоминалось выше, ближайшим учеником индийского ученого и проповедника Атиши — Бромтоном. В традиции этой школы принятие монашества считалось в высшей степени желательным и членам монашеской сангхи предписывалось получение полного религиозного образования. Данная традиция изначально формируется именно как школьная, то есть нацеленная на изучение текстов канона, на воспроизводство в религиозной практике своих последователей всей совокупности социорелигиозных статусов — от статуса мирянина и до статуса полноправного монаха. С момента своего возникновения Кадампа пользовалась поддержкой со стороны политической власти, царских потомков, строитель-

ство монастырей этой школы финансировалось правителями Западного Тибета.

Аутентичность, подлинность учительских текстов школы Кадампа никогда не ставились под сомнение, поскольку ее традиция — линия учительской передачи религиозного знания — восходила к Атише, хорошо известному в Тибете индийскому знатоку текстов сутр и тантр. Важно подчеркнуть, что способы легитимации школьной традиции, разработанные последователями Атиши, использовались иерархами других школ тибетского буддизма — Кагьюпа, Сакьяпа, а позднее и Гелугпа. Так, основатели традиций Кагьюпа и Сакьяпа возводили свои школьные линии преемственности учения Будды к индийским учителям и тибетским переводчикам. Один из иерархов школы Кагьюпа — Гампопа (1079—1153) проходил курс религиозного образования в соответствии с традицией Кадампа, последователем которой он был поначалу. Школа Гелугпа, возникавшая позднее других, в XIV—XV вв., во многом выступала как непосредственная восприемница религиозной традиции Кадампа.

Наряду с фиксацией линии учительской преемственности ближайшими тибетскими учениками Атиши была введена определенная схема получения религиозного образования. К каждому из разделов буддийского учения основатели школы Кадампа написали собственные учительские сочинения, в которых изложили правила освоения текстов канона, способы научения буддийской психотехнике, дали разъяснения к дисциплинарному кодексу Винаи. В основу образовательного цикла дисциплин школы Кадампа вошли как обязательные шесть текстов ин-

добуддийской традиции — махаянская «Ланка-аватара-сутра», «Бодхисаттвабхуми», «Шикшасамуччая», «Бодхисаттва-ачарья-аватара», «Джатакамала» и «Уданаварга». Изучение канонических текстов велось при опоре на принятые в данной школе учительские комментарии и сочинения. Трактовка доктринальных основ буддизма, подбор способов и техник психотехнической практики, последовательность принятия религиозных обетов, формы ведения проповеди среди мирян — все эти аспекты социокультурного функционирования буддизма получили свое разъяснение в трактатах основателей школы Кадампа. Теоретико-методической моделью для их создания служило сочинение Атиши — «Бодхипатхапрадипа» («Разъяснение [основ] пути к Просветлению»).

Трактат Атиши представляет собой краткое наставление относительно важнейшего понятия буддийской доктрины — «путь». Атиша вводит тройственную типологию адептов, обучающихся Дхарме, разделяя их на «низших», «средних» и «высших». Эта типология имела своей целью разъяснить стадии освоения трех составляющих пути к Просветлению. Под тремя составляющими пути имеются в виду религиозная доктрина, представленная в Слове Будды, то есть в сутрах, и в наставлениях Винаи, буддийская философия и логика, изложенные в шастрах, и буддийская йогическая и ритуальная психотехника, тантры. В аспекте рассмотрения особенностей школьной традиции Кадампа принципиально важен тот факт, что Атиша описывает стадии освоения пути в соответствии с последовательностью принятия дисциплинарных обетов Пратимокши, то есть последовательностью социорелигиозных

статусов. Согласно Атише, путь к Просветлению есть не что иное, как следование Винае и накопление религиозной заслуги, восхождение по ступеням социорелигиозных статусов, освоение буддийской психотехники в соответствии с текстами Праджня-парамиты. После этого адепт должен перейти к изучению буддийской философии, причем с этой целью следует использовать тексты индийской школы махаянского направления — Мадхьямики. Глубокое знакомство с теорией познания и логикой, разработанными в трактатах Мадхьямики, по убеждению Атиши, способствует освоению методов правильного мышления и религиозно-философского дискурса. Затем только открывается возможность теоретического изучения тантр, и приступить к нему имеет право лишь адепт, располагающий личным духовным наставником и преуспевший в знании философии. Атиша прямо говорит, что адепты, принявшие обеты послушника или монаха, должны ограничиться одним знакомством с текстами тантр, но воздерживаться от практики тантрических ритуалов. Буддийские тантрические тексты, описание ритуалов и практик подлежат изучению под руководством наставника, а не самочинно, но принятие тайных тантрических обетов в принципе исключено для монаха.

Итак, понятие «путь» трактуется Атишей в трех аспектах.

Путь — это сама буддийская доктрина, представленная в виде четырех Благородных истин, изложенных Буддой Шакьямуни. В этом смысле путь — это буддийская вера, принятие которой выражается в признании адептом «трех драгоценностей» — Будды как Учителя истины, Дхармы, то есть Учения, и

Сангхи — символического сообщества просветленных личностей. В самом начале своего сочинения Атиша говорит, что встать на путь Просветления означает принять «тройственное прибежище» в Будде, Дхарме и Сангхе, открыто огласить свою веру в истинность «трех драгоценностей». Акт обращения в буддизм, согласно Атише, требует троекратного произнесение формулы веры. Необходимо отметить, что Атиша в своей интерпретации воспроизводит соответствующее предписание Винаи, зафиксированное в кодексе Пратимокши. Таким образом, путь — это непрерывающаяся последовательность принятия все более строгих религиозных обетов, начинающаяся с акта обращения в буддизм и завершающаяся полным монашеством.

Путь — это постадийное получение религиозного образования, в процессе которого сначала изучаются сутры и Виная, затем следует освоение текстов цикла Праджняпарамиты и соответствующих комментариев к ним. Венцом религиозного образования выступает философия Мадхьямики, теория познания и логика.

Путь — это набор методов и способов работы с собственным сознанием, то есть буддийская йога, психотехника. Путь — это само сознание индивида, которое должно быть очищено от трех «корней не-благого» — алчности, вражды и невежества и порождаемых ими аффектов — низменных мотивов человеческой деятельности, препятствующих достижению Просветления. К Просветлению ведет монашеская стезя, но к этой же цели ведет и практика тантр. В этой связи Атиша как раз и говорит о тех практиках буддийской тантры, с помощью кото-

рых адепт может развить высшие, паранормальные йогические способности. Он указывает, что изучение тантры следует начинать с так называемых низших тантр (*криятантра*, *чарьятантра*, *йогатантра*), причем под руководством опытного наставника и только с его разрешения. Принятие обетов высшей тантры для монаха исключалось, ибо монашеский путь — это путь знания, обретаемого постепенно, путь даяния проповеди Дхармы, а путь тантры — это радикальный метод.

В своем трактате Атиша отчетливо показывает, каким образом должны строиться обучение и подготовка буддийского адепта, как следует интерпретировать тантрические практики. Согласно Атише, теорию и практику буддийской тантры необходимо исследовать, но лишь после того, как освоены основы доктрины, философия и логика. Кроме того, принятие обетов буддийской тантры разрешено только для адептов, которые желают освоить радикальный метод, предрасположены к этому и получили санкцию личного духовного наставника. Монашество и тантрические обеты представляли альтернативные варианты пути.

Буддийская тантра, получившая широкое распространение в Тибете еще в конце VIII в., передавалась в основном в изустной форме. В VIII—X вв. тибетские адепты буддийской тантры, считавшие себя прямыми последователями Падмасамбхавы и его учеников, практиковали тантрическую психотехнику и ритуалы, не опосредуя это изучением Слова Будды. Основной упор делался ими на освоении тех ритуальных практик, которые имели прагматическое предназначение, «помогали» в повседневной жизни

и хозяйственной деятельности. В период гонений на буддийское монашество, сопровождавшихся, как говорилось выше, запретом на проповедь Дхармы и ее изучение, в Тибете получили распространение тантрические тексты, созданные самими тибетскими последователями Падмасамбхавы, то есть тексты неиндийского происхождения.

В XI—XII вв., когда тибетская земельная аристократия и потомки царской династии снова обращаются к буддийской идеологии, встает вопрос об отношении к автохтонным религиозным практикам. К этому времени особой популярностью в простонародной среде пользовались ритуальные практики буддийской тантры, подвергшиеся значительной переработке в недрах тибетской традиционной бесписьменной культуры. Более того, происходит сближение и даже амальгамирование суммы религиозных верований и культов бонского характера и буддийской тантры, как она трактовалась тибетскими последователями Падмасамбхавы. Базовыми отличиями переработанной тибетцами версии буддийской тантры выступали ее преимущественная замкнутость на ритуальную деятельность и культовую психотехнику и почти полный смысловой разрыв с религиозной доктриной и философией буддизма. Новая тибетская версия тантры представляла собой соединение буддийской картины мира и местных космологических представлений, индийского тантрического пантеона и автохтонных божеств, тантрической психотехники и автохтонных магических ритуалов, связанных с сельскохозяйственным циклом. Эта стихийно сложившаяся в Тибете «реинтерпретация» буддийской тантры и ее практика отнюдь не предполагали

обращения к письменному источнику буддийского религиозного знания, по сути дела, не нуждаясь в нем.

В течение IX—X вв. — в период гонений на буддизм и временного прекращения процесса рецепции — в Тибете постепенно формируется определенный тип буддийской религиозности, вобравший в себя всю сумму черт, характеризующих религиозность носителей бесписьменной культуры. Этому типу религиозности была присуща трактовка сакрального знания как совокупности тайных мистических техник, предназначенных для манипулирования божествами и духами. Следует отметить, что психотехника используется в этом случае исключительно для достижения измененного состояния сознания и обретения паранормальных способностей. Принципиально важно, что целеполагание носителей этого типа религиозности и определяет собой социокультурную форму ее бытования. Сакральное знание трактуется как доступное немногим — тем, кто от рождения имеет особое мистическое дарование либо готов пренебречь благами повседневной жизни ради обретения паранормальных способностей. Такое знание не требует письменной фиксации, поскольку оно предназначено для избранных, имеет сугубо практический характер и передается в личном общении, изустно. Воспроизводство такого типа религиозности никак не обусловлено установлением каких-либо социорелигиозных институтов, поскольку не нуждается ни в церковной иерархии, ни в разделении социума на мирян и монахов. В социокультурном аспекте оно всецело замкнуто на ценностно-нормативную систему традиционного бесписьменного общества. Социальная форма, в кото-

рую облачается такой тип религиозности, обусловлена его сугубой обращенностью к запросам повседневной жизнедеятельности. Носители, субъекты подобного рода религиозности — это узкий круг обладателей сакрального знания и их «клиенты» — те, кто пользуется услугами мастеров ритуала.

В XI—XII вв. возобновившаяся рецепция буддизма была всецело направлена на формирование и закрепление принципиально иного типа религиозности, базировавшегося на письменном источнике сакрального знания. Этот новый для тибетского традиционного общества тип религиозности предполагал в качестве высшей цели человеческого существования нечто неизвестное ранее в культуре Тибета. Буддийская доктрина, афористически изложенная в четырех Благородных истинах, трактует человеческое существование как неизбежно сопряженное с переживанием страдания. Причина страдания кроется не во внешних обстоятельствах жизни, а в самом человеке — в его влечении к чувственно воспринимаемым объектам, в аффектах, обусловленных этим влечением. Действия, предпринятые под их влиянием (*карма*), и порождают новое рождение. Круговорот рождений (*сансара*) — это и есть мир страдания. Таким образом, для того, чтобы спастись от страдания, необходимо искоренить его причину — очистить сознание от аффектов, освободиться от влечения к миру, уничтожив в себе алчность, вражду и невежество. Будда как Учитель истины и указал своим последователям этот путь. Иными словами, религиозное знание в буддийской доктрине выступает не в качестве средства и способа удовлетворения запросов повседневной жизнедеятельно-

сти, а как инструмент духовного преобразования человека, позволяющий освободиться от страдания, неизбежно сопровождающего процесс существования. Само религиозное знание рассматривается как доступное для любого адепта, желающего достичь этой цели. Его получение не обусловлено обязательным обладанием высоким социальным статусом, которым располагали в традиционных бесписьменных обществах шаманы, маги, колдуны — все те, кто был способен вступить в коммуникацию с духами и божествами. Потенциальной возможностью реализовать высшую цель следования Дхарме обладают все без исключения люди, а иерархия социорелигиозных статусов порождена лишь различием в индивидуальном целеполагании. Те, кто, приняв Дхарму, не чувствует в себе сил и готовности отказаться от жизни в миру или обременен семейными, хозяйственными обязанностями, могут вести жизнь добродетельного буддиста-мирянина, поддерживающего монашескую сангху материально. Но вставшие на путь, ведущий к обретению всей полноты религиозного знания, с необходимостью должны посвятить себя делу освоения письменных его источников, соблюдению строгих дисциплинарных предписаний, практике созерцания, то есть монашеству. Социальное воспроизводство буддийской идеологии базировалось именно на этом типе религиозности.

В Тибете XI—XII вв. оба рассмотренных выше типа религиозности были соответственно представлены последователями школ Ньинмапа и Кадампа. Основатели школы Кадампа стремились внедрить и популяризировать религиозность, опирающуюся на письменное сакральное знание. Его получение опo-

средовалось последовательным посвящением в определенные социорелигиозные статусы и постадийным освоением Дхармы. Буддийская тантрическая ритуальная практика и психотехника в трактовке учителей школы Кадампа не могут применяться без глубокого знания религиозной доктрины. Использование предлагаемых буддийской тантрой практик и техник для нужд повседневной жизни отнюдь не рассматривалось последователями школы Кадампа как действие, противоречащее самой сути учения Будды. Основная направленность сочинения Атиши как раз и заключается в указании на специфику буддийской религиозности. Она всецело замкнута на письменное знание, которое выступает источником религиозного переживания и веры. Таким образом, освоение практик и техник буддийской тантры должно опираться на изучение соответствующих сакральных текстов, раскрывающих доктринальное содержание ритуала. В качестве сакральных были признаны только те тексты по буддийской тантре, которые имели индобуддийское происхождение. В перспективе закрепления буддийской идеологии в Тибете возобновившаяся в XI—XII вв. рецепция индобуддийского письменного наследия приобрела новые содержательные аспекты.

Как уже говорилось выше, в этот период переводились в основном тексты буддийской тантры и создавались собственно тибетские комментарии к различным разделам буддийского учения. Перевод тантр на тибетский язык, их классификация и последующее комментирование поставили под вопрос религиозный статус приверженцев так называемых старых тантр и распространяемых ими учений. Осно-

вателем школы Кадампа, Бромтоном, была предложена классификация всех тантрических текстов и, соответственно, ритуалов и практик на высшие и низшие. В большинстве районов Тибета, где велась переводческая деятельность и проповедь Дхармы, тантрические тексты неиндийского происхождения, не имевшие санскритских оригиналов, были объявлены неаутентичными и даже еретическими. В этой связи последователи старых тантр, созданных в IX—X вв. и не имеющих индобуддийского источника, встали перед необходимостью доказательства аутентичности своей традиции. Запрет на использование старых тантр, отчетливо сформулированный в открытом письме Шива Ода, в качестве своего парадоксального следствия стимулировал становление традиции Ньинмапа. Введенное последователями строгого монашества разделение тантр на «новые» и «старые», классификация «новых» тантр и придание им статуса сакрального письменного знания послужили религиозно-доктринальной основой для упрочения отличительных особенностей традиции школы Ньинмапа.

В VIII—IX вв. на начальных этапах рецепции буддизма в Тибете тантры высшей йоги (*ануттара-тантры*) не переводились, они были введены в оборот лишь в период переводческой деятельности Ринчен Цзанпо. Последователи традиции Ньинмапа включили в свой школьный канон тантры, созданные в VIII—IX вв. и «обнаруженные» позднее.

Отличие тантр школы Ньинмапа заключалось не только в количестве текстов, но и в самом типе организации каталогов и классификации тантр. Включенные в канон традиции Ньинмапа тантры подраз-

делялись на несколько типов. К первому типу причислялись тексты, принесенные в Тибет Падмасамбхавой и считающиеся «Словом длительной передачи», то есть восходящими к Будде. В этот раздел входили так называемые внутренние тантры, классифицируемые на *махайогу*, *ануйогу* и *атийогу*.

Второй тип характеризовался как «Трактаты близкой передачи». К нему относятся все те тексты, которые считались преднамеренно сокрытыми и были «обнаружены» в период вторичного распространения буддизма, так называемые *самтер* — «сокрытые в земле». Сюда же причисляются и тантры, созданные или которые могут быть созданы в будущем учителями Ньинмапа. Они именовались *гонгтер* — «сокрытые в сознании». Тантры, сокрытые в буквальном смысле слова в тайных местах и обнаруженные в течение XI—XIV вв., традиция приписывает, как правило, авторству Падмасамбхавы или даже царя Сронцангампо. Тантры, «сокрытые в сознании» избранных, становятся известными благодаря мистическому проникновению. В традиции Ньинмапа закрепились и специальные термины для обозначения того, кто нашел сокрытый текст. Тех, кто огласил или записал текст, «обнаружив» его в состоянии глубокого созерцания, обозначали термином *тертон*. Таких адептов считали носителями особых свойств (харизмы, как принято теперь говорить, используя христианскую терминологию) того исторического или легендарного учителя, авторству которого приписывался обнаруженный текст.

Третий тип тантр — «проникновенное чистое видение». К нему причисляются те тексты, которые открылись продвинутому адепту, практикующему

особое измененное состояние сознания — *самадхи*. Этот тип тантр и способ их получения близки ко второму. Основное их отличие — явление текста через своего рода иерофанию. Пребывающему в самадхи, как принято считать в традиции Ньинмапа, является либо буддийский император, либо некое божество буддийского пантеона, либо учитель прошлого и излагает текст как наставление.

Характерные особенности школы Ньинмапа выявились в результате социокультурного оформления компромисса между двумя типами религиозности, которые сосуществовали в рамках одной традиции. Школа Ньинмапа не пользовалась большой известностью и влиятельностью. Только два ее самых крупных монастыря — Миндолинг и Доржебрак — располагались в Центральном Тибете, а большинство — в пограничных с Китаем районах. Из последних наиболее известны Дерге Кончен, Дзогчен Гончен и Лан Гомба в Кхаме.

Особенностью монастырского устройства школы Ньинмапа являлись совместные поселения монахов и мирян в монастырях отшельнического типа. Такие монастыри представляли собой одиночные или небольшие коллективные обители, расположенные в горных местностях. Их насельниками могли быть не только монахи, но и мирские последователи, их семьи. Монастыри отшельнического типа предназначались исключительно для уединения ради практики созерцания и т. п.

В среде адептов школы Ньинмапа постоянно велась полемика относительно аутентичности тантр, приписываемых авторству Падмасамбхавы, а также тех текстов, которые были обнародованы в ранние

периоды, — так называемых сокрытых текстов. В рамках этой школы постепенно произошло разделение на последователей строгой монастырской традиции, делавшей упор на освоении текстов тибетского буддийского канона и школьных комментариев, и тех, кто стремился посвятить себя исключительно отшельничеству и тайным практикам буддийской психотехники. Это разделение, характеризующее школу Ньинмапа, предопределялось двойственным статусом ее канона, двойственностью трактовки природы сакрального религиозного знания.

Тантры, канонизированные этой школой, и целый ряд психотехнических практик, не признаваемых другими школами, рассматривались в традиции Ньинмапа как тайное знание, доступное лишь узкому кругу посвященных. Школа Ньинмапа, единственная среди прочих школ тибетского буддизма, не располагала отчетливой линией учительской преемственности. В «Голубых Анналах», автор которых Гойлоцзава впервые попытался представить историю формирования тибетских школ, о традиции Ньинмапа сообщает, что многочисленные последователи старых тантр появляются в период гонений на буддизм, когда в стране не осталось ни одного монаха. Они, согласно Гойлоцзава, продолжали практику буддийской тантры в различных районах Тибета, давали посвящения, проводили ритуалы и получали от жителей деревень дары и жертвования в качестве благодарности за религиозные услуги. Таким образом, заключает автор «Голубых Анналов», они подготовили почву для возобновления распространения буддизма в Тибете XI в. Гойлоцзава прямо говорит, что монашеские сообщества, появившиеся в XI—

XII вв., не вызывали неудовольствия простого населения, поскольку оно уже приняло буддизм через посредство последователей старых тантр.

Среди самых ранних учителей школы Ньинмапа «Голубые Анналы» называют только Нуб Санчжай Ешея, который родился в 772 г. и прожил более тридцати лет. Его прямым последователем стал Цурчен (или Цурпо), прославившийся своими паранормальными способностями, а также тем, что собирал и классифицировал тантры, переведенные в первый период распространения буддизма в Тибете. Далее упоминается Цурпо по прозвищу Младший, обладавший способностью подниматься в воздух на любую высоту; он посвящал значительное время созерцанию, пребывая в уединении, но тем не менее обрел множество последователей, которых наставлял в методах Дзогчена.

Необходимо иметь в виду, что Гойлоцзава опирался только на те данные о школах, которые были письменно зафиксированы к XIII—XIV вв. История школы Ньинмапа как таковая представлена в сочинениях ее позднесредневековых последователей, причем сопоставительный анализ такого рода памятников показывает, что их авторы занимались идеологическим конструированием, а не историческими изысканиями. Как правило, излагаются жизнеописания так называемых двадцати пяти учеников Падмасамбхавы, составленные по определенной схеме, акцентирующей достижения в тантрических практиках и обладание паранормальными способностями, индивидуальный созерцательный опыт каждого из них. Авторы историографических работ школы Ньинмапа вовсе не задавались целью четко выявить ли-

нию учительской преемственности либо доказать, что последователи этой традиции всегда занимались проповедью и изучением Дхармы. Вопрос об аутентичности традиции Ньинмапа, ее преемственности относительно индийского буддизма решался ее теоретиками несколько иначе, нежели это было принято в магистральной историографической традиции.

В начале этой главы подробно рассматривались три критерия аутентичности тибетобуддийской традиции, разработанные тибетскими историографами. По сути дела, эти три критерия — четкая линия учительской преемственности, «изучение и проповедь Дхармы», наличие иерархии социорелигиозных статусов в соответствии с Винаей — составляли основу единства всех школьных традиций. В качестве школ утвердились только те традиции, последователи которых создали собственную историографию, направленную на подтверждение школьной линии учительской преемственности. Кроме того, проповедь и изучение Дхармы в XIII—XIV вв. во всех получивших полное социокультурное оформление традициях велись на базе монастырских учебных заведений, где также имела место деятельность по исследованию текстов канона, различных аспектов буддизма. К XIV—XV вв. во всех школах получила определенное развитие собственная монашеская традиция, причем вне зависимости от того, считался ли статус монаха обязательным для достижения конечной религиозной цели. Например, в школах Кагьюпа и Сакьяпа соблюдение строгого монашества полагали одним из возможных способов достижения Просветления, но не единственным. В традициях обеих школ практика буддийской тантры

допускалась и без принятия всей полноты религиозных обетов. Вместе с тем в монастырской системе образования социорелигиозный статус монаха присутствовал. Более того, достижение высокого социального положения в обществе было напрямую связано, начиная с XIV—XV вв., с принятием монашеских обетов¹.

Школьное оформление традиции Ньинмапа происходит только в XIII—XIV вв., и оно опосредовалось введением монашества, монастырской системы образования, а главное — «обнаружением», «открытием» письменных источников, подтверждающих ее аутентичность. В недрах традиции Ньинмапа был создан самостоятельный жанр буддийской тибетской литературы — *терчой* (букв. «Сокрытое Учение») — «сокровенные книги», или рукописи из кладов. *Терма/терчой* могли быть «найдемы» только теми адептами, которые, согласно традиции Ньинмапа, располагали особому рода сакральным знанием, способностями «открыть» текст. К разряду «сокровенных книг» относились тексты, «обнаруженные» последователями традиции Ньинмапа в XI—XIV вв. в различных местностях Тибета и претендовавшие на статус древних исторических документов. Они приписывались авторству Падмасамбхавы, Сронцангампо и даже тибетским императрицам. Как и в других школах тибетского буддизма, формирование историографической традиции школы Ньинмапа было обусловлено необходимостью подтвердить правомерность ее социокультурной формы существования.

¹ Проблема закрепления института монашества в традициях школ тибетского буддизма будет рассмотрена отдельно в гл. III.

Историографический поиск не был самоцелью исследований тибетских буддийских мыслителей средневековья. Цель создания историографических сочинений на базе исследования ранних хроник, агиографической литературы, официальных документов и т. п. была сугубо религиозной. Тибетских религиозных мыслителей интересовала прежде всего возможность сакрализации истории конкретного сообщества (к которому они принадлежали), а не история тибетского государства, тибетского буддизма как таковых. В своих работах представители различных школ всегда предлагали определенную историографическую концепцию, опирающуюся на вычисление даты ухода Будды в Паринирвану. Иными словами, для тибетских последователей буддизма ход исторического времени начинался с даты, связанной с сугубо сакральным событием. Результаты хронологических вычислений варьировали от школы к школе, однако именно ко времени Паринирваны Будды «подтягивались» даты иных событий, имеющих школьную значимость, — выстраивалась генеалогия школьных учителей, указывались даты их жизни, время проповеди и т. д. Попытки тибетских буддийских историографов проследить истоки собственной школы в контексте истории становления буддизма в Индии, а затем в Тибете — это один из способов обоснования аутентичности школьной традиции, ее идеологической правомочности. Применительно к историографическим сочинениям теоретиков школ Сакьяпа, Кагьюпа и Гелугпа следует подчеркнуть, что построение концептуальной схемы как истории тибетского буддизма, так и каждой из школ шло при учете действительных исторических фактов, персоналий и дат.

Первые историографические сочинения тибетских буддийских мыслителей относятся к периоду социокультурного оформления тибетского буддизма — ко времени возникновения отчетливой дифференциации по школам. Особая популярность школ Сакьяпа и Кагьюпа в XIII—XIV вв., непрерывно увеличивавшееся число их монастырей и мирских последователей были обусловлены рядом социально-политических факторов. Ведущий среди них — сращение политической и религиозной власти. Правители крупных административных районов — представители земельной аристократии становились приверженцами буддийской идеологии, принимали религиозные посвящения, занимались освоением и проповедью буддийской доктрины. Школы Сакьяпа и Кагьюпа создавались выходцами из тибетских аристократических родов, боровшихся за политическое господство в стране. Обе эти традиции изначально формируются как школьные, то есть нацеленные на изучение индобуддийского наследия, исследование и комментирование текстов тибетского канона, на разработку собственной системы религиозного образования. Иерархами и Сакьяпа, и Кагьюпа становятся ученые и переводчики, знатоки канона, в частности Винаи. Иными словами, в рамках этих двух школ обрел свое социокультурное оформление принятый в классическом индийском буддизме тип религиозности, опирающийся на письменное сакральное знание.

Каждая из трех школ тибетского буддизма XI—XIV вв. — Кадампа, Кагьюпа и Сакьяпа — располагала четкой историографией своего возникновения, имела исторического основателя или плеяду учите-

лей-иерархов. Так, возникновение школы Кадампа приходится на XI в. и связано с именами индийского наставника Атиши и его тибетского ученика Бромтона. Школа Кагьюпа возводит свою линию учительской преемственности к индийским наставникам X—XI вв. — Тилопе и Наропе, а в качестве иерархов-основателей фигурируют тибетцы Марпа (1012—1097), Миларепа (1040—1123) и Гампопа (1079—1153). Традиция школы Сакьяпа непосредственно связана с переводческой деятельностью тибетского буддийского ученого, паломника и наставника Бромми (992—1072 или 993—1074) и его ученика, выходца из аристократической семьи Кхон — Гончог Чжалпо (1034—1103).

Применительно к традиции Ньинмапа невозможно с исторической достоверностью говорить ни о ее основателе, ни о датах ее возникновения. Необходимо различать религиозную традицию Ньинмапа и традицию школы Ньинмапа. Именно этим различием обусловлено появление сокровенных текстов данной школы под общим названием *терчой*. В XIII—XIV вв. последователи религиозной традиции Ньинмапа были поставлены перед проблемой легализации социокультурной формы ее существования в контексте буддийской идеологии. Ядро религиозной традиции Ньинмапа составлял тот особый тип религиозности (характерный для автохтонной культуры бесписьменного тибетского общества), в основе которого лежит глубокая вера в практическую силу магии, паранормальных способностей. Письменные источники Ньинмапа — «Собрание тантр», не включенных в тибетский канон, «сокровенные книги» — представляют собой фиксацию сакрального знания,



Сиддха Сакара

существовавшего в течение нескольких веков только в устной передаче. В этих сочинениях обрела свое закрепление буддийская реинтерпретация, переработка значительной части автохтонных религиозных верований и соответствующих им практик.

Формирование школы Ньинмапа — становление системы религиозного образования, появление историографических источников и собственного канона тантр — было продиктовано необходимостью легализации существующего в ее традиции типа религиозности. В иерархии буддийских социорелигиозных статусов — «мирянин/мирянка», «послушник/послушница», «монах/монахиня»¹ — не предусматри-

¹ В номенклатуре индобуддийских социорелигиозных статусов предусматривалось еще два — статус «соблюдающий очи-

валось статуса мага или мистика, пытающегося с помощью буддийской психотехники и ритуалов тантры достичь Просветления, а именно в роли таковых и выступали последователи «старых» тантр. И в этой связи длительное время их считали еретиками, отошедшими от буддийской религиозной дисциплины. Легализация традиции Ньинмапа осуществилась благодаря признанию ее последователями монашества как одного из возможных путей к Просветлению и созданию системы школьных монастырей, где велось изучение тибетского буддийского канона. Кроме того, в XIV в. были обнародованы «сокровенные книги» школы Ньинмапа, в которых представлена историографическая концепция этой традиции.

В большинстве своем авторство «сокровенных книг» (*терма/терчой*) приписывалось, как отмечалось выше, Падмасамбхаве, и этим объясняется специфическая особенность традиции Ньинмапа — выдвижение на первый план духовного авторитета именно этого учителя, а фигура Будды Шакьямуни оказывается лишь фоновой. Различные версии биографии Падмасамбхавы служили для последователей традиции Ньинмапа источником знания о ее истории. Падмасамбхава рассматривался ими не как иерарх школы Ньинмапа, а как «Второй Будда» — основатель Дхармы в Тибете. И это совершенно отчетливо прослеживается при анализе структуры версий его жизнеописания.

стительный пост» и статус *шикшамана* — «та, что претендует на статус монахини». Этот последний предназначался только для женщин, прошедших стадию послушничества и выразивших намерение принять монашеские обеты; такая кандидатка в монахини и должна была в течение двух лет пребывать в статусе «шикшамана».

Биография Падмасамбхавы сконструирована по образцу биографии Будды Шакьямуни, включенной в состав текстов тибетского буддийского канона. Все версии биографии Падмасамбхавы были созданы на тибетском языке не ранее XIII—XIV вв. Как правило, повествования открываются словами пророчества, приписываемого Будде Шакьямуни, который, согласно этим сочинениям, непосредственно перед уходом в Паринирвану предсказал появление нового Учителя — Падмасамбхавы. Далее во всех версиях следует описание его необычайного рождения в стране Уддияна. Он появился как посланец небес, Бодхисаттвы Авалокитешвары и Адибудды Амиабхи. Значение его имени интерпретируется как «саморожденный на лотосе»¹, ибо он был обнаружен в лепестках лотоса царем страны Уддияна — Индрабхути. Примечательно, что в мир людей Падмасамбхава был спущен Адибуддой Амиабхой в виде всепронизывающего луча света, который, достигнув центра озера Дханакоша, упал на гигантский лотос. В этом сюжетном ходе, отнюдь не характерном для индобуддийской мифологии, отчетливо проглядывает реинтерпретация автохтонного тибетского мифа о явлении царей, сходящих в мир людей с небес. Обращение к автохтонным мифологемам — отличительная черта жизнеописания Падмасамбхавы. Его структура как бы повторяет биографию Будды, но при этом повествование насыщено мифологемами, присущими тибетской бесписьменной культуре и хорошо известными ее носителям.

¹ «Саморождение», согласно буддийским представлениям, — это один из способов появления на свет «Бодхисаттвы в последнем рождении», то есть человеческого существа, которому в этой жизни предстоит сделаться Буддой.

Найденный сидящим на лотосе восьмилетний мальчик был усыновлен царем Индрабхути. Подобно Будде, по достижении совершеннолетия Падмасамбхава покидает царский дворец и свою семью ради обретения истинного знания. Далее подробно повествуется о его странствиях, причем особое внимание уделяется его пребыванию на кладбище, где Падмасамбхаву наставляли тантрические божества. (Следует подчеркнуть, что в биографии Шакьямуни подобные эпизоды отсутствуют.) Благодаря этим наставлениям Падмасамбхава обрел знание тантрических ритуалов, психотехнических практик и паранормальные способности. Все тибетские версии жизнеописания Падмасамбхавы представляют его как первооткрывателя нового религиозного знания — буддийской тантры, как учителя, едва ли не превзошедшего самого Будду Шакьямуни. В них детально излагается история появления Падмасамбхавы в Тибете и его деятельность, приведшая к обращению тибетцев в буддизм. Процесс распространения буддизма в Тибете всегда подается в этих сочинениях как практическое осуществление предсказания, сделанного Падмасамбхавой.

В качестве письменных источников, подтверждающих аутентичность традиции Ньинмапа, были провозглашены тексты, обнаруженные в XIV в. *тертонами* — искателями духовных кладов — Ургьянлинбой и Санчжайлинбой. Ургьянлинба «открыл» текст «Сказание Падмы» («Падмагатан»). Согласно колофону этого сочинения, он обнаружил текст во дворце Шэл пуг, в крепости Шэл браг, в области Ярлунг. Этому же тертону приписывается обнаружение текста, состоящего из пяти отдельных сочи-

нений, объединенных в собрание под общим названием «Пять сказаний» («Гатан дэнга» или «Таньиг дэнга»). Второму известному кладоискателю школы Ньинмапа — Санчжайлинбе принадлежит заслуга обнародования сочинения, озаглавленного «Сказания — золотые четки, освещающие путь к Просветлению» («Таньиг сэмпэн»).

«Сказание Падмы» представляет собой стихотворный вариант биографии Падмасамбхавы, где наряду с традиционным для школы Ньинмапа изложением событий его жизни, описанием сотворенных им чудес присутствует длинный перечень имен тертонов, предшественников Ургьянлинбы, построенный по хронологическому принципу. Среди них упоминается также Гуру Чойван (1212—1273) — автор биографии Падмасамбхавы, повествующей об одиннадцати славных деяниях этого индийского мастера буддийской тантры. Кроме тертона Гуру Чойвана, указано имя Ринченлинбы, который (согласно тексту «Пяти сказаний») занимался в 1332 г. вычислением даты ухода Будды в Паринирвану.

«Сказания — золотые четки, освещающие путь к Просветлению» — это прозаический парафраз «Сказания Падмы». В данной версии также приводится в хронологической последовательности список имен кладоискателей, открывателей «сокровенных писаний» (*таньигов*). Примечательно, что в списке тертонов, перечисленных в «Падмагатане», имя Санчжайлинбы отсутствует. В тексте «Сказаний — золотые четки...» перечень имен тертонов содержит имя Ургьянлинбы, а также его предшественника Ринченлинбы, причем оба кладоискателя упоминаются уже после Санчжайлинбы. Списки имен тер-

тонов, то есть тех, кто в силу особого мистического дарования способен «найти» «древние», «тайные» тексты, присутствуют практически во всех подобных сочинениях. Эти перечни содержат имена тертонов, даты «обнаружения» различных «сокровенных писаний» и указания мест их «открытия». Перечни имен тертонов подаются как предсказания, изреченные много веков назад, когда и были записаны тексты, частью коих они являются.

Обнаружение «Пяти сказаний» относится ко второй половине XIV в. Содержащиеся в этом собрании пять текстов озаглавлены «Сказание о богах и демонах» («Лха дэ гаи таньиг»), «Сказание о царях» («Гьялбо гаи таньиг»), «Сказание о царицах» («Цзунмо гаи таньиг»), «Сказание о переводчиках и пандитах» («Лопан гаи таньиг»), «Сказание о министрах» («Лонбо гаи таньиг»). В совокупности «Пять сказаний» представляют собой не что иное, как разработанную последователями традиции Ньинмапа историографическую концепцию развития и становления тибетского государства в контексте истории распространения буддизма в Тибете. В этой связи наибольший интерес представляют сказания о царях, переводчиках и пандитах, о министрах. Они подаются как фрагменты пророчества, сделанного Падмасамбхавой в VIII в., в период его пребывания в Тибете. В этих сочинениях прослеживается генеалогия царской династии, повествуется о вкладе конкретных правителей в дело распространения буддизма, упоминаются отдельные события из истории контактов Тибета с другими государствами Центральной Азии, приводится перечень имен тибетских буддийских ученых и переводчиков XI—XIV вв. и даются краткие сведения о них.

Особого внимания заслуживает тот факт, что в целом историографическая концепция, представленная в «Пяти сказаниях», повторяет магистральные для тибетобуддийской историографии XIV в. тезисы относительно процесса укоренения Дхармы в Тибете. Так, в «Сказании о переводчиках и пандитах» есть глава, всецело посвященная «развитию и упадку Дхармы». Даты, приводимые в соответствующей таблице, исчислялись от ухода Будды в Паринирвану. Принципиально важен тот момент, что схема определения самой даты Паринирваны воспроизводит схему, предложенную буддийскими историографами школы Сакьяпа. Таким образом, в данном тексте, как и в других историографических сочинениях буддийских мыслителей школ Сакьяпа, Кагьюпа, все события истории Тибета, даты жизни буддийских ученых, переводчиков, основателей школ оказываются включенными в единую буддийскую хронологию, восходящую к Паринирване Будды Шакьямуни как точке отсчета исторического времени. Кроме того, принимая эту хронологию, последователи традиции Ньинмапа легализовывали тем самым сакральную историю данной традиции и собственные представления о времени ее возникновения. В традиции Ньинмапа начало сакральной истории связывается с рождением Падмасамбхавы, а ранние ее события — с жизнью и деятельностью двадцати пяти тибетских учеников этого индийского мастера буддийской тантры. Важно подчеркнуть, что отсчет сакрального времени от рождения Падмасамбхавы приводил к парадоксальному факту — история традиции Ньинмапа не учитывала период, когда в мир людей явился Будда и проповедовал Дхарму своим ближайшим

ученикам, то есть период, к которому было принято возводить линии учительской преемственности. Последователи традиции Ньинмапа могли обосновать правомерность собственного понимания сакральной истории только путем инкорпорирования своих воззрений в общепринятую в тибетской буддийской историографии концептуальную модель хронологии.

История распространения и закрепления буддизма в Тибете трактуется в трех сказаниях — «Сказании о царях», «Сказании о переводчиках и пандитах», «Сказании о министрах» — как состоящая из двух основных периодов: ранний и поздний. Ранний период распространения буддизма в стране, согласно такой периодизации, начинается с правления Сронцангампо и прерывается гонениями на Дхарму и монашество, начатыми Ландармой. Новый этап распространения буддизма в Тибете увязывается с деятельностью тибетских переводчиков и наставников, а также исторических основателей школьных традиций Кагьюпа, Кадампа, Сакьяпа.

Претензия буддийских историографических сочинений XIV—XVIII вв. на статус исторических хроник и летописей обусловлена тем, что внедрение, закрепление буддийской идеологии в Тибете с необходимостью приводило к принятию ее последователями совершенно новой концепции исторического времени.

В культурах традиционных бесписьменных обществ представления об историческом времени имеют мифопоэтический характер. Историческое время делится на два периода — «время оно», когда божества и первопредки участвовали в сотворении космического и социального порядка, и время существования лю-

дей в этом некогда сотворенном мире. «Время оно» рассматривается как совокупное прошлое, из которого берет свое начало, «прорастает» этнокультурная традиция. Однако внутри него самого отсутствует протяженность, дифференцированность, «время оно» имеет лишь одну темпоральную характеристику — «всегда», поскольку божества, сотворившие космический и социальный порядок, продолжают свое существование, и люди не утрачивают связь с ними. Время существования этнокультурной общности, то есть «время людей» дифференцировано на «прошлое», «настоящее» и «будущее» лишь календарно, но не в подлинно историческом смысле. Оно протекает в непрерывном «настоящем», поскольку воспроизводство человеческого сообщества во времени и конкретной космологической схеме обусловлено (в понимании носителей бесписьменной культуры) циклическим воспроизведением ритуального сценария сотворения миропорядка. Годичный временной цикл вбирает в себя всю совокупность прошлого, настоящего и будущего, а новогодний праздник становится очередным актом обновления обветшавшего космоса и возобновлением временной протяженности. Оба вида времени — и «время оно», и «время людей» — рассматриваются как сакральные. «Время оно» сакрально, потому что принадлежит божествам и первопредкам, освящая этнокультурную традицию, наделяя ее важнейшей темпоральной характеристикой — «всегда». А «время людей» сакрально, поскольку сама возможность его протекания обусловлена ритуальной деятельностью, связующей человеческое сообщество с божествами и первопредками.

Воспроизводство человеческого сообщества, непрерывность его существования во времени и пространстве напрямую связаны в понимании носителей бесписьменной культуры с непрерывностью воспроизведения тех действий, которые совершались персонажами «время оно». Второй вид времени — «настоящее» — не прерывается только потому, что оно по прошествии определенного цикла создается заново. Каждый такой цикл открывается религиозным праздником, в сценарий коего включена ритуальная церемония создания мира, и заканчивается по истечении года необходимостью повторения этого праздника снова. Оба вида времени воспринимаются носителями бесписьменной культуры как священные, сакральные. «Время оно», «прошлое» сакрально, поскольку оно принадлежит божествам, духам, предкам. «Настоящее» обладает сакральностью также, ибо оно освящено ритуальной деятельностью, обеспечивающей непрерывную связь с «прошлым».

Вышесказанное вполне применимо к тибетскому бесписьменному обществу до распространения и закрепления в нем буддизма. Представления о сакральном времени, непосредственно связанном с определенным пространством, территорией, подверглись унификации еще в контексте добуддийской социально-политической идеологии военного альянса племен (VI—VII вв.). Началом «истории» тибетцев как единой этнокультурной общности считалось время прихода в мир людей первых мифических царей, возглавлявших военный альянс племен. Вместе с тем каждое из вошедших в союз племен располагало собственными мифопоэтическими представлениями о времени своего появления и расселения в той или иной области Тибета.

Возникновение в Тибете собственной историографической традиции свидетельствовало о стремлении местных буддийских идеологов письменно зафиксировать характерные для этой религии представления о времени и пространстве, получившие в стране к XIII—XIV вв. широкое распространение. Историографические концепции XIII—XIV вв. строились при учете автохтонной сакральной истории — мифологических представлений о возникновении тибетской народности и ее расселении на определенной территории. Религиозно-доктринальное единство этих концепций, разрабатываемых в недрах определенных школьных традиций, заключалось в их полном согласии относительно трактовки времени. Началом исторического времени полагалось время возникновения буддийского общества и в качестве исходной точки хронологического отсчета бралась дата Паринирваны Будды. Соответственно этому и строилась историческая хронология распространения Дхармы в Тибете, реконструировалась история становления тибетского общества как буддийского.

Историографическая концепция школы Ньинмапа, обнаруживаемая в ее «сокровенных писаниях» («Сказание Падмы», «Сказания — золотые четки...», «Пять сказаний»), хотя и воспроизводит контуры общепринятых историографических представлений, но имеет и ряд специфических черт. Во-первых, аутентичность религиозной традиции Ньинмапа подтверждается отнюдь не выявлением отчетливой линии учительской преемственности, восходящей ко временам проповеди Будды Шакьямуни и деятельности его непосредственных учеников. Подлинность и правомерность этой традиции находят в сознании ее носителей

свое подтверждение в том, что Падмасамбхава — это «Второй Будда». Во-вторых, историографическая концепция, обнаруживающаяся в сокровенных текстах традиции Ньинмапа, считается верной уже на том основании, что она берет свое начало в «предсказаниях» Падмасамбхавы, воплотившихся в истории. И в-третьих, законность религиозного статуса выдающихся учителей традиции Ньинмапа, их духовный авторитет основаны на том, что все они — избранные Падмасамбхавы. Перечни имен тертонов, организованные по хронологическому принципу, приводимые в каждом из сокровенных текстов, также составляли часть предсказания Падмасамбхавы о будущих выдающихся мистиках, призванных «обнаружить», обнародовать его пророчества об исторических судьбах Дхармы в Тибете. Тексты, сокрытые в недрах земли этой страны, заставляли воспринимать ее территорию как священную.

● ШКОЛЫ САКЬЯПА И КАГЬЮПА: БОРЬБА ЗА РЕЛИГИОЗНО- ПОЛИТИЧЕСКОЕ ГОСПОДСТВО

Возникновение и социокультурное оформление школ Сакьяпа и Кагьюпа приходится на период возобновления рецепции буддизма в условиях распада единой государственной системы, децентрализации политической власти. Это время ознаменовалось борьбой между земельной аристократией, крупными родовыми кланами, во власти которых находились различные районы Тибета, за политическое господ-

ство и доминирование в области религиозной идеологии. Буддизм рассматривался конкурирующими кланами прежде всего как средство идеологической легитимации собственного политического главенства в пределах всего Тибета, то есть в светских, прагматических целях. После почти столетнего периода гонений на монастыри и монашество буддизм в XI в. начал насаждаться усилиями аристократических родов, активно приглашавших индийских учителей, а монастыри возводились на территориях родовых владений. Именно в XI—XIII вв. формируются историко-культурные предпосылки будущей тибетской теократии, основой которой и сделалась буддийская идеология. В этот период совершенно отчетливо наметилась тенденция к сращиванию светской и религиозной власти, к концентрации ее в руках лишь одной из аристократических семей в каждом районе Тибета. Включение тибетских аристократических кланов в дело распространения и рецепции буддизма явилось важным социально-экономическим фактором институционального оформления различных тибето-буддийских школ.

Возникновение и формирование традиции школы Сакьяпа связано с религиозно-просветительской деятельностью аристократического рода Кхон. В период становления первой тибетской государственности VII—IX вв. его члены служили при царском дворе и уже в силу этого участвовали в распространении буддизма — отправлялись на обучение в Индию, вели переводческую деятельность, финансировали постройки ступ. Согласно историческим хроникам рода Кхон, его представители славились прямым ученичеством у Падмасамбхавы и вплоть до XI в. вы-

ступали последователями «старых» тантр. Эта традиция в роде Кхон была прервана Гончог Чжалпо (1034—1103). В 1073 г. он основал в подвластной ему местности Сакья первый буддийский монастырь. В соответствии с названием местности — Сакья (букв. «Серая земля») получили свои наименования и вновь образованная традиция, и первый монастырь. Впоследствии и сам род Кхон был переименован в род Сакья. Отход от «старых» тантр, принесенных в Тибет Падмасамбхавой в VIII в., и обращение к изучению принципиально новой системы буддийских тантр, которые получили распространение в XI в., ознаменовали возникновение школьной традиции Сакьяпа.

Создание монастыря Сакья, в стенах которого адепт мог освоить семьдесят две тайные практики и четырнадцать текстов, излагающих буддийскую йогу, ярко выявило тенденцию последователей буддийских тантр традиции Сакьяпа к институциональному закреплению различных субтрадиций перевода, истолкования и практики буддийской тантры. Однако это сопровождалось уменьшением внимания к доктринальной стороне Учения, произвольным использованием правил монашеской дисциплины (Винаи). Так, в традиции Сакьяпа принятие монашеского обета безбрачия отнюдь не считалось обязательным, монахи Сакья могли иметь семьи.

Деятельность Гончог Чжалпо не ограничивалась созданием монастыря Сакья, он посылал эмиссаров, обученных в рамках монастырской программы, проповедовать в районы Кхам и Уй.

Основателем собственно школы Сакьяпа считается сын Гончог Чжалпо — Гунга Ньинпо, положив-

ший начало формированию школьного образца учености. Первые пять иерархов школы Сакьяпа вошли в буддийскую культуру как «пять великих» — это Гунга Ньинпо (1092—1158), Соднам Цземо (1142—1182), Дагпа Чжалцан (1147—1216), Сакья-пандита (1182—1251) и Пагба-лама (1235—1280). Они последовательно сменяли один другого на посту настоятеля монастыря Сакья, вели активную проповедническую деятельность в подвластных роду Кхон землях, заложили основы сакьяпинской системы монастырского образования.

Традиция школы Сакьяпа, как и школы Кадампа, изначально формируется как монастырская, то есть нацеленная на изучение письменного источника сакрального буддийского знания в рамках собственной образовательной программы. Вместе с тем в отличие от школы Кадампа традиция Сакьяпа создается усилиями местной аристократии, претендовавшей на политическую власть и администрирование в границах всего Тибета. В сочинениях учителей-основателей этой традиции прослеживается стремление жестко обозначить религиозно-доктринальные и социокультурные особенности школы Сакьяпа, подчеркнуть ее уникальность. Основатели традиции Сакьяпа не признавали, как это было у последователей школы Кадампа, необходимости строгого монашества (то есть соблюдения обета безбрачия) для достижения конечной религиозной цели — Просветления. Религиозно-доктринальной основой школьного монастырского образования становятся тексты «новых» тантр, переведенные с санскрита в XI—XIII вв. и вошедшие в состав тибетского буддийского канона. Стремясь размежеваться с последователями «старых»

тантр и обосновать свое преимущественное идеологическое право на проповедь Дхармы в стране, основатели школы Сакьяпа создают первую в истории тибетобуддийской мысли историографическую концепцию. Историографическая концепция этой школы представлена суммой сочинений ее основателей. Они создали и ввели в тибетскую буддийскую литературу два самостоятельных жанра — «история Дхармы» и «родословные».

Авторству третьего по счету иерарха школы Сакьяпа — Дагпа Чжалцана принадлежит самая ранняя работа, выполненная в жанре «родословных» и посвященная истории царских династий, она так и называется — «Родословная царей Тибета». Он также выступил составителем «родословной семьи Сакья», изложенной им в 1206 г. в эпистолярной форме — в виде письма, адресованного царственной особе. Одной из основных целей этих сочинений Дагпа Чжалцана была документальная демонстрация и подтверждение идеологического права семьи Кхон на проповедь буддизма. Основатели традиции школы Сакьяпа рассматривались в них как прямые наследники религиозно-идеологической и политической власти в Тибете. Так, родословная рода Кхон, или семьи Сакья, начинается с Кхон Луи Вангпо и его младшего брата Дордже Ринчена, министров Тисрондецана, и доводится вплоть до племянников автора хроники.

Основатели школы Сакьяпа стремились также закрепить за собой приоритет в исследовании, изучении и комментировании «новых» тантр. В качестве духовного основателя религиозной традиции Сакьяпа, в рамках которой главный акцент ставился на

изучение текстов буддийской тантры и психотехники, в историографии этой школы фигурирует тибетский ученый — переводчик XI в. Брогми. Основатели традиции Сакьяпа всегда подчеркивали уникальность собственной линии учительской преемственности по сравнению с другими школьными традициями. Выстраивание собственной линии учительской преемственности — это еще один способ подчеркнуть идеологическую независимость данной школы, ее отличие от школ Кадампа, Ньинмапа и Кагьюпа. В этой связи важно, что основатель традиции школы Кагьюпа — Гампопа получил свое религиозное образование и дисциплинарные обеты от наставников школы Кадампа. Традиция школы Ньинмапа вообще не располагала отчетливой линией учительской преемственности, а «старые» тантры, составлявшие ее источник сакрального знания, не признавались последователями традиции Сакьяпа.

Особенностью историографической традиции школы Сакьяпа становится обращение к историческим документам, их тщательное исследование и использование для подтверждения религиозно-доктринального соответствия учительской традиции Сакьяпа индийскому буддизму. Историографические сочинения иерархов этой школы призваны, в частности, показать, что духовный авторитет ее основателей базируется прежде всего на их энциклопедической буддийской образованности, то есть всестороннем знании доктрины, философии, теории познания и логики, психотехники. В отличие от всех прочих последователей буддийской тантры учителя школы Сакьяпа делали упор не на обретении мистического опыта и паранормальных способностей, а на необ-

ходимости накопления знаний в соответствии с индобуддийским образовательным стандартом.

Брогми, к фигуре которого восходит линия учительской преемственности в традиции Сакья, никогда не стремился к созданию собственной религиозной общины и вел жизнь странствующего проповедника Дхармы. В «Голубых Анналах» имя Брогми ставится в один ряд с именами иерархов религиозной традиции Кагьюпа — все они характеризуются как странствующие проповедники, не принимавшие обетов монаха или послушника и активно отвергавшие жизнь в монастырских стенах. О биографии Брогми, его религиозной деятельности в «Голубых Анналах» сообщается следующее. В юном возрасте он был отправлен на обучение в Индию сподвижниками Ринчен Цзанпо — религиозными наставниками Шакья Шонну и Сэ Ешей Цондуем, проповедовавшими Дхарму в Центральном Тибете. Брогми провел тринадцать лет в Индии, Кашмире и Непале и получил уникальное по своей полноте буддийское образование. Обучение он начал в монастыре-университете Викрамашила, где его духовным наставником в течение восьми лет был Шантипа, передавший Брогми свои познания в Винае и текстах йога-тантры. Здесь же Брогми изучил тексты цикла Праджняпарамиты и тантрические практики. В Кашмире Брогми продолжил свое обучение у странствующего буддиста-тантрика Праджняиндраручи, от которого получил наставления относительно пути к Просветлению. По возвращении на родину Брогми перевел на тибетский язык ряд текстов «новых» тантр, в том числе и «Хеваджратантру», которая была включена затем в состав тибетобуддийского канонического кор-

пуса. «Хеваджратантра» относится к тантрам высшей йоги (ануттарайогатантрам) и представляет собой своего рода энциклопедию тантр, равно предназначенную и для начинающего буддиста-тантрика, и для продвинутого адепта. Уже в Тибете Брогми знакомится с прибывшим туда индийским пандитом Гаядхарой, под руководством которого совершенствует свои знания о пути к Просветлению. Благодаря своим переводам «новых» тантр и уникальной учености Брогми обрел большое количество учеников, в числе которых был Кхон Гончог Чжалпо из Сакья.

Историческим основателем традиции Сакьяпа считается сын Кхон Гончог Чжалпо — Гунга Ньинпо. Гунга Ньинпо первым из рода Кхон начал активно осваивать систему «новых» тантр, переводы которых на тибетский язык были завершены только в XI—XII вв. и позднее вошли в состав тибетского канонического корпуса, в Данджур. В числе тантр, исследованных Гунга Ньинпо, — «Хеваджратантра», «Гухьясамаджатантра», циклы текстов, посвященных божеству «защитнику Учения» Махакале. В дальнейшем в традиции школы Сакьяпа Махакала обрел позицию школьного идама — защитника данной школы. Авторству Гунга Ньинпо принадлежит ряд комментариев к «Хеваджратантре» и «Самваратантре». Все последующие иерархи этой школы вслед за основоположником исследования «новых» тантр занимались комментированием разделов «Хеваджратантры». Эти учительские комментарии составляют основу освоения буддийской тантры в рамках образовательной традиции школы Сакьяпа. В этой традиции Гунга Ньинпо, как правило, именуется «великим сакьяским учителем» (Сакьяпа ченпо или Сачен).

Соднам Цземо, сын Гунга Ньинпо, стал вторым настоятелем монастыря Сакья и посвятил себя в основном буддийской просветительской деятельности. Благодаря его проповеднической активности взгляды школы Сакьяпа получили широкое распространение далеко за пределами школьного монастыря.

В отличие от своего отца Соднам Цземо приобрел более разностороннее образование — он не ограничился освоением «новых» тантр, сосредоточившись на изучении религиозной доктрины, философии и логики. Авторству Соднам Цземо принадлежит ряд сочинений, представляющих философские воззрения Махаяны. Среди этих трудов особенно выделяется по широте обсуждаемой проблематики трактат «Врата Учения». В нем Соднам Цземо главное внимание уделяет рассмотрению процесса возникновения и распространения буддизма, он разъясняет базовые доктринальные положения и буддийский понятийно-терминологический аппарат, дает краткое истолкование философского смысла сутр и тантр, составляющих источник письменного сакрального знания. Одной из центральных тем трактата выступает целостное осмысление буддизма как религии, выявление важнейших этапов становления буддийского религиозно-идеологического комплекса в Индии и за ее пределами. Соднам Цземо первый среди учителей школы Сакьяпа попытался выйти за узкие рамки исследования и комментирования текстов буддийской тантры, привлек внимание к необходимости изучения буддизма как комплексного идеологического целого.

Благодаря трудам Соднам Цземо в число обсуждаемых учеными-буддистами тем вошла проблема

буддийской хронологии, обнаружившая необходимость создания нового исторического летосчисления. В дальнейшем практически все тибетские историографы вне зависимости от школьной принадлежности пользовались введенной Соднам Цземо моделью «буддийской эры». В основу этой модели положены принципиально новые для тибетской автохтонной культуры идеи, направленные исключительно на упрочение позиций буддизма в Тибете. «Буддийская эра» вбирает в себя «историческое» время существования Дхармы после ухода Будды в Паринирвану — расцвет Учения на территории Индии и последующее вытеснение его оттуда в другие страны — в Китай, Тибет. Время, когда Будда Шакьямуни проповедовал Дхарму, создавая буддийскую общину в мире людей, не учитывается как «историческое», хотя дата рождения основателя Дхармы всегда интересовала тибетских историографов. Время проповеди Шакьямуни подобно «времени оно», поскольку связано с формированием буддийских социокультурных институтов, — это сакральное время, «принадлежащее» Учителю. Время, начинающееся с даты его ухода в Паринирвану, обладает признаком историчности — в нем появляется представление о «будущем», обусловленное этапами функционирования Дхармы в Индии, а затем и за ее пределами. Кроме того, категория «будущего» становится актуальной и для каждого отдельного последователя Учения. Это время, необходимое для достижения Просветления, то есть присоединения к истинной Сангхе, которую составляют Благородные буддийские личности, реализовавшие высшую религиозную цель. Разумеется, эта истинная Сангха выступала в роли символического сообщества.

Модель «буддийской эры» интересна прежде всего своей соотнесенностью с теми космологическими представлениями о цикличности времени, которые сложились в Индии в русле становления постканонической комментаторской традиции. Соднам Цземо предложил принципиально новый для Тибета способ летосчисления, независимый от астрологических циклов автохтонных тибетских, а также китайских календарей. Смысловым ядром этой новой хронологии выступает идея связи истории социальной и религиозной. «Буддийская эра» насчитывает три эпохи возникновения и становления буддизма — каждая по три периода в пять столетий. Первые девять периодов обозначены как время «истинной Дхармы» — время существования Учения и буддийского социума в пределах Индии. Последние пятьсот лет Соднам Цземо оценивает как «сумерки Дхармы» — ее упадок и деградацию.

В периодизации Соднам Цземо отчетливо вырисовывается буддийская утопия «золотого века», отодвинутого в прошлое, — это первоначальная эпоха во времени «истинной Дхармы». «Золотым веком» названы первые три периода — доктринальное оформление буддизма, возникновение в Индии религиозно-философских школ и появление выдающихся учителей. Упадок характеризуется как утрата интереса к Учению, отсутствие новых выдающихся теоретиков, а применительно к Тибету — появление лжеучений, гонителей Дхармы и монашества, а также царей, не исповедующих буддизм.

Привнесение социально-политического аспекта в буддийские историографические конструкции, активная государственническая позиция, идеологически

подкрепленная концепцией «идеального правителя», то есть буддийского царя, характерные для теоретической мысли деятелей школы Сакьяпа, нашли свое отражение и в сочинениях ее третьего иерарха — Дагпа Чжалцана.

Дагпа Чжалцан, родной брат Соднам Цземо, был первым в цепочке иерархов Сакьяпа, кто принял монашеские обеты. Как буддийского ученого его более всего другого интересовала проблема соотношения буддийской хронологии и генеалогии аристократических родов Тибета, а также содержательный анализ буддийских ритуальных циклов с опорой на базовые канонические тантры.

Рассмотрение генеалогии тибетской аристократии — царской династии и рода Кхон — в контексте буддийской хронологии, впервые осуществленное Дагпа Чжалцаном, преследовало цель религиозно-идеологического обоснования властных полномочий, то есть было направлено на идеологическую легитимацию власти. Созданный буддийским ученым новый жанр историографической литературы — *чжалраб* («родословная») и предназначался для решения этой задачи. Родословная тибетских царей и первая история семьи Сакья (рода Кхон) были составлены им как образцы чжалраба. На эти сочинения Дагпа Чжалцана опирались в дальнейшем историографы, принадлежавшие не только к школе Сакьяпа, но и к другим школам тибетского буддизма. Новый жанр тибетской исторической литературы существенно расширял сферу компетенции буддийских историографов и высших иерархов школ — составляя родословные и включая их в тексты, посвященные истории буддизма, они тем самым участвовали в религиозной легитимации политической власти.

В русле, предложенном его предшественниками, Дагпа Чжалцан продолжил теоретическое осмысление тантрических практик, исследование классификационных признаков буддийских тантр. Авторству Дагпа Чжалцана принадлежит, в частности, тринадцать трактатов, посвященных ритуальному комплексу богини Тары. В этих текстах подробно исследованы и разъяснены практически все компоненты, входящие в ритуальный комплекс Тары, — способы построения мандал, магические практики, жертвенные подношения, визуализация, использование специальных словесных формул — мантр и дхарани. Особенностью трактатов было включение описаний автохтонных тибетских магических практик в контекст разъяснения буддийских тантрических ритуалов. Дагпа Чжалцан, комментируя тантры, вводил в свой текст материал, не содержащийся в санскритском оригинале. Благодаря исследованиям Дагпа Чжалцана ритуальный цикл Тары получил свое комплексное оформление, представляющее перечень и подробное рассмотрение всех функций Тары. В комментариях Дагпа Чжалцана к текстам под общим названием «Подношения двадцати одной Таре» обрели свое письменное закрепление те связанные с культом Тары ритуальные практики, которые ранее передавались лишь в устной форме от учителя к ученику.

Дагпа Чжалцан в своих исследованиях тантрических текстов так же, как и предыдущие иерархи школы Сакьяпа, особое внимание уделял осмыслению проблемы классификации уже переведенных тантр. Результаты его работы в этом направлении изложены в сочинениях «Драгоценное древо позна-

ния тантры» и «Общее руководство к разделу тантры с исследованием семидесяти тем познания тантры». Венцом усилий Дагпа Чжалцана в области классификации и систематизации переводных с санскрита тантр стал первый в истории школы Сакьяпа «Каталог тантр». Он имеет семь разделов и насчитывает 220 текстов. В четыре начальных раздела включены тексты тантр «низкого уровня» — крия-тантра, чарьятантра, йогатантра и махайогатантра. Следующие три содержат только «высшие» тантры. Этот каталог использовался в качестве образца пятым иерархом школы Сакьяпа — Пагба-ламой — при разработке его собственного каталога буддийских тантр.

Среди выдающихся учеников Дагпа Чжалцана, около пятидесяти лет возглавлявшего школу Сакьяпа, был и его племянник Кхог Балдан Дондуб, известный под именем Сакья-пандита («Ученый из монастыря Сакья»). Со времени Сакья-пандиты (сокращенная форма имени — Сапан) в существовании традиции Сакьяпа начинается совершенно новый период, связанный с преодолением узких границ прежней проблематики (толкования буддийских тантр), с обретением доминирующего положения среди прочих школ тибетского буддизма.

В отличие от своих предшественников Сакья-пандита получил энциклопедическое по охвату дисциплин буддийское образование и уже в возрасте двадцати семи лет принял строгое монашество (предполагавшее обет безбрачия). Наряду с изучением традиции Сакьяпа он совершенствовал свои познания в Дхарме под руководством знаменитого буддийского наставника из Кашмира Шакьяшрибхадры,



Сакья-пандита

проживавшего в тот период в Тибете. Сакья-пандита освоил весь курс буддийского традиционного образования, состоявшего из десяти наук, и по завершении обучения у Шакьяшрибхадры принял участие в диспуте, принесшем ему славу знатока религиозной доктрины и мастера ее аргументации с позиций логики и теории познания.

Сакья-пандита был первым в цепочке иерархов школы, кто занялся исследованием системы буддийского традиционного образования и определением места и роли философского диспута в нем. Он так-

же выступил автором целого ряда сочинений по различным областям знания — сфера его интересов была представлена не только буддийской религиозной доктриной, но и языкознанием, семантикой, лексикологией, философией, логикой и эпистемологией. Особое значение в системе монашеского образования Сакья-пандита придавал философскому диспуту. Участие в теоретическом споре, проводящемся в соответствии с определенной формализованной процедурой, давало учащимся возможность закрепить полученные знания и практически освоить методы правильного мышления. В трактате «Врата [в собрание] мудрецов» Сакья-пандита посвятил отдельную главу процедуре ведения диспута, анализу его компонентов. Он указал также на важность лингвофилософского аспекта в диспутальной практике и в этой связи — на необходимость основательного изучения грамматики и семантики. Весьма значительным вкладом в области логики стал трактат Сакья-пандиты «Сокровищница науки логики», в котором он дал углубленную интерпретацию теоретических положений, выдвинутых в трудах Дхармакирти (VII в.), одного из индийских корифеев буддийской учености. Сочинения Сакья-пандиты заложили основы изучения логики в образовательной системе школы Сакьяпа, введенная им процедура диспута сделала ее стержнем.

Сочинения Сакья-пандиты написаны в форме «руководств» и «введений» к различным дисциплинам буддийского образовательного комплекса, и в дальнейшем они использовались в школьной традиции Сакьяпа как учебные пособия.

Следуя исходной проблематике школы, Сакья-пандита также занимался изучением текстов тантрического цикла и составлением собственных хронологических таблиц истории буддизма в Индии и Тибете. Однако и в этом Сакья-пандита особое внимание уделял исследованию доктринальных и философских аспектов, стремясь к предельной систематизации рассматриваемого материала. Многие сочинения Сакья-пандиты обрели известность и широкое распространение за пределами Тибета — в Монголии, а позднее и в Бурятии.

В XIII в. благодаря его просветительской деятельности в традиции Сакьяпа формируется школьная система образования, создается группа монастырей, выполняющих функции образовательных центров. Появляется и широкий круг последователей — как принявших монашество, так и мирян.

В XII—XIII вв. произошло окончательное закрепление различных районов Тибета за теми влиятельными аристократическими родами, в чьих руках сосредоточилась политико-административная и религиозная власть. Иерархи школ тибетского буддизма одновременно представляли и интересы местной аристократии, что во многом способствовало становлению теократической формы правления в отдельных регионах Тибета. Среди сформировавшихся к XIII в. школ тибетского буддизма — Кадампа, Кагьюпа, Ньинмапа, Сакьяпа — наибольшим влиянием обладали Сакьяпа во главе с Сакья-пандитой и Кагьюпа. Жесткое противостояние этих двух школ, их конкурентная борьба за численность последователей и идеологическое господство временно утратили свою напряженность из-за политических событий 40-х годов XIII в.

В 1240 г. в результате вторжения в Тибет монгольских войск под руководством хана Годана страна оказалась в политической зависимости от монгольской династии. Согласно историческим источникам, Годан не стремился к оккупации Тибета, а выбрал путь установления вассально-союзных отношений, сохраняя за собой право формировать на местах административный аппарат и осуществлять кадровые назначения. Учитывая высокий религиозный авторитет и популярность Сакья-пандиты, Годан избрал именно его из числа прочих выдающихся буддийских деятелей своим «личным учителем». В 1244 г. Сакья-пандита был приглашен ко двору Годана. Сакья-пандита проявил себя как весьма искусный дипломат, и в результате этой встречи были сформулированы обоюдоприемлемые условия подчинения Тибета монгольскому хану. Монастырь Трул-пайде и специальная резиденция, возведенные в честь Сакья-пандиты, послужили обителью последних семи лет его жизни.

Принципиально важно, что в сложившейся политической ситуации Сакья-пандита проводил достаточно гибкую линию в отношениях с монгольским ханом. Согласно историческим хроникам школы Сакья-па, он разослал обращения к религиозным иерархам всех школ и правителям на местах, призвав к соблюдению лояльности и неукоснительной выплате затребованной монголами дани во избежание прямых вооруженных конфликтов. Одновременно с этим он добился от Годана признания статуса теократического правителя Тибета. Пребывая в этом статусе, Сакья-пандита заложил основы тибетской теократии и гибкой внешней политики, не характерной

в историческом прошлом для тибетской государственности, изначально складывавшейся как довольно агрессивный военный альянс племен. Благодаря проповеднической деятельности Сакья-пандиты, школа, которую он представлял, обрела известность среди монголов, познакомившихся с Дхармой именно в интерпретации Сакьяпа.

Дело Сакья-пандиты продолжил его племянник — Пагба-лама, возглавивший школу в 1251 г. после его кончины. Пагба-лама считается учеником Сакья-пандиты, однако его обучение, прерванное смертью наставника, не было продолжительным. Пагба-лама приступил к своей общественно-политической и религиозной деятельности, будучи очень молодым человеком. В 1253 г. в возрасте восемнадцати лет он был приглашен ко двору монгольского хана Хубилая и получил от него титул «личный учитель». Пагба-лама руководствовался в своей деятельности концепцией «духовный наставник — податель благ», разработанной его предшественником и имевшей определенную политическую направленность. В число наиболее важных его сочинений входят письма, обращенные к видным политическим деятелям из придворного окружения монгольского хана. Эпистолярный жанр, вообще говоря, сложился еще в буддийской постканонической литературе Индии, и образцы этого жанра (письма-наставления правителю) были известны в Тибете. Именно им и следовал Пагба-лама, составляя свое «Наставление для владыки» в форме письма, адресованного Хубилаю.

Ряд сочинений Пагба-ламы касается традиционной для школы Сакьяпа проблематики — изучения тантр. Его работы посвящены исследованиям ритуаль-

ного оформления буддийских тантрических практик. Кроме того, им был создан «Каталог тантр» и комментаторские труды по системе «Хеваджратантры».

Пагба-лама получил в дар от Хубилая земли тринадцати округов Центрального Тибета и часть территории районов Уй и Цзан. Покровительство монгольского двора и активная деятельность Пагба-ламы обеспечили процветание и религиозно-политическое доминирование школы Сакьяпа в Тибете вплоть до 1350 г.

После смерти Пагба-ламы эта школа постепенно утратила свои лидерские позиции. В результате поражения в военном столкновении с кланом Пагмоду, члены которого следовали традиции Кагьюпа, род Сакья лишился политического первенства, потеряв право собственности на значительную часть своих территорий. В XIV в. это некогда могущественное семейство распалось на четыре ветви, а внутри школы Сакьяпа также произошло размежевание на подшколы, базировавшиеся на субтрадициях конкретных монастырей.

Применительно к школе Кагьюпа, как и в случае с процессом формирования школы Ньинмапа, следует проводить различие между религиозной традицией и традицией школьной. Сложение религиозной традиции Кагьюпа предшествовало становлению школы, обладающей своей собственной монастырской системой образования, иерархией социорелигиозных статусов, историографической концепцией. Религиозная традиция Кагьюпа имела ряд характеристик, в силу которых она поначалу в принципе не могла стать школьной. Одна из важных характеристик этой религиозной традиции и обусловила ее самоназва-

ние — *кагью* означает «линия», «нить». Это интерпретировалось как линия преемственности религиозного опыта, который передается от учителя к ученику без обращения к письменному источнику сакрального религиозного знания — к Слову Будды. *Кагью* — это невидимая духовная нить, связующая учителя и ученика, она возникает в процессе передачи сакрального знания, сакральной мистической силы наставника его преданному последователю. Религиозная традиция Кагьюпа, подобно религиозной традиции Ньинмапа представляет собой социокультурную форму бытования буддийской тантры в Тибете. Однако в отличие от религиозной традиции Ньинмапа, традиция Кагьюпа складывается в XI—XII вв., само ее возникновение связано с распространением «новых» тантр, их практическим освоением мирскими последователями буддизма.

В историографии школы Кагьюпа в качестве ее иерархов, основателей линии учительской преемственности указываются пятеро учителей-наставников — Тилопа (988—1069), Наропа (1016—1100), Марпа (1012—1097), Миларепа (1040—1123), Гампопа (1079—1153). Тилопа и Наропа — это прославленные индийские йогины, буддийские учителя-тантрики, и рассматривать их в качестве иерархов традиции Кагьюпа можно лишь с известной степенью условности. Создателями религиозной традиции Кагьюпа в том виде, как она функционировала в Тибете XI—XII вв., являются тибетцы Марпа и его ученик Миларепа. Социокультурное закрепление религиозной традиции Кагьюпа связано с деятельностью именно этих двух учителей. Будучи первоначально традицией странствующих аскетов и йогов, Кагьюпа



Тилопа



Наропа

превращается в самостоятельную школу тибетского буддизма в XII—XIII вв., ее основателем выступил ученик Миларепы — Гампопа.

Как и в случае со школой Ньинмапа, появление историографической концепции школы Кагьюпа было обусловлено необходимостью обосновать правомерность социокультурной формы функционирования ее религиозной традиции. Выстраиваемая историографами школы Кагьюпа линия учительской преемственности возводится к индийским практикам буддийской йоги и тантрической психотехники Тилопе и Наропе, причем в школьных историографических трудах, как правило, излагаются их жизнеописания. Собственно, доказательством аутентичности религиозной традиции Кагьюпа служат многочисленные версии биографий пяти ее иерархов. В разных историографических источниках повествование о становлении традиции Кагьюпа строится по одной и той же схеме. Тибетец Марпа, не удовлетворенный ученичеством у переводчика Бромги, славившегося своим знанием буддийской тантры и энциклопедической образованностью, отправляется на поиски учителя в Индию. После долгих скитаний и разнообразных испытаний ему наконец удается обрести учителя — йогина Наропу. О Наропе говорится, что к тому времени он уже покинул монастырь — университет Викрамашилу, где ранее был одним из ведущих преподавателей, сложил с себя монашеские обеты и вел жизнь странствующего буддийского аскета, проповедника тантры. По возвращении в Тибет Марпа занимается переводом буддийских тантр с санскрита на тибетский язык, обзаводится семьей и ведет жизнь домохозяина. Со вре-

менем у него появляются ученики — так называемые духовные сыновья, одним из которых и становится Миларепа. Миларепа под руководством Марпы проходит курс буддийской йоги и тантрической психотехники, а затем поселяется в уединении, посвящая себя как аскет-отшельник практике глубокого созерцания. Однако у него появляется ученик — Гампопа, который, подобно индийскому йогину Наропе, сначала получил монастырское религиозное образование, принял монашеские обеты и потом решил обратиться к практике тантрической психотехники, сам для себя избрал учителя.

Эти первые три учителя Кагьюпа не создавали монастырей, их религиозная деятельность вообще не предполагала соблюдения монашеских обетов. Специфика религиозной традиции Кагьюпа как раз и заключается в том, что она основана на прямом устном наставлении, получаемом учеником от избранного им самим учителя. Соответственно этому, знания касательно религиозной доктрины и психотехники адепт может получить только от конкретного наставника, причем изустно. Религиозно-доктринальной основой традиции Кагьюпа, источником сакрального знания становятся тексты «новых» тантр и сочинения пяти иерархов школы. В этом контексте достойно внимания то обстоятельство, что существовавшая в устной передаче религиозная традиция Кагьюпа получает свое письменное закрепление только благодаря деятельности Гампопы.

Гампопа первый в цепочке учителей Кагьюпа создал для своих последователей письменное руководство по изучению буддийской доктрины. Его основное сочинение «Драгоценное украшение освобожде-



Гампопа

ния» содержит разъяснение буддийской догматики в том виде, как она представлена в текстах тибетского буддийского канона, и ее связи с ритуальными практиками и психотехникой буддийской тантры. Трактат Гампопы принадлежит к особому, созданному Атишей жанру тибетской буддийской литературы, обозначаемому как «стадии пути» (*лам рим*). Тексты, написанные в этом жанре, представляют собой руководства для начинающих адептов и их наставников, своеобразные пролегомены — введение в изучение Дхармы в соответствии с методами той или иной тибетобуддийской школьной образовательной традиции.

В историографии школы Кагьюпа самостоятельное место принадлежит жанру *намтар* — жизнеописание иерархов. Наибольшей популярностью всегда пользовались биографии Наропы, Миларепы и Гампопы. И это имело свою особую причину — описание жизни и религиозной деятельности каждого из них служило способом легализации и дальнейшего закрепления той социокультурной формы, в которой функционировала религиозная традиция Кагьюпа. Так, в биографии Наропы всегда подчеркивается, что он хотя и получил буддийское традиционное образование, принял монашеские обеты, не удовлетворился этим и отказался от монашества как длительного пути к Просветлению ради обретения тайного знания, радикального тантрического метода достижения высшей религиозной цели. Намтары Наропы и его тибетского ученика Марпы указывают на факт закрепления в религиозной традиции Кагьюпа особого метода достижения высшей религиозной цели: в роли наставника выступает буддист-мирянин, его последователи составляют немногочисленный круг, будучи «духовными сыновьями» учителя, предмет обучения — практика йоги и буддийские тантрические ритуалы. Различные версии «жития» Миларепы представляют другой аспект социокультурного функционирования традиции Кагьюпа — изучение и проповедь Дхармы адептом, пребывающим в статусе аскета-отшельника. Намтары имели широкое хождение в простонародной среде, распространяясь изустно. Они выступали в качестве образцов жизненного пути буддийского адепта, следующего традиции Кагьюпа.

Биографии иерархов религиозной традиции Кагьюпа служили, кроме того, письменным источником религиозного знания, предназначенным для мирян. Большая часть подобных жизнеописаний подверглась письменной фиксации только в XV—XVI вв. именно с целью пропаганды среди мирян буддийского образа жизни, способов следования Учению. По сути дела, в школьной традиции Кагьюпа был создан новый жанр дидактической тибетской литературы, предназначенной в первую очередь для мирских последователей Дхармы. Основные особенности этого жанра состоят в том, что в произведении, как правило, представлены положения буддийской догматики, разъясняются дисциплинарные правила, регламентирующие жизнь буддиста-мирянина, вводятся и истолковываются важнейшие понятия. Идеологический сюжет каждой из биографий представляет собой вариант пути к достижению конечной религиозной цели — Просветления.

Биография Наропы выполняла те же функции в традиции Кагьюпа, что и биография Падмасамбхавы — в традиции Ньинмапа. Биография Наропы — это жизнеописание главного духовного авторитета религиозной традиции Кагьюпа. Как и биография Падмасамбхавы, намтар Наропы начинается с повествования о необычайных обстоятельствах его рождения, причем подчеркивается высокое происхождение родителей — Наропа родился в семье одного из правителей Бенгалии. В ткань повествования вплетена автохтонная тибетская символика, указывающая на исключительность, избранность, но характеризующая в данном случае индобуддийскую персоналию. Так, говорится, что в момент появления на

свет Наропы раздался удар грома, содрогнулась земля и на небе заиграли «разноцветные лучи света». Когда ему исполнилось одиннадцать лет, Наропа отправился в Кашмир для прохождения курса буддийского традиционного образования. Через три года по настоянию родителей он вынужден был прервать обучение и возвратиться на родину, чтобы вести жизнь семейного домохозяина. Как почтительный сын, Наропа покоряется родительской воле, однако в возрасте двадцати пяти лет он уговаривает свою жену расторгнуть брак и, покинув дом и семью, уходит в монастырь, возложив на себя обеты послушника. Завершив полный курс монастырского образования, приняв монашество, Наропа занимается проповедью Дхармы и преподает в различных буддийских монастырях-университетах Индии. Но встреча с буддистом-тантриком Тилопой, являвшим себя Наропе в разных обликах, пробуждает в нем интерес к тайному тантрическому знанию. В биографии подробно повествуется об установлении отношений «учитель—ученик» между Тилопой и Наропой. Описание испытаний, которым подверг Тилопа своего будущего ученика, именуемых «двенадцать действий самоотречения», представляет собой не что иное, как методический прием изложения для мирян буддийского учения об аффектах, загрязняющих сознание. По окончании своего обучения Наропа вел жизнь странствующего аскета-йогина, проповедующего Дхарму среди мирян.

Намтар Наропы представляет путь главного духовного авторитета, иерарха религиозной традиции Кагьюпа. Структурно его жизненный путь разделяется на два этапа. Первый связан с упорным стремле-

нием к монашеству и получением «стандартного» религиозного образования, то есть учености, замкнутой в стенах монастырских университетов. Второй — освоение тайного знания, которому в университетах не учат, ибо оно передается избранным, способным обрести «личного учителя». Встреча с таковым и установление духовной связи «учитель—ученик» — ключевой эпизод, вскрывающий специфику дидактической схемы жизнеописания.

Многочисленные версии биографии Миларепы повествуют о пути к Дхарме тибетца — носителя автотонной бесписьменной культуры, практиковавшего магию и колдовство. Подобно биографии Наропы, жизнеописание Миларепы также делится на два этапа, но содержательно они иные — это жизнь до обращения в буддизм и после.

Миларепа родился в состоятельной семье, имевшей родственные связи в аристократической среде, — его отец был удачливым торговцем, а мать происходила из влиятельного рода Нянг. Однако он рано осиротел: мальчику не исполнилось и семи лет, когда умер отец. Имущество, завещенное Миларепе, обманом присвоил дядя. Мать и сестра оказались в роли служанок при этом алчном обманщике и его жене, бедствовали, претерпевали нужду и жестокое обращение. Односельчане не вступились за вдову, на руках которой остались двое детей. Жажда мести овладела матерью Миларепы, и она потребовала, чтобы сын поступил в обучение к колдуну. Миларепа успешно постиг искусство вредоносной магии. Научившись насылать на людей недуги и смерть, а на сельскохозяйственные угодья — град, он сооружает себе тайное убежище для занятий ма-

гией и осуществления колдовских ритуалов. Первый акт мести, тем не менее, приводит к парадоксальным результатам: Миларепа разрушает дом дяди во время празднования там бракосочетания его сына (двоюродного брата Миларепы), гибнут жених, невеста, собравшиеся на брачный пир родственники, но дядя с женой остаются невредимы, случайно оказавшись вне дома. Это не заставляет Миларепу задуматься о содеянном. Он продолжает творить свои вредоносные колдовские ритуалы, стремясь выполнить настоятельную просьбу матери — воздать односельчанам за былое равнодушие к ее несчастью и участи детей-сирот. Миларепа насылает град на поля соседей и тем самым губит урожай, обрекая односельчан на голод. Лицемерие их мук вызывает у Миларепы глубокое сострадание и чувство раскаяния. Он решает порвать со своим наставником в магии, навсегда отказаться от практики колдовских ритуалов и отправляется на поиски религиозного учителя, исповедующего буддизм, а не местные культы.

Обратим внимание на то, что биография Миларепы в ее письменном варианте появляется только в XV в., когда значительная часть автохтонных верований все еще находилась в стадии интеграции, выступая под общим названием «бон». В буддийских сочинениях о бон говорится как о «земледельческой магии» либо как о колдовских ритуалах, не освященных авторитетом Будды. Отказ Миларепы от следования своему наставнику в магии и решение найти себе другого религиозного учителя фиксируют в дидактической канве жизнеописания оценку всех тех автохтонных практик, которые не получили признания в буддийской тантре.

Поиски буддийского учителя приводят Миларепу в дом Марпы, однако связь «учитель—ученик» между ними устанавливается не сразу. Марпа подвергает бывшего колдуна тяжелым испытаниям, постепенно освобождая его сознание от ложной установки. Доказав Марпе свою преданность, убедив его в твердости своего решения встать на путь Просветления, Миларепа в конце концов становится его учеником, получает доступ к тайному знанию. Примечательно, что в повествовании Марпа представлен женатым домохозяином, владельцем обширного имущества.

Завершив обучение у Марпы, Миларепа ведет жизнь йогина-отшельника, однако слава о нем разносится по всему Тибету. Этот великий йогин также обрел известность как выдающийся поэт, автор стихов мистико-религиозного содержания.

Жизнеописание Гампопы, прославленного ученика Миларепы, — это еще один весьма значимый вариант пути тибетца к Дхарме и тайному тантрическому знанию, поскольку в этом намтаре, кроме всего прочего, прослеживается отношение идеологов Кагьюпа к традиционной тибетской медицине, пользовавшейся высоким авторитетом во всех слоях общества. Именно в силу этого жизнеописание Гампопы разделено на три этапа — успехи в постижении искусства врачевания, обращение в буддизм и попытка идти к Просветлению стезей монашества и, наконец, обретение «личного учителя», приводящее на путь тантры и йоги, указанный некогда Наропой.

Гампопа, согласно повествованию, с юных лет изучал искусство врачевания и быстро преуспел в

нем. Будучи очень молодым человеком, он пользовался немалой известностью, о чем свидетельствовало его второе имя — Дагпо Лхаде, то есть Врач из Дагпо. Жизнь Гампопы складывалась благополучно и счастливо не только на медицинском поприще, но и в семье, рядом с возлюбленной супругой, к которой он был чрезвычайно привязан. Но когда он пересек рубеж двадцатилетия, случилось непоправимое горе — жена умерла; он, излечивший множество страждущих, не сумел спасти самое дорогое ему существо. И юный Врач из Дагпо понял, что медицинское искусство бессильно искоренить страдание — победить смерть, исцелить скорбь, что счастье временно, преходяще и никто не в силах навечно удержать его. Он осознал необходимость обращения к иному, величайшему из врачей — Будде, чье учение открывает истинный путь к исцелению от страдания, путь к Просветлению.

Гампопа становится последователем Дхармы и принимает обеты послушника в одном из монастырей школы Кадампа. Там он проходит курс традиционного буддийского образования и в возрасте двадцати шести лет становится полноправным монахом, нареченный религиозным именем Соднам Ринчен. В монастыре до него доходят известия об отшельнике Миларепа, практикующем йогическое созерцание и слагающем мистические стихи. Гампопа проникается стремлением сделаться учеником этого йогина, получить от него наставления в тайном знании. С этой целью он покидает монастырь и отправляется на поиски той горной пустыни, где пребывает Миларепа.

Миларепа становится его «личным учителем» и передает ему линию преемственности в знании «ше-

сти йог Наропы» — шести психотехнических практик: йога внутреннего тепла, йога иллюзорного тела, йога сновидений, йога всепронизывающего света, йога промежуточного состояния (то есть состояния между смертью и новым рождением) и йога переноса сознания. Эти практики в своей совокупности имеют в традиции Кагьюпа и другое (воспроизводящее санскритский прототип) название — Махамудра.

В своем сочинении «Драгоценное украшение освобождения» Гампопа объединил учительскую традицию школы Кадампа в аспекте толкования буддийского понятия «путь» (последовательность стадий освоения Учения) и принятую в религиозной традиции Кагьюпа буддийскую психотехнику — йогу.

После смерти Гампопы линия учительской преемственности Кагьюпа перешла одновременно к четырем его ученикам, и в традиции школы Кагьюпа произошло размежевание на четыре крупные подшколы. Поскольку их основали ближайшие ученики Гампопы, каждая из этих четырех подшкол претендовала на наследование преемственной связи с исходной индобуддийской традицией. Они вошли в историю тибетского буддизма под следующими наименованиями: Карма-Кагьюпа (основатель Кармапа Дуйсум Кхьенпо, 1100—1193), Барам-Кагьюпа (основатель Барампа Дхарма Ванчуг, 1100—?), Цхалпа-Кагьюпа (основатель Цонгдрагпа 1123—1194), Пагмо-Кагьюпа (основатель Пагмодругпа 1110—1170).

Из этих подшкол выделялась своей популярностью Карма-Кагьюпа, располагавшая наибольшей численностью последователей среди мирян. Ее возвышение во многом было обусловлено возникновением принципиально новой трактовки фигуры школьного

лидера, главы Карма-Кагьюпа. Он рассматривался как *тулку* — «перерожденец», человеческое воплощение Бодхисаттвы Авалокитешвары. Эта интерпретация не имела своего прототипа в буддизме Индии, будучи чисто тибетским нововведением. Она послужила основой легитимации нового социорелигиозного статуса — глава школы, и этот статус получил наименование Кармапа.

Исторический основатель подшколы Карма-Кагьюпа — Кармапа Дуйсум Кхьенпо создал монастырь Цурпху, сделавшийся в дальнейшем самым влиятельным в рамках всей школы Кагьюпа. Дуйсум Кхьенпо оставил после себя завещание, в котором предсказывалось появление следующего Кармапы и давалась подробная инструкция, каким образом можно отождествить очередное человеческое воплощение Бодхисаттвы Авалокитешвары, то есть как отыскать его среди людей. Поиск и отождествление Кармапы по традиции поручались четырем ближайшим сподвижникам очередного почившего школьного иерарха. Обнаружив «перерожденца», они приводили его в монастырь Цурпху и исполняли при нем роль регентов до завершения этим тулку полного курса религиозного образования и полноправного вступления в статус Кармапы. Кармапа всегда возглавлял монастырь Цурпху и, согласно своему статусу, являлся владельцем земельного надела и всей собственности этого монастыря. Каждый очередной Кармапа оставлял завещание-инструкцию, указывающее, как должен быть обнаружен следующий тулку.

В системе организации монастырской жизни всех подшкол Кагьюпа существовали административно-хозяйственные должности, которые могли занимать светские лица, известные своим благочестием и не-

укоснительным соблюдением пяти обетов буддиста-мирянина — воздержание от убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи, употребления опьяняющих веществ. Традиция Кагьюпа предусматривала также существование монастырей отшельнического типа, располагавшихся в горах и пещерах. Обитатели такого рода представляли собой анклавные поселения монахов и мирян, посвящавших себя ритуальным практикам. Миряне в подобных монастырях проживали временно, и цель их пребывания в отшельничестве исчерпывалась углубленным изучением практического аспекта традиции.

Таким образом, традиция школы Кагьюпа в истории тибетского буддизма отмечена стремлением включить мирских последователей в религиозную жизнь монастырей, открыть им доступ к непосредственному изучению письменного сакрального знания.

Традиция Кагьюпа обладала разветвленной сетью образовательных центров, где адепты имели возможность изучать буддийскую догматику, философию и логику. Значительное внимание в образовательных программах уделялось кодексу Винаи, однако на первое место всегда выдвигалась задача теоретического изучения текстов тантр. Для монаха курс традиционного образования завершался обязательным временным пребыванием в монастыре отшельнического типа. Допуск мирян в такие монастыри также открывал для них возможность изучить буддийскую психотехнику и ритуальные практики тантры.



THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
1215 EAST 58TH STREET, CHICAGO, ILL. 60637
U.S.A. AND CANADA
OXFORD UNIVERSITY PRESS
100 Brook Hill Drive, West Nyack, New York 10994-2133
U.S.A. AND CANADA
OXFORD UNIVERSITY PRESS
100 Brook Hill Drive, West Nyack, New York 10994-2133
U.S.A. AND CANADA



ГЛАВА III

ТИБЕТОБУДДИЙСКИЙ СОЦИАЛЬНО- ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ (XIV—XVII ВВ.)

● БУДДИЙСКАЯ МОДЕЛЬ ОБЩЕСТВА

В истории Тибета XIV—XVII века стали эпохой завершения процесса институционализации буддизма. Именно в этот период в тибетском обществе утверждается буддийская ценностно-нормативная система, в которой решающая роль принадлежит монашеству.

Буддийская идеология могла быть внедрена в Тибете только при условии постепенного усвоения носителями культуры буддийских норм и ценностей, а также при условии социально-экономического и политического структурного оформления буддийских социорелигиозных институтов в тибетском обществе. Второй этап процесса институционализации буддизма — рецепция — завершился формированием в Тибете таких буддийских социорелигиозных инсти-

тутов, как «монашество», «послушничество», «миряне», «религиозное образование». Однако эти институты функционировали в рамках школьных традиций и ни в одной из них, кроме школы Кадампа, не были представлены во всей своей полноте. Каждая из школ была связана с определенной территорией Тибета и населявшими ее микроэтносами. Это означало, что буддийские социорелигиозные институты имели локальный характер и не были закреплены единообразно в социальной структуре тибетского общества. Феодалная раздробленность усугубляла конкуренцию между локальными буддийскими традициями, препятствовала преобразованию тибетского общества в соответствии с тем унифицированным ценностно-нормативным образцом, который был зафиксирован в Винае.

Административное воссоединение различных районов Тибета, происходившее в XIII—XIV вв., было связано с появлением социально-политического статуса теократического правителя, закрепившегося за иерархами школы Сакьяпа. Это повлекло за собой проблему реструктуризации тибетского общества как теократического.

Понимание того, каким образом буддизм становится концептуальной властью тибетской теократии, невозможно без реконструкции индобуддийского образца, на который ориентировались в своей религиозной, социальной и политической деятельности тибетские буддийские идеологи. Необходимо учитывать, что в роли теоретиков тибетской буддийской теократии выступали главы школ, то есть высокообразованные адепты, хорошо знавшие письменную каноническую традицию, — сначала иерархи школы

Сакьяпа, а затем и представители школы Кагьюпа. Окончательную завершенность концепция буддийского теократического правления и организации общества обретает благодаря деятельности теоретиков школы Гелугпа, возникшей на рубеже XIV—XV вв. Письменными каноническими источниками, на которые опирались тибетские теоретики буддийской государственности, служили прежде всего тексты Винаи, где была зафиксирована ценностно-нормативная система буддизма. Именно в этом разделе канона буддийские нормы и ценности были представлены в виде конкретных социальных предписаний — вертикали социорелигиозных статусов от «мирянин/мирянка» и до «монах/монахиня» включительно и правил нравственного поведения, соответствующих этим статусам. Толкование и практическое применение Винаи, введение статусной вертикали, разработка системы религиозного образования, проповедь Дхармы и т. д. базировались на изучении индийских постканонических трактатов, где рассматривалась такого рода проблематика.

В состав тибетского буддийского канона, как уже отмечалось выше, был включен трактат Васубандху «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»), представлявший собой последовательное теоретическое разъяснение канонических положений. Именно в этом трактате, привлекавшем внимание тибетских мыслителей, давалась интерпретация принципов преобразования общества на основе буддийской идеологии.

Прежде чем приступить к дальнейшему рассмотрению исторической конкретики процесса превращения Тибета в буддийское теократическое государ-



Васубандху

ство, проанализируем буддийскую модель общества, какой она представлена в четвертом разделе трактата Васубандху — «Учении о карме» («Карма-нирдеша»). Васубандху отчетливо фиксирует и обосновывает именно модель общественного устройства, построенную на принципах Винаи. Теоретические разъяснения, обнаруживаемые в «Учении о карме», моделируют социальную структуру буддийского общества, типы «благого» и «неблагого» социального действия, характер социального взаимодействия. Однако такая модель является идеальной теоретической конструкцией лишь в том смысле, что в ней присутствует определенная степень абстрагирования от историко-культурной «привязки» к индийскому обществу

IV—V вв., когда и был создан трактат Васубандху. Она нацелена на регламентацию социальной жизни везде, где буддизм утвердился в качестве господствующей идеологии. Представленная Васубандху модель имеет своей целью нормативно структурировать человеческую деятельность в аспекте ее соответствия буддийским религиозным ценностям и картине мира.

В «Учении о карме» изложен нормативный образец функционирования социума, строго ориентированного на буддийские религиозные ценности, — Будду, признаваемого в качестве единственного Учителя истины, Дхарму, то есть Истинное учение (Слово Будды), и Сангху как символическое сообщество Просветленных, возглавляемое Буддой. Триада «Будда, Дхарма, Сангха», определяемая в канонической традиции термином *триратна* (букв. «три драгоценности»), — формула, содержащая в свернутом виде всю совокупность ценностной аксиоматики буддизма.

Буддийский нормативный образец общественного устройства отнюдь не являлся утопической конструкцией идеального социума, некоей философской мечтой о справедливости и счастливом обществе. Этот образец предназначался к практическому внедрению в любом государстве, где буддизм завоевывал позиции господствующей религиозной идеологии, выступал формой концептуальной власти. Данный образец предусматривал два аспекта общественного устройства — статический (структурный) и динамический, характеризующий ценностно-нормативную обусловленность социального действия и социального взаимодействия. Иными словами, в «Абхидхармакоше» представлена буддийская модель

общества, в соответствии с которой следовало преобразовывать социальную жизнь в любой зоне распространения буддийской идеологии.

Поскольку речь идет именно о религиозной модели общества, ее базовые догматические обоснования лежат в области религиозной антропологии — учения о человеческой деятельности. В буддизме концепция кармы (действия, деятельности) и выполняет функции религиозной антропологии. Поэтому нормативная модель общественного устройства рассматривается автором «Абхидхармакоши» в разделе, посвященном этой концепции.

«Действие» — категория, связующая в единое смысловое целое буддийские представления о живых существах, наделенных сознанием, о пространственной организации вселенной, о времени, о цели религиозной жизни и методах ее достижения. Буддийская догматика базировалась на антикреационистской идее — принципиальном отрицании какой-либо единственной причины, творящей мироздание (бог-творец и т. п.), и самого творения. Согласно буддийской доктрине, космос безначален. Мироздание есть способ существования неисчислимого (но не бесконечного) множества потоков сознания, пораженных аффективной жадой индивидуального бытия. Эта жажда выражается в страстном влечении к переживанию чувственного опыта в космической сфере, населенной живыми существами — людьми, богами, *нараками* (обитателями адов), *претами* (голодными духами), животными. В силу этого данная сфера именуется чувственным миром (*кама-лока*). Над ней по вертикали надстраиваются еще две — мир форм (*рупа-лока*) и мир не-форм (*арупья-ло-*

ка). Сознание, обретая рождение в какой-либо из них, испытывает страстное влечение к самому процессу существования, поскольку в мире форм и мире не-форм оно сопряжено лишь с приятными и нейтральными переживаниями (наслаждением, удовлетворенностью, безмятежностью). Индивидуальные потоки сознания блуждают в круговороте рождений, подчиняясь закону причинно-следственной закономерности — закону взаимозависимого возникновения (*пратитьясамутпада*). Несмотря на то, что в мире форм и мире не-форм отсутствует непосредственное переживание страдания, сознание ни в одной из космических сфер от него не свободно, ибо везде действует причинная обусловленность, пронизывающая каждый момент существования, неизбежно всякий раз заканчивающегося смертью. Однако сознание, ослепленное аффективной жадью индивидуального бытия, не способно узреть неразрывную связь страдания с самим процессом существования, привязываясь к этому миру. Влечение направлено на переживание приятного опыта, и все, что стоит на пути к этой цели, вызывает отвращение, аффект вражды. Таким образом, влечение и вражда идут рука об руку с неведением (аффективной ослепленностью). Иначе говоря, с позиций буддийской религиозной доктрины, мироздание — способ существования индивидуальных потоков сознания, загрязненных аффектами, то есть психокосм. «Действие» — категория, характеризующая этот способ. «Действие» (*карма*) — материальный (телесный или словесный) акт, продуцируемый сознанием на основе аффективной мотивации и чреватый «созреванием следствия», то есть новым рождением

и определенными обстоятельствами, сопутствующими будущим жизням. Аффективная мотивация определяется как ментальный импульс-побуждение (*четана*), осознанное намерение действовать так-то и так-то. Кармическое следствие возникает только тогда, когда намерение полностью воплощено в телесном или словесном акте. В буддийской религиозной антропологии «действие» — ключ к пониманию концепции круговорота рождений (*сансары*) и смысла религиозной жизни. Совершать действия, ведущие к новому рождению, способны только люди, остальные «формы существования» — обитатели адов, голодные духи, животные, боги чувственного мира, мира форм и мира не-форм — возникают лишь в качестве кармического следствия деятельности людей в прошлых рождениях. Это не означает, что сначала были только люди, а затем появились все остальные, ибо космос безначален. Это означает, что человеческая форма рождения максимально благоприятствует изменению кармического будущего, кармической перспективы сознания. Только человек, избравший «три драгоценности» — Будду, Дхарму и Сангху — в качестве прибежища в этом мире страдания, может познать истинную природу реальности, проникнувшись бессмысленностью поисков вечного счастья в круговороте рождений, где нет ничего вечного. Такому человеку открывается понимание того, что совершаемые живыми существами действия подразделяются на неблагие — мотивированные аффектами и благие — направленные на преодоление аффективной мотивации, служащие заслоном перед безнравственностью. Неблагое действие неизбежно ведет к «дурной», неблагой форме

рождения в чувственном мире — среди обитателей адов или голодных духов или среди животных. Благое действие имеет противоположное следствие — оно приводит к благой форме рождения: человеческой или божественной. Но высшая цель религиозной жизни буддиста — вступить в Нирвану, полностью очистить поток сознания от аффектов. Такое сознание продуцирует действия, не имеющие никакого кармического следствия, а это, в свою очередь, означает, что свободное от аффектов сознание достигает полного освобождения от круговорота рождений.

Живому существу, проникнутому жаждой индивидуального бытия, идея прекращения новых рождений представляется чем-то в высшей степени печальным и даже опасным. Однако проповедь Дхармы, разъясняющая неизбежность страдания, его огромность и бессмысленность, заставляет человека содрогнуться перед абсурдом блуждания в сансаре и одновременно приоткрывает духовную перспективу освобождения. Человеческое рождение рассматривается в буддийской религиозной антропологии как уникальный шанс вступить на путь победы над страданием. Уникальность человеческой формы существования сознания, ее религиозная ценность состоят не в том, что ее можно обрести только один раз, — сознание, блуждая в сансаре, получает человеческую форму существования снова и снова. Только человек среди всех прочих типов живых существ обладает опытом осознанного переживания и счастья, и страдания, а поэтому только ему открывается возможность понимания неизбежности страдания в круговороте рождений и принципиальной

неприемлемости такого существования. Только человек способен сознательно отвергнуть ложные мирские ценности и предпочесть им аскетическую стезю, ведущую из сансары к Нирване. Нирвана в буддийской религиозной антропологии определяется как «разъединение с аффектами» и не подлежит дальнейшей концептуализации. Но путь к ней подробно разъяснен на теоретическом уровне в виде изложения психотехнических практик, приводящих к полному устранению аффектов. Это путь в сообщество Просветленных, в символическую Сангху Благородных личностей.

Буддийский антикреационизм не ограничивался отрицанием сотворенности мира. Положительное содержание антикреационистского учения указывало на космогонический аспект теории действия. Кармическое следствие совокупной деятельности живых существ определяет собой ритмические циклы вселенной, которая периодически ветшает и разрушается в своем материальном аспекте, а затем, после космогонической паузы, заново возрождается и заселяется живыми существами. Таким образом, деятельность живых существ и прежде всего людей поддерживает собой непрерывность космических циклов — становление вселенной, стабильность, упадок и разрушение, а затем возобновление.

Для автора «Абхидхармакоши» и других мыслителей индийской постканонической традиции, разрабатывавших религиозную модель общества, опираясь на буддийскую антропологию, утопическая идея счастливого социума была исключена как таковая. И в этом смысле для них также исключалась идея преобразования человеческого общества на основе

общественного договора, с помощью которого могло быть создано социальное устройство, гарантирующее любому индивиду счастливое благополучное существование. Вообще говоря, утопические конструкции не были чужды буддийским мыслителям, однако они не связывались напрямую с моделированием общества. Так, в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы», посвященном космологии, Васубандху излагает концепцию идеальной царской власти — власти Вселенского правителя (*чакравартина*). Но, даже эта утопическая конструкция была воспринята в странах распространения буддизма как определенная социальная модель, которой надлежало следовать государям, претендующим на построение буддийской империи. В истории древней Индии образ чакравартина, зафиксированный в канонической традиции, привлек внимание таких государей, как Ашока Маурья и Бимбисара, — оба они объявили себя чакравартинами и выступали в своей деятельности покровителями буддизма.

Теоретическое осмысление идеи общественного договора как инструмента построения справедливого общества, обуздывающего эгоистические интересы своих членов, также представлено в трактате Васубандху. Он последовательно показывает, что общественный договор не может служить таким инструментом, поскольку эгоистические устремления людей коренятся в аффективности их сознания, пораженного алчностью, враждой и невежеством. Общественный договор не способен улучшить людей, а пресечение антиобщественных действий посредством государственной силы, то есть внешним образом, ведет к нарастанию безнравственности (лжи,

обмана, хитрости как «неблагих путей деятельности»). Причина страдания, согласно буддийской антропологии, кроется в индивидуальном сознании, а не в общественном устройстве — справедливом или несправедливом, хотя безнравственное общество, культивирующее несправедливость, ухудшает индивидуальные перспективы, предлагая человеку заведомо ложные ценностно-нормативные ориентиры. Принятие человеком «трех драгоценностей» в качестве личного духовного ориентира является актом вступления в буддийский социум, хотя одновременно предполагает формирование установки на разрыв с мирскими ценностями, на Нирвану. В этом пункте религиозная антропология смыкается с буддийским социальным конструированием.

Буддийская религиозная антропология рассматривает действие в перспективе новых рождений и осуществления целей религиозной жизни. В буддийской модели общества действие анализируется по преимуществу как социальная коммуникация — оно всегда преследует осознанную цель и адресовано кому-то. Действие как социальная коммуникация в буддийской модели общества подчинено вполне отчетливым требованиям, называемым религиозной дисциплиной (*самвара*). Буддийский адепт, член буддийского общества как субъект социального действия обозначается как «обладающий дисциплиной» (*самварика*) — тот, кто в социальной коммуникации руководствуется требованиями буддийской ценностно-нормативной системы.

Религиозная модель общества, разработанная в буддизме, учитывала, что в социальной реальности функционируют иные, небуддийские религиозные цен-

ности, обуславливающие иные нормативные характеристики социальной коммуникации. Сама потребность в жестко сформулированной модели общества возникла в буддийской традиции не только в связи со стремлением распространить буддийскую доктрину как вероучение, но и ради реструктуризации принципов социальной коммуникации. Соответственно этому социальная коммуникация подразделялась на три вида: действие, обусловленное дисциплиной (то есть дисциплинарными требованиями Пратимокши — ключевого раздела Винаи), действие, обусловленное «отсутствием дисциплины», и действие, «не обусловленное ни тем, ни другим». Отсутствие дисциплины (*асамвара*) характеризует деятельность индивидов и сообществ, отрицавших буддийскую ценностно-нормативную систему на уровне социальной практики. Это деятельность криминальных сообществ, поддерживавших свое существование преступным ремеслом (Васубандху называет их «живущие воровством и убийством»). Субъекты деятельности, обусловленной отсутствием дисциплины, именовались *асамварика*. Третий вид социальной коммуникации учитывает религиозно-идеологическое разнообразие ценностно-нормативных систем, существовавших наряду с буддизмом. Социальная коммуникация, обусловленная этими системами, рассматривалась буддийскими теоретиками как маргинальная — не регламентированная буддийской дисциплиной, но и не направленная на ее отрицание. Согласно буддийской религиозной доктрине, иные религиозные мировоззрения рассматривались как разновидности ложных взглядов. Из этого вытекало отрицание небуддийских ценностно-нормативных систем как неистинных, ере-

тических. Приверженцы подобных систем считались незлостными еретиками и относились к категории *мадхьястха* (букв. «стоящие посередине»). Таким образом, все без исключения носители иных религиозных традиций выступали для буддийских проповедников в качестве миссионерского поля, тех, кто неотложно нуждается в религиозном просвещении и интеграции в буддийский социум.

Но здесь возникает вопрос: почему в качестве миссионерского поля не квалифицировались преступные сообщества — разве «погрязшие в грехе» не более всех прочих нуждаются в религиозном просвещении и последующем покаянии? Ответ на этот вопрос лежит в плоскости социокультурной реальности Индии, где профессиональные занятия, в том числе безнравственные и преступные, имели наследственно закреплённый кастовый характер. Такое явление в терминах социальной антропологии называется регулируемой аномией.

Социальная структура индуистского общества, освященная брахманистской идеологией, опиравшейся на Веды как источник религиозного знания, предусматривала четыре крупные страты (*варны*): варна *брахманов* (индуистских жрецов), варна *кшатриев* (воинов), варна *вайшьев* (товарных производителей) и варна *шудр* (производителей услуг, не имевших прав собственности). Внутри каждой варны, принадлежность к которой являлась наследственной, присутствовала дифференциация по кланово-профессиональному признаку. Наследственные профессиональные кланы (*джати*) и получили впоследствии, в период колонизации Индии, наименование каст (этот термин имеет португальское происхождение и

выступает европейским обозначением джати). Доступ к религиозному знанию, получаемому от брахманства, имели лишь мужчины, принадлежавшие к варнам брахманов, кшатриев и вайшьев. Религиозное образование (изучение Вед) являлось не только привилегией, но и обязанностью мужчин — членов указанных варн. Акт посвящения на изучение Вед интерпретировался в брахманистской идеологии как второе — духовное — рождение, и поэтому все прошедшие такую инициацию получали религиозный статус дваждырожденных. Завершение религиозного образования выступало необходимым условием наследования родового профессионального занятия, заключения брака. В противном случае (если не позволяли умственные способности, слабое физическое здоровье или у родителей не было средств оплатить образование сына) юноша, достигший половой зрелости, оставался на статусе ребенка, в мире женщин и не считался пригодным для исполнения мужских социально-профессиональных и брачно-семейных функций. Таким образом, факт рождения мальчика в индуистской семье был лишь необходимой предпосылкой его религиозного посвящения в индуизм и вхождения в варново-кастовый наследственный статус. Шудры и женщины не получали доступа к религиозному образованию. Наследование родового профессионального занятия не сопровождалось религиозной инициацией. Шудры, не обладавшие правом даже присутствовать при чтении Вед, были обязаны служить дваждырожденным, исполняя работу, не требовавшую специальной профессиональной подготовки (черная работа). Служение дваждырожденным открывало перед шудрами перспек-

тиву благого нового рождения — человеком в более высокой варне. Но и наследственные криминальные занятия также осуществлялись членами варны шудр. Занимавшиеся криминальной деятельностью касты принадлежали к варне шудр в соответствии с социально-профессиональной структурой индуистского общества, однако их внутригрупповая солидарность обуславливалась не религиозной мотивацией служения дваждырожденным, а круговой порукой.

Возникает вопрос: почему жесткая варново-кастовая структура индуистского общества допускала регулируемую аномию? Такие наследственные профессиональные занятия, как наемное убийство, воровство, притоносодержательство, сводничество, проституция, рекрутирование и обучение проституток, находили себе применение в социально-политической практике, которую вели государи, исповедовавшие индуизм. В трактате, посвященном так называемой царской науке, — «Артхашастре» Каутильи предписывается использование услуг наемных убийц, воров, гетер (*ганик*), сводников, содержателей школ проституток для решения государственных проблем. Таким образом, наследственные криминально-профессиональные кланы оказывали, подобно другим кастам, входившим в варну шудр, услуги дваждырожденным, хотя в религиозном отношении эти услуги не рассматривались в качестве служения.

Отвергая религиозно-идеологические основания социальной структуры, освященной индуизмом, буддийские мыслители отвергали тем самым варново-кастовую иерархию, опирающуюся на авторитет Вед как источник истинного религиозного знания. Варново-кастовая иерархия лишалась своего ценностно-

го смысла, а нормы уже не рассматривались как образцы социального действия. С позиций буддийской религиозной доктрины следование индуистским варново-кастовым нормам в профессиональных занятиях трактовалось как дань ложной традиции. При этом выделялись профессиональные занятия, принципиально несовместимые с принятием «тройственного прибежища». К ним относились не только те, которые подпадали под категорию регулируемой аномии, но и высокопрестижные в индуистском обществе — царские советники по правовым вопросам, судьи, военачальники. Отправление правосудия осуществлялось в индуистском обществе на базе юридической системы, освященной Ведами. На этой же базе была разработана система налогообложения, включавшая налог в пользу брахманства. Все это истолковывалось буддийскими теоретиками как религиозно ложное обоснование, декретирующее неблагую деятельность, ведущую к дурному кармическому следствию. Так, Васубандху рассматривает индуистские юридические положения, вменяющие смертную казнь, пытки, как провоцирующие к греху отнятия чужой жизни, а индуистскую систему налогообложения — как обоснование греха воровства.

Таким образом, в рамках буддийской ценностно-нормативной системы происходило уравнивание высоких и самых низких индуистских социальных статусов на том основании, что деятельность, предписываемая ими, противостоит буддийской религиозной доктрине и индивиды, принадлежащие к криминальным сообществам, не отличаются от царских советников, судей и военачальников, поскольку все они относятся к категории *асамварика*. Не призна-

вая религиозной природы индуистской социальной иерархии, буддийские теоретики утверждали, что в индуистском обществе существует лишь набор профессиональных занятий, передаваемых по наследству, а степень их социальной престижности имеет абсолютно ложные обоснования. Это упраздняло индуистскую статусную вертикаль и требовало отказа от профессиональных занятий, несовместимых с буддийскими обетами.

В буддийской модели общества статусную вертикаль образовывали три религиозных сословия — миряне, послушничество и монашество, а все многообразие деятельности, направленной на материальное поддержание жизни, истолковывалось лишь как профессиональные занятия, не могущие сами по себе служить основой социального престижа. Понятие социального престижа напрямую увязывалось с неукоснительным соблюдением обетов Пратимокши, соответствующих религиозному сословию, и с продвижением в изучении Дхармы. Все профессиональные занятия, идущие вразрез с буддийской ценностно-нормативной системой, считались равно позорными.

Означало ли это, что буддизм отвергал производство и воспроизводство власти, отправление правосудия, военное обеспечение государственной жизни и идею государства как таковую? Разумеется, нет. Но все эти политические и социальные институты должны были быть подчинены требованиям Винаи. В буддийской модели общества кроме обетов, жестко соответствующих выстраиванию иерархии социорелигиозных статусов, предусматривалось принятие ограничений, позволявших вести профессиональную деятельность, необходимую в государст-

венном устройстве. Миряне, занятые в военном деле, не могли совмещать свое профессиональное занятие с принятием всей полноты мирских обетов, поэтому они возлагали на себя религиозные ограничения в связи с первым из обетов — воздержание от убийства. Они обязались не совершать убийства вне ситуации войны. Судопроизводство, властные функции в идеале должны были отправляться таким образом, чтобы исключалась смертная казнь и пытки. Миряне, занятые в этих сферах профессиональной деятельности, должны были опираться на советы своих личных буддийских наставников, а не на обычное право или небуддийские предписания. В небуддийском обществе правители, судьи, военачальники, пожелавшие принять «тройственное прибежище», могли сделать это только при условии сложения с себя своих должностных функций.

Большую дискуссию среди теоретиков и знатоков Винаи вызывали профессиональные занятия, связанные с охотой, забоем скота, выделкой шкур животных и т. п. Ревнителю Винаи придерживались той точки зрения, что носители этих профессиональных занятий должны рассматриваться как *асамварика*. Но такой подход делал проблематичным распространение буддизма в среде скотоводческих этносов. Выход из этого затруднения базировался на каноническом положении, предписывающем идти на необходимые послабления в соблюдении требований Винаи ради утверждения Дхармы и религиозного просвещения народов, чей хозяйственный уклад был связан с охотой и скотоводством. Миряне — охотники, забойщики скота, мясники и т. п. принимали религиозные ограничения, обязуясь исполнять

свои профессиональные занятия лишь в том объеме, который был необходим для поддержания существования, то есть не охотиться ради удовольствия, не убивать животных ради собственной прихоти или наживы. Предполагалось, что со временем миряне, занятые в этих неблагих профессиях, пожелают сделаться более добродетельными и принять всю полноту обетов.

В контексте сказанного становится понятным, что религиозная квалификация «добродетельный мирянин» распространялась в буддийской модели общества лишь на тех, чьи профессиональные занятия согласовывались с пятью мирскими обетами — воздержание от отнятия чужой жизни, от присвоения того, что не было дано добровольно, от лжи, от прелюбодеяния, от принятия опьяняющих веществ. Важно подчеркнуть, что применительно к профессиям обеты трактовались достаточно широко — воздержание от отнятия чужой жизни требовало отказа от производства орудий убийства и торговли ими; воздержание от воровства исключало ростовщичество и осуществление ломбардных операций, конфискацию; запрет на прелюбодеяние категорически дискриминировал занятия сводничеством, сутенерством, притоносодержательством, проституцией; воздержание от употребления опьяняющих веществ предполагало запрет на участие в производстве алкогольных напитков, наркотиков и торговле ими. Ложь в системе буддийских обетов имела особую интерпретацию — она толковалась прежде всего как намеренное искажение буддийского религиозного знания, как попытка навязать последователям Дхар-

мы извращенные представления (об ином Учителе истины, нежели Бхагаван Будда и т. п.).

Внутри религиозного сословия мирян сосуществовали те, кто полностью принял и соблюдал пять обетов, ведя религиозно одобряемую профессиональную деятельность, и те, кто принял лишь религиозные ограничения, не будучи способным по объективным причинам возложить на себя всю полноту мирских обетов. Однако религиозные ограничения никоим образом не являлись каналом регулируемой аномии, поскольку профессиональные занятия криминального характера категорически исключались.

Смысловым ядром буддийской модели общества, как отмечалось выше, выступает ценностно-нормативная система, представленная в дисциплинарном кодексе Винаи — Пратимокше. Обращение в буддизм — принятие «тройственного прибежища» — означало не только признание новообращенным Будды, Дхармы и Сангхи в качестве высших религиозных ценностей, но и одновременное отвержение любых небуддийских ценностей. Социальное действие, обусловленное дисциплиной Пратимокши, предполагало осознанную готовность адептов регламентировать свою повседневную жизнедеятельность нормами, проистекавшими из догматических положений доктрины, но направленными на регулирование социальной жизни. В религиозно-доктринальном отношении эти нормы («дисциплина») определяются как «препятствия», «заслоны», прекращающие распространение безнравственности, и формируются в виде обетов, исключающих убийство, воровство, ложь, сексуальные прегрешения и употребление опьяняющих веществ. Принимая обеты Пратимокши, буд-

дийский адепт тем самым возлагал на себя обязательство соотносить все свои действия с дисциплинарной нормой и не выходить за ее пределы. Акт принятия обетов имел сугубо социальный характер: они принимались не самочинно, а только в присутствии членов сангхи и от наставника — как духовный дар. Провозглашение словесной обетной формулы рассматривалось как совершение осознанного благого словесного действия (имеющего благое кармическое следствие). Но этот акт являлся одновременно и действием социальным, поскольку адепт, принимая обеты, признавал за другими членами буддийского социума право оценивать его последующую деятельность с нормативных позиций (социальный контроль). Сознательный отказ от убийства, воровства, лжи, сексуальных прегрешений и употребления опьяняющих веществ определял социальную деятельность членов буддийского общества негативно — в аспекте индивидуального самоограничения. Сущность обетов раскрывалась в совокупности предписаний, конкретизировавших норму применительно к повседневной жизни.

Собственно нормативный аспект буддийской модели общества представлен в списке статусов, вступление в которые обуславливалось принятием соответствующих обетов. Этот список включал восемь позиций: мирянин (*упасака*), мирянка (*упасика*), послушник (*шраманера*), послушница (*шраманерика*), монах (*бхикшу*), монахиня (*бхикшуни*), претендующая на статус монахини, или соискательница монашества (*шикшамана*) и соблюдающий очистительный пост (*упаваса*). Семь статусов из этого списка образуют социорелигиозную вертикаль, поскольку

каждый фиксирует очередной этап совершенствования адепта в дисциплине соблюдения буддийских нормативных предписаний и степень участия в хозяйственно-экономической и прочей деятельности, непосредственно не связанной с религиозными практиками. Миряне полностью были включены во все виды подобной деятельности. Послушники и послушницы могли осуществлять только ту деятельность, на которую получали благословение от своих религиозных наставников — монахов. Монахи и монахини в хозяйственной деятельности не участвовали, ограничиваясь сбором подаяния для монастырей и на собственное пропитание. Тем не менее в пределах монастырей они исполняли административные функции, а в общественной жизни им принадлежала роль хранителей буддийской традиции. Только полноправные монахи могли вести проповедь Дхармы, обращать в буддизм — проводить инициацию принятия «тройственного прибежища», рекрутировать послушников и новых монахов, осуществлять передачу религиозного знания, то есть выполнять образовательные функции в обществе. Собственность монашествующих ограничивалась облачением (на жаркий и холодный сезоны), чашей для сбора подаяния и специальным фильтром для процеживания питьевой воды. Ни на обладание недвижимостью и денежными средствами, ни на принятие в дар золота, серебра, драгоценностей они не имели права, оно было отчуждено в пользу монастырей.

Вообще говоря, буддийская каноническая и постканоническая традиция в Индии трактовала монашество как «уход из дома»: разрыв с социально-экономической деятельностью, обозначаемой термином

грихастха — «пребывание в доме» (ведение хозяйства). Однако вступление в послушнический и монашеский статусы членов правящей верхушки — административного аппарата царской власти и государей — практиковалось, о чем свидетельствуют жизнеописания государей Ашоки и Бимбисары. Подобная практика интерпретировалась как возможная лишь в государстве, основанном на буддийских религиозно-идеологических принципах. Если же буддизм не выступал государственной идеологией и концептуальная власть в стране имела иной характер, принятие буддийских обетов — даже мирских — требовало от государя и прочих чиновников, пожелавших сделаться последователями Дхармы, сложить с себя властные, административные и прочие должностные полномочия ввиду их несовместимости с буддийской ценностно-нормативной системой. Или же государь, намеревавшийся принять буддизм, должен был направить усилия на его внедрение в качестве господствующей идеологии.

Вертикаль социорелигиозных статусов в буддийской модели общества учитывала три мужских статуса (мирянин, послушник и монах) и четыре женских (мирянка, послушница, «претендующая на статус монахини», монахиня). Дополнительный женский статус, разделявший послушничество и полное монашество, — *шикшамана* — толковался как необходимая стадия проверки глубины и сущности намерения отречься от мира, отказаться от перспективы материнства ради аскетической религиозной жизни. Сущность религиозной дисциплины для женских и мужских статусов на каждом из иерархических уровней совпадала, поэтому можно было говорить о

трех религиозных «сословиях»: миряне/мирянки, послушники/послушницы вкупе с «претендующими на статус монахини», монахи/монахини. В правовом и имущественном отношениях религиозные «сословия» различались следующим образом: миряне выступали в роли индивидуальных правовых субъектов и субъектов собственности, а монашество отчуждало свои права в пользу монастырей, то есть функциями правового субъекта и субъекта собственности наделялись монастырские общины, монастыри. Послушничество занимало промежуточную позицию, ибо принятие послушнических обетов было связано с нормативными ограничениями на участие в хозяйственно-экономической деятельности, но еще не предполагало полного отречения от мира и вступления в монашескую общину на правах полноправного ее члена.

Иерархия религиозных «сословий» определялась только нормативным аспектом Винаи, а в отношении ее ценностного аспекта все три религиозных «сословия» обладали равными возможностями. Буддисты — и мужчины, и женщины — имели равный доступ к получению религиозного образования, к изучению письменного источника буддийского религиозного знания, обладали равными возможностями в достижении высшей религиозной цели. Ни этническое и социальное происхождение, ни имущественный статус не играли в этом вопросе никакой роли. В ценностном отношении буддизм резко контрастировал с индуизмом, который дискриминировал женщин всех варн и целиком низшую варну — шудр. Ни женщины, ни шудры не имели права на религиозное образование, даже присутствовать при чтении ведических текстов им возбранялось, они не

могли достичь высшей религиозной цели, поскольку для них исключалось посвящение в статус дваждырожденных. Соблюдение норм праведного поведения женщинами и шудрами преследовало лишь одну религиозную задачу — обретение более благоприятного нового рождения (мужчиной в одной из варн, принадлежность к которой давала право на посвящение в дваждырожденные). В буддизме дискриминация такого рода исключалась. Система буддийских религиозных сословий принципиально не могла иметь наследственного характера. Оставаться ли мирянином или принять послушнические, а затем монашеские обеты было результатом свободного личного выбора.

Принадлежность к буддизму не передавалась по наследству. Акт посвящения в Дхарму — принятие «тройственного прибежища» — рассматривался как следствие свободного волеизъявления. Ему предшествовало знакомство с буддийской проповедью, понимание ее смысла и перспектив религиозной жизни. Прежде, чем этот акт совершался, должно было вступить в религиозный статус «соблюдающего очистительный пост», который интерпретировался как духовный дар, получаемый от проповедника. «Соблюдающий очистительный пост» — статус, не имевший социального измерения, поскольку новообращаемый порывал со своим прежним социальным положением, но еще не вступал в буддийскую социорелигиозную статусную иерархию. Это переходной (лиминальный, в терминах социальной антропологии), «пороговый» статус. Очистительный пост соблюдался в течение одних суток, по завершении чего непосредственно следовал акт принятия «тройственного при-

бежища». В период поста новообращаемый пребывал в белых одеждах, сняв с себя все украшения, имевшие знаковый характер. Этим подчеркивался разрыв с прежним социальным положением. Соблюдающий пост воздерживался от принятия пищи и речевого общения. Пост подразумевал уединение. Процедура вступления в этот лиминальный статус была следующей: принимающий духовный дар поста сидел на корточках (в «позе голубя»), опустив глаза, он не должен был вступать в разговор с наставником, благословлявшим на пост.

Вообще говоря, очистительный пост сопровождал собой не только акт принятия «тройственного прибежища». Миряне, послушники, монахи, совершавшие паломничество по буддийским монастырям, были обязаны соблюдать суточный очистительный пост по прибытии в новый монастырь, чтобы исключить тем самым осквернение его сакральной территории. Пост предшествовал также проведению некоторых буддийских ритуалов и практик. Очистительный пост в обязательном порядке предшествовал и вступлению в каждый из буддийских социорелигиозных статусов. На этом основании соблюдение очистительного поста можно отнести к «обрядам перехода» — к ритуальным действиям, сопровождающим в традиционных обществах изменения статусного характера.

Инициация в буддизм на религиозно-доктринальном уровне трактовалась как совершение осознанного действия, выражавшегося в речевом изъятии желания принять прибежище от страдания «в Будде, Дхарме и Сангхе». Такое действие уже само по себе являлось залогом благого кармического следствия.

Первая составляющая инициационной формулы — «прибежище в Будде» — означает принятие Будды Шакьямуни в качестве единственного Учителя истины, которому нет альтернативы. Возглашая эту часть инициационной формулы, новообращаемый заявлял о своем намерении достичь Просветления, уподобиться Будде как Архату, то есть уничтожить аффекты, войти в Нирвану.

Вторая составляющая — «прибежище в Дхарме» — означает признание новообращенным Учения Будды единственно истинным, отвержение иных религиозных учений как ложных.

И, наконец, третья составляющая — «прибежище в Сангхе», принимаемое посвящаемым в буддизм, — есть признание безотносительной ценности, аксиоматического образца поведения тех, кто уже достиг Просветления. Обращаясь к «прибежищу в Сангхе», инициируемый взыскует прибежища в символической общности Просветленных, а не в конкретном сообществе монахов и мирян. Это объясняется тем, что, согласно религиозно-догматической трактовке психической природы социального действия, все его виды нечисты, не свободны от аффективной мотивации.

Принятие «тройственного прибежища» еще не означало автоматического вступления в статус мирянина. Новообращенный сразу же за актом инициации возлагал на себя пять мирских обетов, что означало вступление в социорелигиозный статус полноправного мирянина. Если же профессиональные занятия не позволяли сделать этого и одновременно разрыв с ними был невозможен по экономическим причинам, то новообращенный принимал религиоз-

ные ограничения. Последнее означало факт вступления в религиозное сословие мирян, но исключало выполнение ряда функций, которые в буддийском социуме доверялись только полноправным мирянам.

Буддийские обеты имели кумулятивный характер. Самое большое количество обетов соблюдало монашество, поскольку монашеский статус предполагал сохранение двух предшествующих — послушнического и мирского. Согласно Винае, любой из буддийских социорелигиозных статусов принимался сроком на всю жизнь. Вместе с тем была возможна и утрата статусов. На религиозно-догматическом уровне постулировалось, что статусы, предусмотренные Пратимокшей, не имеют продления в новых рождениях. Тот, кто в этой жизни взошел на вершину социорелигиозной иерархии, приняв монашество, в новом рождении вернется к ее подножию, заново возлагая на себя мирские обеты.

В социальном отношении любой из статусов мог быть утрачен не только по причине смерти или крайнего нарушения обетов, но и по желанию адепта. Если объективные причины (как правило, семейного характера) вынуждали отказаться от монашества и сангха считала эти причины уважительными, адепт слагал с себя монашеские обеты, сохраняя послушнические и мирские. Аналогичным образом можно было выйти и из послушнического статуса. Однако отказ от социорелигиозного статуса мирянина означал разрыв с буддизмом и выход из сангхи.

Мирянин соблюдал пять обетов, послушник — пятнадцать, из которых пять были мирские, а десять послушнические. Обеты конкретизировались в соответствующем наборе предписаний, позволявших

адепту эффективно контролировать собственное поведение относительно буддийских норм. Общее число обетов и предписаний для монаха составляло двести пятьдесят позиций. Что же касается монахинь, то им предписывалось соблюдать нравственное поведение, контролируемое пятьюстами позициями. Такое различие объяснялось большей подверженностью женской психосексуальной природы аффектам.

Ревнители Винаи и знатоки канонических сутр не стремились к увеличению количества монашествующих женщин, поскольку в женщине видели в первую очередь мать — воспитательницу будущих добродетельных буддистов. Женщина ценилась прежде всего как подательница блага человеческого рождения. Об этом свидетельствует зачисление в список «смертных грехов» (безнравственных поступков, влекущих ближайшее рождение в адских сферах) убийство матери, причем этот грех по злостности непосредственно следует за грехом убийства архата (просветленного монаха). Тем не менее женское монашество получило распространение во всех буддийских странах.

Наряду с двумя такими компонентами буддийской модели общества, как социальное действие и иерархия социорелигиозных статусов, существовал третий ее компонент, обуславливавший социальную динамику. Васубандху характеризует его как определенный тип взаимодействия между носителями различных социорелигиозных статусов. Тип социального взаимодействия в буддийской модели общества раскрывается через понятия «дар/даяние» и «религиозная заслуга».

Религиозная жизнь буддиста, протекая в обществе, определяет ведущую ценностную ориентацию

его социальной деятельности — обретение религиозной заслуги. Васубандху, опираясь на канонические тексты, выделяет два вида таковой: религиозная заслуга, возникающая в результате акта добровольного отречения от мирской жизни (монашество), и религиозная заслуга, обусловленная пользой, которую приносит акт добровольного дара/даяния. Он указывает, что второй вид религиозной заслуги возникает только благодаря использованию другими того, что было преподнесено в дар. Религиозную заслугу обретает донатор, податель дара, и она приближает донатора к достижению высшей религиозной цели, улучшая кармическую перспективу нового рождения.

Концепция религиозной заслуги как результата акта добровольного даяния представляет собой буддийское переосмысление типа социального взаимодействия «дар—обмен», характерного для бесписьменных обществ (и, в частности, для индийского общества эпохи возникновения буддийского канона). Тип взаимодействия «дар—обмен» — это способ установления отношений между этносоциальными группами, поддержание и упрочение этих отношений. В обществах бесписьменной культуры практически отсутствует четкое разделение различных сфер жизнедеятельности общества на юридическую, экономическую, религиозную, политическую. Они теснейшим образом переплетены, существуют в слитом виде. Социальное взаимодействие строится по типу «дар—обмен». В буддийской модели общества также не возникает разграничения этих сфер, поскольку речь идет именно о религиозной модели общества, а не о модели гражданского общества. Специ-

фика состоит именно в том, что тип социального взаимодействия «дар—обмен» получает новую содержательную интерпретацию, соответствующую буддийской догматике.

Даяние определяется с позиций буддийской религиозно-антропологической концепции действия: это сознательное благое намерение, реализующееся в акте передачи добровольного дара. Когда получатель дара начинает осознанно действовать, используя его, тогда только и происходит обретение религиозной заслуги донатором, то есть осуществляется обмен через деятельность.

Социальное измерение актуализируется именно благодаря участию двух сторон — донатора и адресата дара. Социальное взаимодействие внутри буддийских религиозных сословий и между ними в нормативном отношении должно было осуществляться именно по такой схеме.

Васубандху выделяет восемь видов даров:

— дар «тому, кто находится рядом», то есть проявление щедрости, лишенное глубокого религиозного смысла и не требующее усилий со стороны донатора;

— дар, мотивированный стремлением к утилизации обветшалого имущества и пищевых запасов, близких к состоянию негодности (Васубандху называет такой вид дара «даром из опасения», имея в виду опасения дарителя, что вещь или пищу придется выбросить как негодную);

— дар-отдарок, выступающий одним из характерных способов поддержания социальных контактов в бесписьменных обществах;

— дар, подразумевающий обязательность отдарка (такой дар подносился ради установления социальных контактов в бесписьменных обществах);

— дар, преподносимый «ради обретения небес» (вид дара, характерный для архаических ведийских религиозных представлений);

— дар, преподносимый для обретения славы донатора (вид дара, характерный для кодекса воинской, кшатрийской варны в индуистском социуме — так называемый царский дар);

— дар, преподносимый по традиции (подношение небуддийским святыням и жрецам по установленному обычаю);

— дар «для украшения сознания» (подносимый с глубоким буддийским смыслом).

Итак, семь из восьми видов дара характеризуют в классификации Васубандху тип социального взаимодействия, неспецифичный для буддийского социума. Такой тип взаимодействия имеет нерелигиозные цели, поскольку не связан с благим намерением обрести религиозную заслугу.

Дар/даяние как благой с религиозно-доктринальной точки зрения тип социального взаимодействия всегда мотивирован благой установкой сознания дарителя. Польза, которую получает податель дара в результате такого взаимодействия, нематериальна, она не питает аффекты дарителя. Васубандху подразделяет этот благой тип социального взаимодействия на четыре вида: дар с пользой для себя, дар с пользой для других, дар с пользой для себя и для других и чистый дар, в котором «нет пользы ни для того, кто совершает даяние, ни для получающих». Первый вид благого дара — это даяние буддийскому храму или святилищу (*ступе*). Оно совершается и монахами, «обучающимися Дхарме», и мирянами, проникнутыми религиозным благоговением. В аспек-

те обретения религиозной заслуги этот вид дара рассматривается как акт даяния, приносящий пользу самому донатору. Второй вид благого дара — это даяние продвинутого буддийского адепта, очистившего свое сознание от аффектов (монаха, «которому уже нечему обучаться»), адресованное другим живым существам. Даритель в данном случае — «просветленная», «благородная» личность, свободная от новых рождений в сансаре, а, следовательно, не нуждающаяся в религиозной пользе дара. В этом случае польза от дара принадлежит адресату даяния. Третий вид благого дара — это даяние, осуществляемое мирянами и монахами, желающими принести пользу другим и одновременно обрести религиозную заслугу. Пользу от даяния в этом случае получает как адресат дара, так и его податель. Четвертый вид благого дара — это дар буддийскому храму, который преподносит «благородный, освободившийся от желаний» (монах, «которому уже нечему обучаться»). Этот дар есть символ уважения, акт чистой благодарности, ибо донатор не нуждается в обретении религиозной заслуги.

Итак, что же подразумевается под даром/даянием? Васубандху трактует даяние как «достойное действие», к совершению которого должно быть устремлено сознание добродетельного буддиста. Даяние следует осуществлять по определенным правилам: с искренним уважением, самолично, без каких-либо посредников, соблюдая выбор должного времени и не нанося своими действиями вреда другим. Если дар преподносится сообразно этим критериям, то донатор обретает четыре свойства, выделяющие его среди других членов буддийского социума: он

вызывает глубокое уважение других людей; у него открывается способность испытывать высшие наслаждения; он может отдаваться этим наслаждениям всегда, когда пожелает; предметы его наслаждения не могут быть похищены или разрушены. Кроме того, если поднесенный дар обладает превосходными качествами цвета и формы, запаха, вкуса и осязаемых свойств, он необыкновенным способом преображает, согласно Васубандху, самого дарителя. Совершенство цвета и формы дара меняет облик донатора, сообщая его наружности благообразие, красоту; благоухание преподнесенного в дар предмета рождает ореол славы, окружающий донатора; если же дар являл собой совершенную по своему качеству и вкусу пищу, то донатор становится приятным в общении с другими; совершенство осязаемых качеств дара преображает телесность подателя такого дара — его тело приобретает гладкость, изящество и сохраняет прекрасную форму во все времена года.

Подробное описание свойств, получаемых донатором в результате подношения материального подарка, фиксирует реципрокальный характер этого действия — даяние предполагает акт символического обмена (пусть и отставленного во времени). Польза, обретаемая членом буддийского социума через акт религиозно мотивированного и в этом смысле бескорыстного дарения, имеет, согласно такой трактовке, не только благое следствие в новом рождении, но и конкретное чувственно-материальное воплощение в этой жизни.

Почтительное служение буддиста своим благодетелям, то есть матери и отцу — подателям чело-

веческой формы рождения, религиозному наставнику — подателю блага Учения, трактуется как достойное социальное действие-даяние, в результате которого возрастают добродетели донатора. Подношение, адресованное добродетельному мирянину или монаху, также увеличивает добродетели того, кто осуществляет подобный дар.

Степень возрастания добродетелей донатора определяется и в соответствии с оценкой невзгод и страданий адресата дара, если даяние имеет филантропический характер — подношение «рожденным в дурной форме существования», больным, терпящим бедствие. Так, благое следствие пищевого дара, адресованного голодающим диким животным или бродячим собакам и кошкам, в тысячу раз превысит величину подношения, говорит Васубандху, ссылаясь на тексты канонических сутр. Добродетельные качества дарителя значительно возрастают, если даяние осуществляется в холодное время года или предназначается больному, зараженному опасной инфекцией (холера, проказа), а также тому, кто ухаживает за больными в период эпидемии, рискуя собственной жизнью.

Итак, материальный дар, преподносимый мирянином отцу, матери, проповеднику Дхармы, другим буддистам, известным своими добродетелями, людям, исполняющим «дело бодхисаттвы» (рискующим своей жизнью и здоровьем ради больных и страждущих), больным, а также животным, возвращается подателю дара в форме религиозной заслуги (нематериальной пользы). И в этом смысле можно говорить об отношениях обоюдной религиозной зависимости «мирянин—монах (проповедник Дхармы)», «миря-

нин—мирянин», «мирянин—живые существа, рожденные в иных формах». Преподнося дар родителям, мирянин оказывается в праве надеяться на религиозную заслугу, но такая постановка вопроса возможна лишь в силу социорелигиозных отношений, детерминированных системой буддийских норм и ценностей. В этом случае родители выступают благодетелями для донатора еще и потому, что они выражают готовность принять этот дар, предоставляя тем самым шанс обретения религиозной заслуги. Подношение проповеднику Дхармы, «духовному другу», также подчинено закону символического обмена — оно возвращается мирянину в форме религиозной заслуги. В свою очередь, «духовный друг» дарует мирянину проповедь Дхармы, и мирянин, внимая наставнику, дает ему возможность осуществить «достойное действие», обрести заслугу проповеди. Интерпретация проповеди Дхармы как дара указывает на специфически буддийский характер символического обмена (реципрока) между монахами и мирянами.

Реципрокальный характер взаимодействия «мирянин—монах» заключается в том, что нематериальный дар, приносящий религиозную заслугу как дарителю, так и адресату дара, предполагает как минимум наличие двух деятелей. Для преподносящего проповедь в качестве бескорыстного дара необходима аудитория — адресат нематериального даяния. Через ведение проповеди Дхармы, согласно установленным буддийской традицией правилам, то есть без жажды корысти, почестей и славы, без искажения смысла Учения, «духовный друг» (наставник) обретает религиозную заслугу. В свою очередь аудито-

рия, которой даруется проповедь, получает благо, именуемое «благом освобождения». Это — возникающее во время слушания проповеди состояние полной выключенности из мирского контекста, приближение к высшей религиозной цели. Именно в этот момент в сознании слушающего проповедь начинает формироваться установка на перспективу вступления в Нирвану.

В изложенной концепции дара/даяния (как материального, так и нематериального) фиксируется обязательность и взаимообусловленность двух социорелигиозных статусов — монашеского и мирского. Реципрокальный характер взаимодействия мирян и монашества формирует их религиозно-ценностную и социальную солидарность. Дар «тройственного прибежища» новообращенный буддист получал именно от представителя монашества. Сам акт инициации трактовался как дарение, в результате которого новообращенный обретал социорелигиозный статус мирянина, а посвящающий его монах — религиозную заслугу.

Аналогично разворачивался символический обмен и в процедуре посвящения послушника в монахи. Для этого, согласно актам Винаи, требовалось присутствие девяти монахов, если посвящение давалось в центральных областях, где буддизм был широко распространен и имелась многочисленная монашеская община. В пограничных областях с малочисленной монашеской общиной считалось достаточным присутствие пяти монахов, но один из них должен был иметь квалификацию знатока Винаи. Вне собрания монахов и без нормативного религиозного ритуала посвящение не могло состояться, ибо нарушались соответствующие акты Винаи.

Разработанные в социальной практике бесписьменного общества отношения символического обмена регулируются в буддийской модели общества письменным сводом правил, в качестве которого выступает Виная. Согласно буддийской трактовке социального действия, оно имеет благой результат только в том случае, если нацелено на обретение религиозной заслуги. Концепция религиозной заслуги наполняла социальные контакты новым идеологическим смыслом, в контексте которого взаимодействие носителей различных социорелигиозных статусов оказывается продиктованным сугубо религиозным целеполаганием. Благое социальное действие, нормативное взаимодействие ориентирует членов буддийского социума на духовные ценности, несвойственные бесписьменному обществу. Накопление религиозной заслуги все более приближает адепта к достижению конечной религиозной цели, предначертанной в Слове Будды — письменном источнике религиозного знания.

Буддийская модель общества, зафиксированная в «Абхидхармакоше», представляет собой соединение трех компонентов — социальное действие, концепция которого восходит к религиозной антропологии (учению о карме), иерархия социорелигиозных статусов и тип социального взаимодействия. Социально одобряемой и высоко престижной является только та деятельность, которая подчинена буддийской ценностно-нормативной системе. Все виды профессиональной деятельности также рассматриваются по степени их соответствия нормативному социальному действию. Несовместимыми с нормативным действием оказываются все виды профессий, связанные с необходимостью нарушения пяти мирских обетов.

Социальное взаимодействие на любом уровне социальной структуры буддийского общества трактуется по схеме отношений «дар—обмен», регулируемых нормами буддийского добродетельного поведения, ориентированного на обретение религиозной заслуги. И в этом контексте обосновывается обоюдная зависимость буддийских религиозных сословий, их взаимное служение друг другу.

Экономическая, материальная и финансовая поддержка, оказываемая мирянами монашеству, трактуется как форма дара, где в качестве «отдарка» выступает религиозная заслуга. Материальные дары мирян не оказываются безвозмездными — реципрокальный характер отношений, обязательность взаимодействия обусловлены, с одной стороны, тем, что монашество существует исключительно за счет хозяйственной деятельности мирян, а с другой — тем, что без монашества невозможна даже инициация в буддизм.

Социорелигиозный монашеский статус трактуется в буддийской модели общества как самый престижный в социальном отношении, поскольку именно деятельность монашества обеспечивает воспроизводство буддийской традиции в поколениях, то есть существование буддийского социума. В компетенцию монашества входили проповедь Дхармы, религиозное обучение, проведение ритуалов и храмовых служб. Ценность плодов деятельности монашества имеет не материальное измерение, но собственно духовное. В буддийской терминологии миряне определяются как податели материальных даров, адресованных монашеству, а монашество — как податель дара Дхармы для мирян. Материальная сторона сим-

волического обмена как типа буддийского социального взаимодействия религиозных сословий выражается в обмене продуктов хозяйственной деятельности на религиозные услуги. Однако мотивировка этого обмена имеет сугубо духовный характер, а сам тип такого социального взаимодействия возможен только при условии подчинения всей жизнедеятельности общества буддийской ценностно-нормативной системе, представленной в канонических текстах.

● ВНЕДРЕНИЕ БУДДИЙСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ МОДЕЛИ В ТИБЕТЕ

Проникновение буддийской идеологии во все социально значимые сферы жизни тибетского общества было обусловлено постепенным выкристаллизовыванием таких институтов, как «монашество», «миряне», «религиозное образование», «теократическое правление». А это, в свою очередь, означало, что господство буддийской идеологии, превращение ее в форму концептуальной власти на государственном уровне было опосредовано процессом оформления социорелигиозной модели общественного устройства и становления новой политико-административной системы. Этот процесс оказался растянутым во времени на несколько столетий. Разработка религиозно-доктринального обоснования такой модели в культурно-исторических, экономических и политических условиях Тибета XII—XIV вв. велась усилиями выдающихся религиозных деятелей каждой из школ тибетского буддизма в обстановке практически

непрерывной борьбы между родовой земельной аристократией за политическую власть в стране. Тибетское государство переживало период феодальной раздробленности, затянувшийся до XVII в. и завершившийся установлением буддийского теократического правления, заново объединившего государство в стабильную политико-административную целостность.

Для ожесточенной идеологической конкуренции между школами тибетского буддизма не было каких-либо серьезных религиозно-доктринальных оснований. Характер буддийского учения, каким оно сложилось в Индии, не предполагал разделения на ортодоксию и ереси. Еретиками считались лишь враги Дхармы — теоретические противники и ниспровергатели буддийских нравственных устоев. А все те, кто признавал догматические положения, но придерживался школьных традиций в их интерпретации, имели равное право на участие в философской полемике. В Тибете XII—XIII вв. обострение идеологической борьбы, конфронтация между школами обуславливались процессами постепенного сращивания политической и религиозной власти на конкретных территориях, подмандатных кланам земельной аристократии. Крупные земельные собственники либо сами становились во главе школьных традиций, либо политико-административными средствами патронировали школы, стремясь тем самым продвинуть свое влияние за пределы собственных владений. Это было характерно прежде всего для функционирования школ Сакьяпа и Кагьюпа и подшкол (субтрадиций) последней. Поддержка и патронирование выражались в финансировании строительства

монастырей и храмов «своей» школы на подмандатных территориях и препятствовании появлению там иных школьных традиций. Кроме того, земельная аристократия понуждала население — экономически и административно — становиться последователями определенной традиции, исключая альтернативные возможности.

Стремление земельной аристократии превратить буддизм в концептуальный инструмент политической борьбы стимулировало дальнейшую его институционализацию — процесс интеграции письменного и бесписьменного уровней функционирования религиозной идеологии. Это было возможно лишь благодаря внедрению буддийской ценностно-нормативной системы в масштабе всего общества. Но здесь возникала проблема теоретического осмысления тех способов религиозной регламентации жизнедеятельности последователей Дхармы, которые уже сложились в Тибете в периоды распространения и рецепции буддизма. Полемика по этому вопросу развернулась относительно автономно от непосредственных запросов политической ситуации и касалась догматических предметов. Тем не менее ее результаты имели в дальнейшей социально-политической истории Тибета весьма значимые следствия.

В текстах индийской Трипитаки практический аспект буддийской ценностно-нормативной системы фиксировался в кодексе Винаи, в частности в разделе, посвященном обетам Пратимокши. Социорелигиозная иерархия, опиравшаяся на Винаю, представляла собой вертикальную статусную схему, начинавшуюся статусом «мирянин/мирянка» и завершавшуюся статусом «монах/монахиня». Однако буддийская

тантра, распространившаяся в Тибете весьма рано, получила свое социокультурное оформление не в связи с кодексом Винаи, а на основе иной категории обетов — так называемых обетов гухьямантры, зафиксированных в текстах «Гухьясамаджатантры». Обеты этой категории регламентировали уровень включенности адепта в тантрическую ритуальную практику. Их принятие имело характер религиозного посвящения в тайное знание и предопределяло статус адепта в религиозной иерархии. На уровне закрепления в составе тибетского буддийского канона существовала еще одна категория обетов — обеты бодхисаттвы, зафиксированные в текстах Праджняпарамиты. Они предполагали обязательство следовать практике «запредельных» добродетелей (высшей щедрости, абсолютной нравственности, беспредельного терпения, религиозной решимости, созерцания, мудрости; позже к этим шести были добавлены еще четыре) ради блага всех живых существ, страдающих в безначальном круговороте сансары. Статус адепта, принявшего эту категорию обетов, обладал высокой религиозной ценностью, однако, как и в случае принятия обетов гухьямантры, не имел какого-либо определенного соответствия в иерархической схеме социорелигиозных статусов Пратимокши. И обеты бодхисаттвы, и обеты гухьямантры могли быть приняты и, как правило, принимались в школах тибетского буддизма вне связи с кодексом Винаи. Таким образом, не было окончательной ясности относительно роли Винаи и зафиксированной в Пратимокше ценностно-нормативной системы в деле религиозной регламентации жизнедеятельности бесписьменного тибетского населения.

Очерченная ситуация сложилась в силу двух основных причин. Первая из них имела исторический характер — тантрические обеты и ритуальные практики распространились в Тибете раньше, нежели получил известность кодекс Винаи, налагавший на мирских последователей Дхармы запреты отнятия чужой жизни, присвоения «того, что не было дано добровольно», лжи, прелюбодеяния, принятия опьяняющих средств. Вторая причина касалась догматических вопросов, связанных с составом тибетского буддийского канона. Как отмечалось в предыдущих разделах, в него вошли на равных правах и тексты Винаи (причем в строгой версии Муласарваствивады), и махаянские тексты Праджняпарамиты, и тантры. Иными словами, тибетский буддийский канон ассимилировал идеи всех школ и направлений буддизма, которые в Индии обладали относительной автономностью друг от друга в своих интерпретациях буддийского религиозного идеала и методах его достижения. А это и привело к тому, что в рамках тибетского буддийского канона не содержалось — да и не могло содержаться — указание на соотношение трех категорий обетов и последовательность их принятия.

Вплоть до XV в., когда данная проблема была решена благодаря теоретическим усилиям и реформаторской деятельности Цзонхавы и его последователей, она вызывала серьезные дискуссии между школами тибетского буддизма, поскольку каждая из них придерживалась собственной интерпретации. В XII—XIII вв. крупные школы отличались друг от друга по степени приближенности либо удаленности их трактовок религиозной иерархии адептов отно-

сительно схемы социорелигиозной вертикали, предписанной кодексом Винаи. Крайние полюсы в этом вопросе представляли школы Ньинмапа и Кадампа. Хотя в интерпретациях обеих религиозная иерархия базировалась на степени продвинутости адепта в освоении Дхармы, как и предписывал кодекс Винаи, но способы легитимации (признания) духовного прогресса были в них совершенно разными. В рамках школы Ньинмапа на первый план выдвигались тантрические обеты — религиозные посвящения в ритуальные практики и тайное знание. Монашеский статус не считался обязательным, а предписания Винаи соблюдались лишь относительно двух социорелигиозных статусов — «мирянин/мирянка», «послушник/послушница». Послушничество как таковое фиксировало вступление адепта на путь ученичества — его включенность в линию устной передачи тайного знания, то есть не рассматривалось как иерархическое преддверие к монашеству. Истолкование соотношения трех категорий обетов, которого придерживалась традиция Ньинмапа, восходило к авторитету буддийского учителя-тантрика Лонченпа Дримед Одсера (1308—1363), теоретически оно было оформлено позднее, нежели в традициях других школ тибетского буддизма.

Школа Кадампа опиралась на иной подход, разработанный ее основателем Атишей. Монашеский статус рассматривался ее последователями как важное условие Просветления, а кроме того, как условие участия в проповеди Дхармы. Нужно отметить, что в рамках школы Кадампа с первых шагов ее существования кодексу Винаи уделялось весьма значительное внимание и в теоретическом, и в практи-

ческом отношении. Во главу угла ставилось изучение канонических текстов — письменно запечатленного знания, хранителем которого выступало монашество. А это, в свою очередь, и привело к развитию монастырской образовательной системы. Социорелигиозная статусная схема воспроизводилась полностью — как того и требовал кодекс Винаи. Послушничество предполагало вступление на монашескую стезю, а монашество соблюдалось строго, включая в число обетов и полный целибат (безбрачие и отказ от сексуальной жизни). Монашеский статус рассматривался в традиции Кадампа в качестве высшего социорелигиозного статуса. Соблюдение строгого монашества отличало эту школу не только от Ньинмапа, но и от двух других крупных школ — Кагьюпа и Сакьяпа, теоретики которых считали допустимым так называемое нестрогое монашество, позволявшее сохранять брачные отношения вплоть до рождения наследника — первого ребенка мужского пола. Таким образом, в интерпретации школы Кадампа обеты Пратимокши полагались важнейшими. По вступлении в монашеский статус, согласно воззрениям теоретиков этой школы, адепт, продолжавший обучаться Дхарме, мог избрать либо «путь шраваков» — полностью посвятить себя практике устранения аффектов в перспективе ухода в Нирвану, либо «путь бодхисаттв» — принять соответствующие обеты соблюдения парамит ради бескорыстного служения всем живым существам. Оба пути предполагали в качестве исходной практику интуитивного постижения (*абхисама*) Благородных истин. Избравшие «путь шраваков» непосредственно стремились к индивидуальному осво-

бождению — к достижению архатства и следовали этой практике до конца, дополняя ее буддийской йогой чистого созерцания. А избравшие «путь бодхисаттв» доходили лишь до определенной ступени интуитивного постижения, после чего и принимали обеты бодхисаттвы. Это объяснялось догматическими положениями: принятие обетов бодхисаттвы требовало от адепта готовности обрести новое рождение в низких формах существования, например среди животных, чтобы и в животном рождении осуществить миссию религиозного служения, а полное прохождение всех ступеней интуитивного постижения исключало такую возможность. Тантрические обеты, согласно истолкованию школы Кадампа, принимались теми, кто желал следовать «путем мантр», то есть не имел силы отрешиться от чувственных желаний, возложив на себя монашеские обеты. Однако и «путь мантр», полагали теоретики Кадампа, должен базироваться на опыте соблюдения предписаний Пратимокши в статусе мирянина или послушника.

Теоретики школ Сакьяпа и Кагьюпа также разрабатывали свои собственные версии соотношения трех категорий обетов, учитывающие большое внимание этих традиций к буддийской тантре. Интерпретация школы Сакьяпа восходит к воззрениям ее корифеев — Дагпа Чжалцана и Сакья-пандиты, а версия школы Кагьюпа — к идеям ее иерарха Гампопы.

Точка зрения школы Сакьяпа в этом вопросе достаточно близка к трактовке школы Ньинмапа. Сходство их позиций обнаруживается в шести базовых положениях:

— три категории обетов непосредственно не соотносятся одна с другой и с третьей, поскольку каждая из них базируется на собственном круге канонических источников, каждая обретается адептом с различной мотивацией и посредством различных процедур принятия обетов;

— все три категории обетов ведут в конечном итоге к одной и той же цели — к очищению сознания от аффектов, к Просветлению;

— природа низших обетов преобразуется с принятием высших;

— все три категории обетов совместимы между собой;

— все они ведут к обретению высших буддийских добродетелей;

— при определенных обстоятельствах какая-либо из трех категорий обетов может рассматриваться как высшая, приоритетная.

Характерная для школы Кагьюпа интерпретация Гампопы приближалась к вышеизложенной в одном очень важном аспекте — Гампопа признавал единую направленность всех трех категорий обетов (очищение сознания от аффектов). Тот факт, что обеты делятся на три категории, он объяснял различием в способностях адептов, в их намерениях, в процедурах принятия обетов. Согласно Гампопе, различия трех категорий обетов базируются на разделах буддийского учения, в которых они сформулированы и разъяснены, — текстах Винаи, Праджняпарамиты, Гухьясамаджатантры. Каждая из категорий обетов принимается на определенное время. Так, обеты Пра-тимокши действуют в течение одной жизни принявшего их адепта; обеты бодхисаттвы, будучи при-

нятыми, простираются на все последующие рождения; обеты гухьямантры регламентируются ритуально. Различаются и дисциплинарные правила соблюдения каждой категории обетов. Кроме того, категории обетов различаются и в связи с возможностью утраты обетов. Например, обеты Пратимокши утрачиваются в момент физической смерти адепта или же адепт может по уважительной причине и с согласия сангхи сложить с себя монашеские обеты. (Но в этом случае он одновременно не утрачивал принятые ранее послушнические и мирские обеты, поскольку Пратимокша предусматривала кумулятивный, накопительный характер религиозной дисциплины.)

Гампопа констатировал, что между предписаниями Пратимокши и обетами гухьямантры можно усмотреть видимые противоречия: тантрические ритуалы включают в себя вокальный, хореографический аспекты, магические заклинания, регламентированный определенным образом сексуальный опыт — все то, на что правилами Винаи налагался запрет в жизнедеятельности монашествующих адептов. Но эти противоречия, согласно Гампопе, устраняются благодаря принятию обетов бодхисаттвы и практике *бодхиचितты* — установки на просветленное сознание, порождающей высшую религиозную мотивацию для отправления тантрических ритуалов.

В соответствии с интерпретацией Гампопы школа Кагьюпа отнюдь не отрицала монашеский статус, но в качестве столь же высокого признавала и статус йогина-тантрика, не предусмотренный социорелигиозной статусной схемой Винаи.

Итак, в традициях школ Ньинмапа, Сакьяпа и Кагьюпа монашество рассматривалось лишь как один

из возможных путей к Просветлению наряду с «путем бодхисаттвы» и «путем мантр», а монашеский статус не считался высшим в их школьных иерархиях статусов. И только школа Кадампа последовательно стремилась к воспроизведению всей полноты социорелигиозных статусов, внедряя в жизнь своих последователей именно ту ценностно-нормативную систему, которая и была запечатлена в кодексе Винаи.

В перспективе внедрения в Тибете буддийской религиозной модели общества, то есть социокультурного оформления институтов, обеспечивающих господство буддийской идеологии, межшкольная дискуссия относительно трех категорий обетов имела особое значение. Благодаря ей стало очевидным, что структурировать социальную жизнь тибетских последователей Дхармы способен лишь кодекс Винаи, позволяющий трансплантировать в живую ткань бесписьменного традиционного общества буддийские ценностно-нормативные представления, регламентирующие повседневную жизнь в ее экономическом, политическом и духовном аспектах. Дискуссия о соотношении трех категорий обетов обнаружила преимущественный социальный потенциал предписаний Пратимокши в сравнении с обетами бодхисаттвы и обетами гухьямантры, поскольку эти предписания ставили на высшую ступень социорелигиозной иерархии монашество, выступавшее совокупным носителем письменной культуры — хранителем буддийской идеологии, ответственным за ее воспроизводство в масштабе всего общества. Кроме того, последовательность принятия обетов Пратимокши открывала путь к письменной культуре всем слоям населения, обеспечивая ротацию внутри ученой интеллектуальной

элиты, ибо принадлежность к монашескому статусу не могла сделаться наследственной.

Обеты ботхисаттвы и обеты гухьямантры имели иную направленность, регламентируя индивидуальную духовную деятельность буддийского адепта. Обеты бодхисаттвы ориентировали индивида на религиозное подвижничество, которое не могло быть уделом многих, а «путь мантр», замыкаясь на традицию устной передачи религиозного знания, переносил смысловой центр духовной жизни в сферу ритуальных психотехнических практик, размывая тем самым иерархию социорелигиозных статусов, предусмотренных Винаей.

И наконец, дискуссия о соотношении трех категорий обетов выявила определенную лакуну в тибетском буддийском каноне — отсутствие четко сформулированных положений, которые бы обосновывали последовательность в изучении таких разделов, как Сутры, Виная, Абхидхарма, Тантры, Праджняпарамита, и указывали порядок в принятии различных категорий обетов.

Специфика развития школьных образовательных традиций — цикл изучаемых дисциплин, способы и методы научения, характер проповеди Дхармы в среде мирян и т. д. — обуславливалась принятыми в каждой из школ интерпретациями соотношения трех категорий обетов. И здесь надо иметь в виду то, что только институт монастырского образования обеспечивал, воспроизводя социорелигиозные статусы, вертикальную социальную мобильность. От школьной трактовки трех категорий обетов зависело, в какой последовательности адепт может и должен практически осваивать Дхарму, каким образом раз-

личные разделы доктрины соотносятся друг с другом, как оценивается духовное продвижение адепта, его религиозный рост.

Согласно Винае, обучение Дхарме подразумевало не только последовательное принятие все более строгих обетов Пратимокши, завершающееся полным монашеством, но и углубленное познание Слова Будды — канонических текстов. Проповедником Дхармы, наставником, посвящающим новообращенных, преподавателем доктрины имел право выступать только монах. Проповедуя Дхарму, полноправный монах уподоблялся в этой своей функции Будде, ибо Будда говорил с людьми его устами.

В традициях Ньинмапа, Кагьюпа и Сакьяпа акцент в религиозном обучении сдвигался с канонических текстов на школьные учительские сочинения, где излагались версии буддийских тантрических практик. Монашеский статус для наставления в такого рода текстах не требовался, поскольку он не считался обязательным для достижения Просветления методом тантры. Иными словами, последователи трех названных школ не нарушали предписаний Винаи, не вручая дело проповеди Слова Будды адептам, не имеющим монашеского статуса, но они и не следовали Винае в полном объеме, отодвигая изучение канонических текстов на задний план и не располагая кадрами для их преподавания. В сочинениях, созданных иерархами школ, давались развернутые обоснования преимущества тантр над каноническими текстами и указывались «квалификационные признаки» тех, кому дозволено учительствовать, не принимая монашеских обетов.

Проблема социокультурной адаптации буддийской ценностно-нормативной системы в бесписьменном

обществе и внедрения в нем буддийской идеологии в качестве господствующей оказалась одной из наиболее важных на протяжении всего процесса институционализации буддизма в Тибете.

Дискуссия о совместимости дисциплинарных требований Винаи с изучением и практикой буддийской тантры представляла собой не что иное, как теоретическую рефлексию тибетских религиозных ученых о соответствии тибетской формы буддизма его индийскому прототипу. В тибетском буддизме тантрическое направление получило закрепление еще на ранних стадиях институционализации буддизма, причем как на уровне письменной элитарной культуры, так и на уровне бесписьменной простонародной культуры. И буддийские теоретики учитывали это обстоятельство как исторический факт распространения Дхармы за пределами Индии. Конструирование иерархии статусов в каждой из школ тибетского буддизма выступало результатом осмысления проблемы социокультурной адаптации буддизма в Тибете, способов его закрепления в качестве господствующей религиозной идеологии.

Необходимо также учитывать влияние социально-политических и экономических факторов на процесс конструирования социорелигиозных статусов. В XII—XIII вв. совершенно отчетливо наметилась тенденция слияния власти политической и религиозной на государственном уровне. Наиболее состоятельные в экономическом отношении тибетские аристократические кланы, пребывая в непрерывной конфронтации друг с другом, стремились не только к расширению своего политического господства, но и к государственному воссоединению разрозненных ре-

гионов Тибета. Принципиально важно, что в этот период буддийская идеология служила основным инструментом легитимации политической власти и права на земельную собственность, и аристократия в своей борьбе использовала религиозное влияние на мирян и авторитет школьных традиций. В связи с политическими событиями 40-х годов XIII в. — вторжение монгольских войск на территорию Тибета и последующее установление союзно-вассальных отношений с монгольской династией — происходит переосмысление социорелигиозного статуса высших иерархов школ Сакьяпа и Кагьюпа. Из иерархов школы Сакьяпа только четвертый и пятый приняли строгое монашество — Сакья-пандита и Пагба-лама. В этой традиции статус высшего иерарха — религиозного главы школы — имел в определенном смысле генеалогический характер. В таком статусе мог быть легитимирован лишь тот, кто принадлежал к аристократическому роду Кхон (получившему в дальнейшем имя Сакья). За религиозным главой школы была закреплена собственность на земли, прилегавшие к центральному школьному монастырю, ему же принадлежало и право на титул настоятеля этого монастыря. Когда в 1246 г. монгольский хан избрал Сакья-пандиту своим личным наставником в Дхарме, он, в соответствии с традиционными представлениями об обмене дарами, преподнес своему учителю в обмен на дар проповеди титул теократического правителя всего Тибета. Преемник Сакья-пандиты — его племянник Пагба-лама (приступивший непосредственно к разработке концепции религиозно-политической власти) сконструировал модель взаимодействия светского имперского правителя

(хан Хубилай) и религиозного лидера (сам Пагба-лама) по аналогии с типом взаимодействия между носителями иерархически различных буддийских социорелигиозных статусов. В классической буддийской религиозной модели общества мирянин выступает по отношению к монаху подателем материального дара. Аналогично этому в концепции Пагба-ламы император выступает в функции донатора по отношению к религиозному наставнику или монашеской общине. С точки зрения Винаи, содержание взаимодействия религиозно-политического главы Тибета и светского имперского правителя выражено посредством составного термина — «податель дара—принимающий дар», зафиксированного в 1346 г. в тибетской исторической хронике «Красные Анналы». Именно таким образом историограф обозначил отношения Хубилай-хана и Пагба-ламы. Высшим социорелигиозным статусом в традиции Сакьяпа становится статус главы школы — высокообразованного полноправного монаха, выходца из аристократического рода. Высокий социальный престиж этого школьного статуса базировался не в первую очередь на факте принятия строгих монашеских обетов. Основаниями обретения статуса иерарха школы, увенчивающего социорелигиозную вертикаль, были знатное происхождение, буддийская ученость, религиозно-политическая монополия в масштабах всего Тибета. Иными словами, высший социорелигиозный статус конструировался как статус, имеющий социально-экономическое и политическое измерения.

При Пагба-ламе формируется централизованное администрирование страной. Весь Тибет был поделен на тринадцать округов, во главе которых стояли

трипоны — «начальники над десятью тысячами». Хотя Пагба-лама и являлся религиозно-политическим главой Тибета, собственно политико-экономическое администрирование осуществлялось *понченами*, светскими чиновниками, в подчинении у которых и находились *трипоны*. На должность *трипонов* назначались выходцы из семей крупной земельной аристократии каждого из районов, последователи школ тибетского буддизма. Должность *пончена*, как и *трипона*, подразумевала принадлежность претендента к определенному социорелигиозному статусу — мирянина и послушника соответственно; кроме того, кандидаты на светскую чиновничью должность также отбирались лишь из среды местной земельной аристократии. Будущие *трипоны* и *пончены* проходили специальное обучение в монастырях школы Сакьяпа.

Борьба за политическое и идеологическое господство в Тибете велась, как отмечалось выше, между аристократией — последователями школ Сакьяпа и Кагьюпа. Усилиями теоретиков школы Кагьюпа был создан принципиально новый социорелигиозный статус — *тулку*. Конструирование этого статуса значительно повышало политическую конкурентоспособность школы. Клань земельной аристократии, позиционировавшие себя в качестве последователей традиции Кагьюпа, стремились путем политических интриг и вооруженного давления на стоявших у власти сторонников школы Сакьяпа узурпировать религиозно-политическую монополию. Известно, что иерархи двух субтрадиций школы Кагьюпа — Карма-Кагьюпа и Бригун-Кагьюпа — пытались установить сепаратные отношения с монгольскими ханами.

В 1255 г. второй иерарх школы Карма-Кагьюпа — Карма Пакши (1206—1283) был приглашен в ставку Хубилая. Карма Пакши, желая наладить политическое сотрудничество на высшем уровне, после встречи с Хубилаем отправился ко двору Монхе-хана, который даровал ему титул «придворный лама». В 1260 г., после смерти Монхе-хана и прихода к власти Хубилая, иерархи школы Карма-Кагьюпа не получили никакой поддержки монгольской стороны. Вплоть до 1331 г. они находились в опале, инициатива в конкурентной борьбе перешла к главам школ Бригун-Кагьюпа и Пагмо-Кагьюпа. Обе эти субтрадиции школы Кагьюпа оказались вовлеченными в политические интриги аристократических семей, поддерживавших их. Представители Бригун-Кагьюпа и Пагмо-Кагьюпа, получив титулы *трипонов*, предпринимали попытки захватить политическую власть в Тибете.

Последователи школы Карма-Кагьюпа оказались в вынужденной политической изоляции, препятствовавшей борьбе за земельную собственность, которая закрепилась за локальными правителями — *трипонами*. Постепенно и сам титул трипона, и связанное с этим титулом право на земельную собственность приобрели наследственный характер.

Высший социорелигиозный статус *тулку* получает в XIV в. новую интерпретацию. Первый и второй иерархи школы Карма-Кагьюпа — Дуйсум Кхьенпо (1110—1193) и Карма Пакши (1206—1283) — были отождествлены в качестве «перерожденцев» ретроспективно, когда концепция новых рождений высшего иерарха школы Карма-Кагьюпа получила свое развитие. Согласно этой концепции, разработан-

ной, по-видимому, третьим Кармапой — Ранчунг Дордже (1284—1338), тулку вовсе не обязательно рождается в аристократической семье, он может быть обнаружен среди последователей других школ. При конструировании нового статуса не учитывался такой компонент, как обладание особыми мистическими способностями. Первостепенное значение приобретал сам статус, а не индивидуальные качества его носителя. Вступление обнаруженного тулку в социорелигиозный статус главы школы Карма-Кагьюпа не зависело ни от социального происхождения его родителей, ни от их принадлежности к какой-либо из школьных традиций. Вместе с тем каждый в цепочке «перерожденцев» получал право собственности на все территории, где располагались монастыри школы Карма-Кагьюпа и проживали ее последователи. Принятие «перерожденцем» строгого монашества считалось желательным. Концепция тулку предлагала новый способ легитимации права на земельную собственность, наследование которой происходило в соответствии с идеологическими основаниями вступления в статус главы школы.

Итак, высшие социорелигиозные статусы, предполагавшие принятие монашества, конструировались теоретиками школ Сакьяпа и Кагьюпа с учетом социально-политической и экономической ситуации Тибета XIII—XIV вв. В период первичного распространения буддизма в Тибете в основе социорелигиозного конструирования статусной вертикали лежало сознательное стремление царской династии к разделению военно-политической и религиозной властей, к искусственному созданию в стране буддийской религиозной элиты. Конструирование социоре-

лигиозной иерархии жестко опиралось на предписания Винаи, причем статусная вертикаль создавалась отнюдь не в качестве относительно автономной социальной реальности — религиозной общины внутри светского общества. Тибетские государи VIII—IX вв. стремились перестроить общество в целом, заново стратифицировать его в соответствии с буддийскими представлениями. Первое немногочисленное поколение религиозной элиты, как об этом подробно говорилось ранее, рекрутировалось из потомков царской династии, министров и выходцев из знатных семей, это было узкое религиозное сообщество, существовавшее за счет царской казны и налогообложения мирян. Иными словами, оно конструировалось как новый вид тибетской аристократии — религиозная «аристократия», высокий социальный престиж которой искусственно поддерживался государственными мерами административно-экономического характера, закрепленными на законодательном уровне. Престиж монашеского статуса был обусловлен уравниванием «аристократии» религиозной и аристократии наследственной в социально-экономическом и политическом отношении. Кроме того, внедрение в тибетское общество социорелигиозной статусной вертикали, предусмотренной Винаей, открывало возможность продвижения по ее ступеням и для выходцев из простонародной среды.

В XIII—XIV вв. буддийская религиозная модель общества приобрела в Тибете новое социально-экономическое (и политическое) измерение. Должностная политико-административная иерархия срослась по принципу параллельного соответствия с иерархией социорелигиозных статусов, что повлекло за

собой новое социально-экономическое стратифицирование общества. Политико-административные должности приобрели наследственный характер — их получение было сопряжено с наличием у претендента соответствующей родословной, прохождением курса религиозного образования, принятием обетов Пратимокши (послушнических и монашеских). Принятие монашеских обетов сделалось необходимым условием вступления в должность настоятеля монастыря, послушнические обеты считались обязательными для кандидата на должность пончена или трипона.

Ориентация конкурирующей земельной аристократии на использование буддийской идеологии в качестве концептуального инструмента политической борьбы с необходимостью влекла за собой проблему переосмысления буддийских социорелигиозных статусов в связи с социальным, политическим и экономическим аспектами жизнедеятельности тибетского общества. Единственным способом легитимации права на политическую власть в стране, где буддизм сделался господствующей религиозной идеологией, выступала апелляция к кодексу Винаи. Принятие послушнических и монашеских обетов, получение религиозного образования рассматривались в качестве необходимых условий, обеспечивавших выходцам из аристократических семей доступ к власти и администрированию на местах.

Иллюстрацией вышеизложенного может служить биография одной из ключевых фигур политической истории Тибета — Чанчуб Чжалцана (1302—1364?). Он происходил из рода Лан, принадлежавшего к потомственной земельной аристократии. Пройдя курс

религиозного образования в одном из монастырей школы Сакьяпа, Чанчуб Чжалцан приобрел обширные познания не только в буддийской тантре, но и в канонических текстах. Восхождение по ступеням социорелигиозной вертикали он первоначально ограничил принятием послушнических обетов. Статус послушника и высокое социальное происхождение позволили ему получить должность трипона в районе, находившемся в административном подчинении рода Лан. В 1322 г., когда подшколы традиции Кагьюпа активизировали свою борьбу за политическую власть, Чанчуб Чжалцан воспользовался матримониальными связями семейства Лан с аристократическим кланом Пагмоду и вступил в должность трипона в районе, контролируемом этим кланом. Согласно тибетским историографическим источникам, Чанчуб Чжалцан, пребывая в этой должности, открыто критиковал административную политику, проводимую понченами — ставленниками школы Сакьяпа. Затем он руководил вооруженным захватом различных районов Центрального Тибета. Чанчуб Чжалцан оказался талантливым военачальником и стратегом. Благодаря его успехам на этом поприще в полном территориальном и административном подчинении семьи Пагмоду и родственным ей кланам оказались такие крупные районы Тибета, как Уй (захваченный в 1349 г.), Цзан (подчинен власти Чанчуб Чжалцана в 1354 г.) и частично Гьянце.

Уй и Цзан относились к так называемым «трем источникам» — или трем крупным регионам Тибета, которые в XIII—XIV вв. должны были в той или иной форме платить налог монголам. «Три источника» — термин, введенный для фиксации формы на-

логообложения. Эти три района были дарованы Пагба-ламе Хубилай-ханом и находились в полном подчинении клана Кхон и иерархов школы Сакьяпа до захвата их Чанчуб Чжалцаном.

В 1357 г. монголы официально признали фактическое политическое господство в Тибете семьи Пагмоду, даровав Чанчуб Чжалцану титул *тайситу*, подразумевавший право на осуществление властных функций, и печать правителя. Однако формально политико-религиозная монополия школы Сакьяпа все еще сохранялась в стране. Получению Чанчуб Чжалцаном от монголов права на светское правление предшествовала проведенная им реформа тибетской административной системы. Он отменил прежнее территориальное деление Тибета на тринадцать крупных административных единиц, находившихся под контролем аристократических семей, раздробил страну на мелкие территориально-административные единицы — *дзонги*, во главе которых были поставлены местные управляющие районом — *дзонгпоны*. Чанчуб Чжалцан ввел также новую систему налогообложения — посемейный налог с урожая (в размере одной шестой части), вносившийся в казну через аппарат *дзонгпонов*. Кроме того, он вступил в политический альянс с влиятельными аристократическими семьями районов Уй и Цзан. Посредством введения новой административной системы аристократические семьи, поддерживавшие режим Тайситу Чанчуб Чжалцана, стремились подорвать авторитет школы Сакьяпа, окончательно лишить ее религиозно-политической монополии в Тибете.

В тибетских историографических трудах XVII—XVIII вв. утверждается, что Тайситу Чанчуб Чжалцан принял полное монашество и выступал сторон-

ником систематизации религиозного образования во всех школах тибетского буддизма. Чанчуб Чжалцан в написанной им автобиографии развернул резкую критику в адрес религиозной традиции Кагьюпа, утверждая, что практический отказ от изучения текстов тибетского буддийского канона, пренебрежение обетами Пратимокши, базовыми буддийскими образовательными дисциплинами ведут к упадку школы. Согласно его автобиографии и «Хронике семьи Лан», в 1351 г. он основал монастырь-университет Цетан, где, по его замыслу, должна была осуществляться подготовка образованного монашества традиции Кагьюпа.

После смерти Чанчуб Чжалцана титул «тайситу» наследует его племянник — Джамьян Шакья Чжалцан, полноправный монах, пребывавший до того на посту настоятеля монастыря Цетан. Возвышение религиозного авторитета школы Кагьюпа непосредственно обуславливалось приходом к власти аристократического рода Пагмоду. Одновременно с этим в рамках традиции Кагьюпа происходило упорядочение социорелигиозных статусов в соответствии с предписаниями Винаи.

● ЗАВЕРШЕНИЕ ПРОЦЕССА ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИИ БУДДИЗМА В ТИБЕТЕ. (РЕФОРМА ЦЗОНХАВЫ И ШКОЛА ГЕЛУГПА)

Межшкольная дискуссия о соотношении трех категорий обетов и проблеме выстраивания иерархии социорелигиозных статусов свидетельствовала о тен-

денции ко все более глубокому осмыслению социального потенциала буддийской идеологии. Именно на волне этой тенденции в русле традиции Кадампа и начинается зарождаться новая школа, которой предстояло сыграть решающую роль в дальнейшей истории тибетского общества и его государственном устройстве, — школа Гелугпа. Ее создателем принято считать крупнейшего буддийского мыслителя второй половины XIV—начала XV в. Чже Цзонхаву (1357—1419), хотя социокультурное оформление и институционализация данной школы осуществлялись в течение нескольких столетий благодаря усилиям его учеников и последователей.

В литературе, посвященной тибетскому буддизму, о Цзонхаве принято говорить как о реформаторе, чьи преобразования были направлены на возвращение к строгому соблюдению правил Винаи и на систему буддийского религиозного образования. И в этой связи заслуживает рассмотрения вопрос, что же собственно не удовлетворяло Цзонхаву в теории и практике тибетского буддизма и какие новшества принесла предпринятая им реформа. Этот вопрос правомерен, поскольку важность следования предписаниям Винаи и до Цзонхавы признавалась всеми школами, и они соблюдались в той или иной степени в соответствии с конкретными школьными интерпретациями. А в традиции школы Кадампа, кроме того, сохранялась и вся полнота буддийских социорелигиозных статусов, предусмотренная Пратимокшей, и монашеский статус полагался необходимым для достижения Просветления.

Отвечая на поставленный вопрос, прежде всего отметим, что организующей идеей тех преобразова-

ний, начало которым положил Цзонхава, было переосмысление роли буддийского традиционного образования в тибетском обществе, превращение образования в единственный инструмент вертикальной социальной мобильности, доступный в равной степени всем слоям населения. Именно Цзонхава жестко связал теорию и практику Винаи с системой религиозного образования и проблемой последовательности в принятии каждой из трех категорий обетов — Пратимокши, бодхисаттвы и гухьямантры.

Религиозный авторитет Цзонхавы — и это необходимо всемерно подчеркнуть — имел своим истоком не высокое социальное происхождение и не какие-либо особые его качества, будь то паранормальные йогические способности или выдающийся поведенческий дар. Цзонхава прославился именно своей уникальной образованностью, знаниями, обретенными благодаря ученичеству у крупных теоретиков и практиков (йогинов-тантриков) школ Кагьюпа, Сакьяпа, Ньинмапа и Кадампа. Об этом свидетельствуют разные версии биографии Цзонхавы, содержащие подробный перечень его учителей и наставников, повествующие о принятых им обетах и посвящениях.

Свой путь буддиста Цзонхава начал, согласно большинству его жизнеописаний, исключительно рано — трех лет от роду он принял духовный дар мирских обетов от третьего иерарха школы Карма-Кагьюпа (субтрадиции Кагьюпа) — Кармапы Ролпай Дордже. Достигнув семилетнего возраста, Цзонхава вступает на монашескую стезю, становясь послушником. Своего первого религиозного учителя он обретает в лице Дхармасвамины Дондуб Ринчена, ко-

торый посвящает его в тайные тантрические практики, обучая искусству сотворения мандал Ямантаки¹, Чакрасамвары² и Ваджрапани³ — специфическим техникам работы с состояниями сознания. Дальнейшее образование Цзонхава продолжил в монастыре Бригун школы Бригун-Кагьюпа (субтрадиция Кагьюпа), где приступил к изучению медицины, одновременно совершенствуясь в познании тантрической психотехники — освоении практики порождения *бодхиचितты* («просветленного сознания»).

В монастырских образовательных центрах Девачен и Санпу Цзонхава осваивает махаянские сутры, включенные в состав тибетского буддийского канона, в частности «Абхисамаяаланкара-сутру» и «Ланкаватара-сутру», в которых излагается наряду с прочей весьма важной религиозно-доктринальной проблематикой вопрос о типологии пути к Просветлению и природе Будды. Завершив изучение сутр, девятнадцатилетний Цзонхава перебрался в монастырь Шалу, где под руководством его настоятеля Ринчен Намгьяла углубился в постижение тантры «Чакрасамвара» и получил ряд тантрических посвящений.

Он посетил также Нартан и прошел полный образовательный курс по логике в монастыре Сакья, закончившийся успешным участием Цзонхавы в эк-

¹ Я м а н т а к а — персонаж буддийского пантеона, *идам* — защитник Дхармы, в буддийской мифологии он выступает как гневное проявление Бодхисаттвы Манчжушри, гнев которого обращен против аффектов и зла смерти.

² Ч а к р а с а м в а р а — цикл тантр, сгруппированный вокруг Самвары, персонажа буддийского пантеона.

³ В а д ж р а п а н и — «Держащий Ваджру», один из главных бодхисаттв в пантеонах Махаяны и Ваджраяны, он обладает силой рассеивать мрак духовного невежества.

заменационных диспутах, выявивших его глубокие познания в текстах Праджняпарамиты и виртуозное владение искусством философского спора.

В 1376 г. Цзонхава становится личным учеником прославленного знатока буддийской классической философии — Рендавы (1349—1412). Под его руководством Цзонхава изучает теоретическое наследие индийской махаянской школы Мадхьямика и трактат Васубандху «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»). Не слишком значительная разница в возрасте между учеником и учителем способствовала установлению дружеских отношений, и после того, как Цзонхава в монастыре Кйермолунг завершил свое знакомство с комментаторской литературой к текстам Винаи, он совместно с Рендавой отправился в монастырь Сакья, где преподавался курс, посвященный «Хеваджратантре». Учитель и ученик приступают к его изучению как коллеги-студенты.

К 1380 г. Цзонхава успешно сдал экзамены по всем базовым учебным дисциплинам и в двадцать четыре года принял монашеские обеты. Однако на этом годы ученичества для него не окончились. Он продолжил свои странствия по монастырям с целью пополнения знаний. Так, в монастыре Данса школы Пагмо-Кагьюпа (субтрадиция Кагьюпа) он изучал «шесть йог Наропы» и трактаты, созданные учителями традиции Кагьюпа. Значительное внимание уделял он теории и практике тантры — у наставника Тогден Чжалцана, а затем у ламы Чойкинала Цзонхава получает указания относительно «Калачакратантры», под руководством последнего он также осваивает цикл текстов, связанных с Манджугхошей. Не прекратилось ученичество Цзонхавы и у Ренда-

вы, который наставляет его в «Гухьясамаджатантре». В монастыре Шалу Цзонхава тщательно изучил йогатантру, совершенствуясь в различных психотехниках, познании ритуалов и искусстве построения мандал. Отметим, что углубленные занятия теорией и практикой тантр Цзонхава предпринял, уже будучи полноправным монахом и завершив базовое образование.

В 1391—1392 гг. Цзонхава полностью осваивает цикл «высших» тантр системы Чакрасамвары и в возрасте тридцати шести лет приступает к созданию собственной школы, которая, по мысли ее основоположника, должна именоваться «Гелугпа» — «идущие путем добродетели». В новой школе Цзонхава хотел видеть прежде всего образовательную традицию, дистанцированную от какой-либо религиозно-политической конкуренции и не связанную жестко с определенной территорией Тибета. Первые усилия, предпринятые в этом направлении, затронули чисто теоретические аспекты, поскольку деятельность любой школы регламентируется определенным кругом системообразующих текстов. Базовыми трактатами новой школы становятся два фундаментальных труда Цзонхавы — «Лам рим чен мо» и «Аг рим чен мо».

Будущая реформа Цзонхавы впервые обрела свое теоретическое обоснование именно в трактате «Лам рим чен мо». Следует подчеркнуть, что никакая новация не могла быть введена непосредственно в процессе функционирования традиционных идеологий, поскольку новое как таковое не обладало ценностью в контексте традиции. Поэтому Цзонхава создает свой трактат в форме комментария к неболь-

шому по объему, но чрезвычайно авторитетному в Тибете сочинению Атиши «Бодхипатхапрадипа», где разъясняются, в частности, соотношение обетов Пра-тимокши и обетов бодхисаттвы и последовательность их принятия.

Для того, чтобы рельефней предстали идеи Цзонхавы, необходимо несколько слов сказать о проблематике «Бодхипатхапрадипы», особо интересовавшей автора «Лам рим чен мо». В «Бодхипатхапрадипе», написанной Атишей специально для тибетских последователей Дхармы, разъясняется трехчленная типология личностей, введенная на уровне религиозной доктрины в текстах Сутра-питаки, первого раздела индобуддийского канона. Эта типология восходит к тезису Будды Шакьямуни о том, что все человеческие существа разделяются на три множества — те, которые «утвердились в истине» (то есть реализовали высшую цель буддийского учения в своей религиозной жизни), те, которые «не утвердились в истине» (то есть пребывают на стадии обучения Дхарме), и те, которые не принадлежат ни к первому, ни ко второму множеству. Основываясь на этом тезисе, Атиша и говорит в своем сочинении о трех типах личности — низшем, среднем и высшем. К низшему типу относятся люди, стремящиеся только к удовлетворению своих чувственных желаний. К среднему — те, кто стремится отрешиться от чувственных желаний и уничтожить связанные с ними аффекты ради достижения освобождения (Нирваны) только для себя. К высшему — те из людей, кто уничтожил аффекты, но не удовлетворился этим, стремясь к освобождению всех живых существ, страдающих в безначальном круговороте рождений. Ука-

зывая базовый признак каждого типа личности, Атиша не дает более развернутой характеристики. Разъясняя соотношение обетов Пратимокши, соответствующих семи социорелигиозным статусам («мирянин/мирянка», «послушник/послушница», «та, которая претендует на статус монахини», «монах/монахиня») и обетов бодхисаттвы, Атиша указывает, что высшим статусом является монашеский, ибо только этот статус позволяет эффективно, с реальной пользой для других исполнять обеты бодхисаттвы. В этой связи автор «Бодхипатхапрадипы» рассматривает проблему принятия обетов бодхисаттвы от достойного учителя — «благого наставника». Таковым, согласно Атише, может быть лишь тот, кто полностью и неукоснительно соблюдает возложенные на себя обеты, обладает терпением и состраданием, необходимыми для дарования обетов другому человеческому существу. Атиша также говорит о методе обретения обетов в случае, если не удастся найти «благого наставника». Этот метод предполагает самостоятельное укрепление в трех аспектах религиозной нравственной дисциплины — в дисциплине тела, дисциплине речи и дисциплине сознания. Что же касается паранормальных способностей, развивающихся благодаря практике буддийской тантры, то, согласно Атише, они могут быть обретены и иным способом — посредством соблюдения обетов бодхисаттвы, то есть следованием парамитам, «запредельным» (по силе своего проявления) добродетелям. В этом случае паранормальные способности обращаются на благо всех живых существ. Однако правильное понимание природы парамит и их практики становится возможным, как подчеркивает Ати-

ша, только в результате совершенствования состояния мудрости (*праджня*) — «различающего постижения». Это осуществляется при условии предварительного глубокого изучения философии и теории познания, изложенных в текстах махаянской школы Мадхьямика — «Муламадхьямика-кариках» Нагарджуны (основателя данной школы) и прочих. В заключительном разделе «Бодхипатхапрадипы» говорится о первостатейной важности освоения науки логики, которое должно предшествовать теоретическому знакомству с буддийской тантрой и ее практике.

Примечательно, что Атиша в тексте «Бодхипатхапрадипы» подчеркнул конспективный характер своего сочинения, квалифицировав его как собрание «тезисов, требующих тщательного размышления». И Цзонхава, приступая к комментированию, был вовсе не первым из тибетских буддийских ученых, обращавшихся с подобными целями к этому трактату. Так, одно из основополагающих сочинений школы Кагьюпа — «Драгоценное украшение освобождения», принадлежащее авторству Гампопы, также напрямую апеллировало к тематической структуре «Бодхипатхапрадипы». Вообще говоря, тезисная форма изложения, избранная Атишей, открывала последующим поколениям тибетских комментаторов большой простор для школьных интерпретаций этого сочинения. Но все-таки комментаторские труды, опиравшиеся на «Бодхипатхапрадипу», как правило, сохраняли принятую в ней структуру проблематики: анализ трехчленной типологии личности, соотношение обетов Пратимокши и обетов бодхисаттвы, разъяснение шести парамит. Как в указанном сочинении Гампопы, так и в ряде других аналогичных текстов

три типа личности трактуются в связи с тремя путями освобождения — путем тантры, путем шравиков (монашеской аскезы в перспективе Нирваны) и путем бодхисаттвы. Тема соотношения обетов Пратимокши и обетов бодхисаттвы интерпретировалась именно в соответствии с таким толкованием религиозно-доктринального понятия «путь». Гампопа полагал, что обеты бодхисаттвы выше по своей религиозной ценности, нежели обеты Пратимокши, и принять их имеет право не только монах, но и мирянин, избравший для себя путь бодхисаттв. А это, в свою очередь, означало, что монашеский статус в социорелигиозном отношении оказывался иерархически ниже, нежели статус, обусловленный принятием обетов бодхисаттвы, но не предусмотренный статусной системой Винаи.

Цзонхава, создавая свой комментарий к «Бодхи-патхапрадипе», обратился к широкому кругу индобуддийских сочинений с целью максимально восстановить догматическую и философскую полноту контекста «тезисов, требующих тщательного размышления». Памятуя об Атише как об основателе школы Кадампа, он привлек к решению комментаторской задачи шесть базовых для этой школы буддийских текстов — «Абхисамаяаланкара-сутра», «Бодхисаттвабхуми», «Шикшасамуччая», «Бодхисаттва-ачарья-аватара», «Джатакамала» и «Уданавагга». Кроме того, он обратился к трактатам теоретика махаянской школы Виджнянавада (другое название — Йогачара) Асанги — «Шравакабхуми» и «Самхитабхуми» и сочинению Камалашилы «Бхаванаakraма». Названные тексты позволили Цзонхаве глубоко исследовать махаянские воззрения на проблему пути к освобожде-

нию, на соотношение пути шраваков (монахов), стремящихся, подобно первым ученикам Будды, познать Дхарму из уст учителя и очиститься от аффектов ради вступления в Нирвану, и пути бодхисаттв. В дополнение к этому Цзонхава отобрал и ряд трактатов школы Мадхьямика — комментарий Буддхапалиты к «Муламадхьямика-карикам», «Мадхьямика-аватара» Чандракирти, «Чатухшатака» Арьядевы и некоторые другие.

В результате проведенных им исследований проблематики «Бодхипатхапрадипы» на основе вышеперечисленных текстов и был создан «Лам рим чен мо» — трактат-гигант. Он построен по принципу восьмикнижия, характерному для индийских сочинений, претендующих на энциклопедическое освещение предмета. На протяжении восьми разделов этого трактата рассматриваемая проблематика распределилась следующим образом: 1) введение — историко-биографические данные об учителе Атише, способы изучения и проповеди Дхармы; 2) развернутый анализ трехчленной типологии личности; 3) руководство для низшего типа личности; 4) руководство для среднего типа личности; 5) руководство для высшего типа личности и рассмотрение пути бодхисаттвы; 6) «успокоение сознания» — учение о развитии внутренней природы пятой парамиты, то есть способности «совершенного созерцания»; 7) «постижение того, что реально существует» — учение о развитии внутренней природы шестой парамиты, то есть мудрости; 8) заключительные замечания, касающиеся интерпретации понятия «путь» и места Ваджраяны — тантрического этапа в нем.

Главная мысль, объединяющая все разделы «Лам рим чен мо», — это утверждение необходимости по-

следовательного, постадийного изучения Дхармы, сопровождающегося принятием все более строгих обетов Пратимокши, начиная от мирских и заканчивая монашескими, поскольку именно монашеский статус открывает возможность во всей полноте следовать обетам бодхисаттвы и применять тантрические практики с религиозной пользой для других живых существ. Соединение сострадания, проникновенной мудрости и искусных средств тантры, согласно Цзонхаве, должно быть подчинено задаче овладения умением научать других Дхарме, оказывая тем самым действенную духовную помощь. Принципиально важно, что «Лам рим чен мо» предназначался его создателем и для практического освоения буддийской религиозной доктрины, и в качестве руководства для ее преподавания.

Разработанная Цзонхавой трактовка трехчленной типологии личности и его интерпретация соотношения трех категорий обетов представляют собой новый разворот в осмыслении иерархии социорелигиозных статусов. Во введении к «Лам рим чен мо» Цзонхава проводит подробный анализ биографии Атиши, выдвигая его жизненный путь в качестве образца и для обучающихся Дхарме, и для тех, кто желает обучать других, посвятить себя деятельности буддийского наставника.

Излагая жизнеописание Атиши, Цзонхава подробно рассматривает стадии обучения, пройденные им, говорит о последовательности принятия обетов и религиозных посвящений, о выдающейся роли Атиши в деле распространения Дхармы в Тибете. Цзонхава подчеркивает, что до той поры, когда Атише исполнился двадцать один год, он изучал традици-

онные образовательные дисциплины — такие, как грамматика, ремесла, медицина. Лишь овладев в совершенстве логикой, он приступил к освоению йоги и тантры. В двадцать девять лет Атиша завершил полный курс обучения тантре у выдающихся индийских учителей. Цзонхава обращает здесь особое внимание на то, что, преуспев в тантре, Атиша осознал необходимость принять монашество и полностью погрузиться в изучение каждого из разделов Трипитаки — Сутр, Винаи, Абхидхармы. Возложив на себя монашеские обеты и получив религиозное имя Дипанкарашриджняна, Атиша в течение двенадцати лет изучал философию, логику и тексты Виная-питаки. Примечательно, что в этом пункте Цзонхава прерывает рассмотрение биографии кратким наставлением о преимуществе соблюдения дисциплинарных правил Винаи и обетов Пратимокши. Практика нравственной жизни, предписанная Винаей, определяется им как основа, без которой невозможно приступать к высшим практикам созерцания (*самадхи*) и достичь состояния мудрости. Монашеские обеты — необходимое условие полного соблюдения нравственности.

Таким образом, Цзонхава уже во введении на примере биографии Атиши постулирует обязательность принятия монашества в качестве главного условия для полного постижения Дхармы — и теоретического, и практического. Кроме того, Цзонхава указывает, что монашеские обеты должны предшествовать принятию обетов бодхисаттвы, как это было в жизни великого Дипанкары, то есть Атиши. Только соблюдение обетов Пратимокши и обетов бодхисаттвы, согласно Цзонхаве, и позволило Ати-

ше перейти к следующей стадии — возложить на себя обеты Ваджраяны. Укрепление в трех последовательно принятых категориях обетов открыло перед великим Дипанкарой врата созерцания (*самадхи*) и врата мудрости (*праджни*).

Далее Цзонхава обращается непосредственно к анализу роли Атиши в деле проповеди Дхармы в Тибете. Главный вклад этого великого индийского учителя Цзонхава связывает с внедрением дисциплинарного кодекса Винаи как базы религиозного обучения. Он указывает на три качества, которыми, подобно Атише, должен обладать настоящий учитель, претендующий на право проповедовать Дхарму в устной и письменной форме. Во-первых, он должен быть сведущим в пяти главных дисциплинах: эпистемологии, в текстах Праджняпарамиты, философии Мадхьямики, дисциплине Винаи, текстах Абхидхармы. Во-вторых, он обязан владеть искусством их преподавания, опираясь на Слово Будды, то есть на Сутры. И в-третьих, обладая двумя предшествующими качествами, он должен иметь посвящение, дающее право на проповедь Дхармы.

Реформа Цзонхавы была направлена прежде всего на религиозно-доктринальную унификацию тибетских школьных образовательных традиций относительно буддийской ценностно-нормативной системы. Именно поэтому в трактате «Лам рим чен мо» он подробно рассматривает все те темы, которые выступали на передний план в межшкольной полемике. В сочинениях основоположников школьных традиций Кадампа, Сакьяпа, Кагьюпа обсуждались качества (квалификационные признаки) духовного наставника, отношения «учитель—ученик», содержание

религиозно-доктринального понятия «путь», соотношение различных категорий обетов, методы достижения конечной религиозной цели — Просветления.

Особое внимание тибетских буддийских учителей к проблеме духовного наставничества обуславливалось религиозной ситуацией периода создания базовых школьных трактатов (XI—XIII вв.), когда еще не существовало детально разработанной системы монастырского образования. Насколько можно судить по биографиям основателей школ Кагьюпа, Сакьяпа, Гелугпа, создатели школьных традиций изучали буддийскую религиозную доктрину, философию, практику созерцания и тантрическую психотехнику под руководством различных наставников. И в этой связи обращение Гампопы, Соднам Цземо, Цзонхавы к вопросу о качествах, необходимых для духовного наставничества, имеет отдельную смысловую нагрузку. Широко распространившаяся в Тибете XI—XIII вв. буддийская тантра ставила во главу угла в процессе передачи тайного знания отношения «учитель—ученик». Но в перспективе формирования школьных образовательных традиций принципиально важной становится проблема легитимности учителя, предполагавшая обоснованный ответ на вопрос: кто же имеет право на проповедь буддизма и наставление в практиках достижения освобождения? И в трактате Гампопы «Драгоценное украшение освобождения», и в сочинении Соднам Цземо «Врата, ведущие в Учение» был выдвинут отчетливый тезис: полное познание Дхармы и достижение конечной цели религиозной жизни невозможны без обретения «благого друга» (духовного наставника). Перечень необходимых наставнику качеств включал соблюдение обе-

тов Пратимокши, обладание буддийскими добродетелями, глубокое знание различных аспектов Учения в соответствии с каноном. Цзонхава пристально исследовал точки зрения иерархов школ на проблему духовного наставничества и в своем трактате суммировал квалификационные признаки, которым должен соответствовать учитель, «благой друг».

Во введении к «Лам рим чен мо» после биографии Атиши он кратко излагает последовательность, в соответствии с которой должно изучать и проповедовать Дхарму, а также правила обучения и преподавания. Прежде всего он постулирует необходимость изучать индобуддийские тексты, а не ограничиваться только школьными учительскими наставлениями. Цзонхава подчеркивает, что знакомство с Сутрами, Винаей, Абхидхармой предшествует обращению к тантрам. Вместе с тем и тантры следует осваивать в должном порядке восхождения от «низших» к «высшим».

Разделы «Лам рим чен мо», посвященные трем типам личности, по сути своей не что иное, как подробное изложение трех стадий освоения Учения и принятия соответствующих обетов. В первом разделе излагаются правила поведения для ученика и учителя и рассматривается характер их взаимоотношений. Весь раздел полностью базируется на соответствующих положениях Винаи, подробно прокомментированных Цзонхавой. Он тщательно разъясняет правила начальных практик слушания Слова Будды и размышления об услышанном. Значительное внимание уделяется и теме драгоценности человеческой формы рождения, поскольку лишь человек, а не иные живые существа, способен осуществить высшую цель религиозной жизни.

Содержательным ядром этого раздела является трактовка трех типов личности, разработанная Цзонхавой на основе индийской постканонической традиции. Он рассматривает наиболее авторитетные интерпретации, принадлежащие Атише, Асанге и Васубандху, а затем делает обобщающий вывод: хотя в традициях и принято проводить разграничение на три типа личности и три вида пути, но по сути своей все они есть «элементы и составные части пути Махаяны».

Принципиальным нововведением Цзонхавы становится его разъяснение понятия «путь». Начиная с Атиши, тройственная типология применялась для обоснования различных методов достижения Просветления, и в этом контексте путь отождествлялся с набором практик (методом), подходящим для конкретного типа личности (низшего, среднего, высшего). Согласно Атише, низший тип личности включает тех, кто стремится к счастью в этой жизни, а не к прекращению круговорота рождений, не к победе над страданием; к среднему типу личности относятся буддийские адепты, нацеленные только на собственное освобождение от уз сансары; к высшему типу принадлежат лишь те, кому непереносимо страдание других живых существ, те, кто желает вывести и других из сансары. Цзонхава подверг эту интерпретацию радикальной ревизии. Согласно его позиции, путь един для всех — и для тех, кто еще не принял буддизм, и для тех, кто продвинулся в перспективе Просветления, и для Просветленных, радеющих за благо других живых существ. Живые существа идут к Просветлению не разными путями, а пребывают на разных стадиях одного и того же пу-

ти, некогда пройденного Буддой. Иными словами, в трактовке Цзонхавы принадлежность к конкретному типу личности свидетельствует о той стадии единого пути, на которой находится человек. Путь высшей личности — того, кто достиг Просветления и пребывает в сансаре ради помощи другим существам в достижении освобождения, — включает, по мысли Цзонхавы, этапы пути низшей и средней личностей. Практики, применяемые на двух предшествующих стадиях, предваряют третью стадию и в этом смысле порождают ее.

Для того, кто стремится к обретению состояния бодхисаттвы, стадии пути низшей и средней личности являются подготовительными, поскольку необходимая благая установка сознания формируется только через последовательное принятие обетов Пратимокши и соответствующие этим стадиям практики. В набор обязательных для низшего типа личности практик Цзонхава вводит «памятование о смерти» и «размышление о том, что будет после смерти, то есть в новом рождении». В раздел, посвященный низшему типу личности, включены подробные повествования о рождениях в адах и адских мучениях, о страданиях в животной форме существования и форме претов (голодных духов). Две указанные практики должны, согласно Цзонхаве, привести размышляющего о страдании в круговороте рождений к необходимости обрести прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе. Таким образом, стадия пути, на которой пребывает низший тип личности, завершается обращением в буддизм. Цзонхава отождествляет низшую личность с пребыванием вне Дхармы и относит к этому типу всех, еще не принявших обеты ми-

рянина. Методически данный раздел обращен к «миссионерскому полю» — к желающим вступить на путь и тем, кто инициирует низшую личность в буддизм. Разъясняя сущность прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе, Цзонхава подробно излагает обязанности новообращенного. Важнейшая из них — даяние/подношение (пищи и одежды — монахам, недвижимости и проч. — монастырю и т. п.), поскольку именно так адепт обретает добродетели и религиозные заслуги — залог благого нового рождения. Заключительная тема данного раздела логически связана с предыдущим материалом — это разъяснение учения о карме.

Руководство для среднего типа личности содержит значительно более сложный материал. Оно предваряется обширными наставлениями о сущности размышления над основой буддийской догматики — Истиной страдания и сопровождается изложением учения об аффектах — факторах, загрязняющих сознание, привязывающих его к круговороту рождений. Аффекты рассматриваются Цзонхавой в связи с темой кармы. Осознанное действие, мотивированное аффектами, всегда приводит к новому рождению в сансаре, а поэтому достижение освобождения есть устранение аффектов. Важно подчеркнуть, что изложение учения о карме строится Цзонхавой на основе трактата Васубандху «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»), на что он и указывает. Кроме того, он обильно цитирует текст Сухрил-лекхи («Письмо к другу») и сочинения одного из ближайших учеников Атиши — Потобы.

Руководство для среднего типа личности адресовано мирянам, желающим вступить на стезю обуче-

ния Дхарме — с тем, чтобы победить страдание, выйти из круговорота рождений. Цель данного раздела заключается в разъяснении необходимости принятия монашества. Цзонхава отмечает, что жизнь мирянина сопряжена со множеством препятствий к достижению Просветления. Жизнь в миру неизбежно связана с заботой о семье, хозяйстве, имуществе, и это не позволяет всецело посвятить себя практике устранения аффектов. Если есть твердая решимость достичь полного освобождения от сансары, следует стремиться к принятию монашеских обетов.

Именно в этом разделе Цзонхава затрагивает также тему соотношения обетов Пратимокши и обетов бодхисаттвы. Обеты бодхисаттвы могут приниматься и мирянами, и монахами, однако большую ценность эти обеты имеют, если их возлагает на себя монах. Монашество, по определению Цзонхавы, — «основа освобождения из сансары». Он говорит о монашеской дисциплине как об основе, на которой возрастет полное знание, обретаемое в практике парамит (*парамитаяне*) и практике «сокровенной мантры». А поскольку монашеские обеты предписаны Пратимокшей, ее следует считать основой всего Учения. Выдвинув этот центральный тезис, Цзонхава сосредоточивается на рассмотрении практического аспекта дисциплины Пратимокши. Он подчеркивает принципиальную тождественность правил нравственного поведения и для тех адептов, которые не практикуют тантрическую психотехнику, и для буддистов-тантриков.

Раздел, посвященный высшему типу личности, предназначен для монахов и монахинь, хорошо знающих доктрину и проповедующих Дхарму, опираясь

на тексты Трипитаки и «Абхидхармакошу». В этом разделе подробно излагается метод порождения установки сознания, направленной на благо всех живых существ, утопающих в болоте сансары, и разъясняются практики, помогающие укрепить это устремление. Согласно Цзонхаве, сначала следует четко уяснить сущность практик бодхисаттвы, и только после этого можно возлагать на себя обеты бодхисаттвы. Под практиками бодхисаттвы подразумевается следование шести парамитам — даяние, нравственность, терпение, решимость, созерцание (*самадхи*) и мудрость (*праджня*).

Итак, насколько можно судить по трем разделам «Лам рим чен мо», суть реформы Цзонхавы заключалась в новом конструировании социорелигиозных статусов, учитывающем традиции, сложившиеся в тибетском буддизме и закрепившиеся на уровне тибетского буддийского канона. Статусы конструировались в жестком соответствии с категориями обетов, принятых адептом, с прогрессом в религиозном обучении и глубиной практического постижения Дхармы. Проблема трех категорий обетов — Пратимокши, бодхисаттвы и собственно тантрических, решалась им на базе шкалы социорелигиозных статусов, предусмотренных Винаей. Это означало, что драгоценное человеческое рождение открывает единый для всех путь к Просветлению и деятельности на благо всех живых существ. На этом пути должно последовательно возлагать на себя обеты, соответствующие социорелигиозным статусам от «мирянин/мирянка» и до «монах/монахиня» включительно. Статус «монах/монахиня» — наивысший, ибо только монашеские обеты в сочетании с жизнью в мо-

настыре дают адепту возможность достичь конечной цели — Просветления для себя и принять обеты бодхисаттвы с максимальной пользой для других живых существ. Кроме того, монашеские обеты, согласно Цзонхаве, — неперенное условие для изучения и практики тантры, условие принятия собственно тантрических обетов. Укрепленные глубоким знанием канона и строгим соблюдением дисциплины Пратимокши монахи и монахини способны глубоко проникнуть в тайное тантрическое знание и правильно, непревратно понять истинный смысл тантрических ритуалов.

Реформа Цзонхавы выдвигала монашество на передний план и в социальном отношении. Высокий социальный престиж монашества заложен, по мысли Цзонхавы, в самом учении Будды, указавшем, что иерархия в человеческом сообществе базируется на реальной степени проникновения в суть Дхармы. Строгое соблюдение статусных предписаний мирянами и монахами, неуклонная нравственность и высокая образованность монашества, с одной стороны, и добродетельность мирян — с другой, и образуют иерархию. Цзонхава подчеркивал, что в таком социуме материальные блага монастырей «накапливаются сами собой — без произнесения ластивых речей, без громадных усилий; нравственного почитают без принуждения все существа, любят даже те, кто не принадлежит к числу его близких или родных, кто не был ему другом или знакомым. Даже отпечаткам его стоп на земле поклоняются боги и люди, берут этот прах его следов и несут в места почитания».

В перспективе развития образовательной системы школы Гелугпа особое значение имела трактовка буддийской ценностно-нормативной системы в качестве основы для обретения социорелигиозных статусов. У Цзонхавы еще в ранний период его проповеднической деятельности было значительное количество учеников, причем многие из них первоначально принадлежали к школам Кагьюпа и Сакьяпа. Быстро возросший авторитет новой школы обуславливался прежде всего неукоснительным принципом равных возможностей в продвижении по шкале социорелигиозных статусов, предусмотренным реформой Цзонхавы. Любой тибетец, принявший Дхарму как личную религию и прошедший полный цикл монастырского образования, мог претендовать на монашеский статус в школе Гелугпа. Это было доступно каждому, кто строго соблюдал дисциплину Пратимокши (в повседневной жизни следовал буддийской ценностно-нормативной системе) и успешно учился, — каждому, вне зависимости от социального происхождения, имущественного статуса, пола и возраста.

Реформа Цзонхавы применительно к религиозному образованию состояла в его систематизации. Сам Цзонхава приобрел свои энциклопедические познания исключительно благодаря обучению у наставников, принадлежавших к различным школам и традициям. В рамках основанной им школы Гелугпа он хотел создать такую образовательную систему, которая вобрала бы в себя и достижения прочих тибетских школ, и принципы обучения, разработанные в буддийских монастырях-университетах Индии. Его реформа затронула по большей части вопросы

подготовки ученого монашества. По степени значимости на первое место Цзонхава поставил изучение индобуддийского канонического и постканонического наследия, сделав философский диспут главным инструментом оттачивания техники мышления, контроля знаний учащихся. Еще при жизни Цзонхавы его прямыми учениками были основаны три центральных монастыря-университета — Галдан, Сера и Брайбун; Галдан — в 1409 г. под непосредственным руководством Цзонхавы, Брайбун — в 1416 г. его учеником Чжамьян Чойдже (1379—1449), Сера — в 1419 г. Чамчен Чойдже Шакья Ешей (1354—1435). Четвертый прославленный монашеский университет школы Гелугпа — Ташилунпо — был построен в 1447 г., двадцать восемь лет спустя после смерти Цзонхавы. Его основатель Гедундуб (1391—1474) впоследствии, в XVII в., был ретроспективно идентифицирован в качестве первого Далай-ламы.

Эти четыре центральных университетских комплекса школы Гелугпа изначально предназначались на роль монашеских учебных заведений, где философскому диспуту и логике предполагалось уделять большое внимание. В каждом из них имелось несколько факультетов и специальных общежитий для студентов, приезжавших из отдаленных районов Тибета. Позднее, начиная с XVIII в., в стенах этих университетов появились и студенты из Монголии. Обучение строилось в них по единой образовательной программе, включавшей пять обязательных дисциплин: 1) *парчин* (санскр. *праджняпарамита*) — тексты цикла Праджняпарамиты; 2) *цадма* (санскр. *прамана*) — эпистемология как учение об источниках истинного знания; 3) *ума* (санскр. *мадхьями-*

ка) — философия Мадхьямики; 4) *дулва* (санскр. *вина*) — дисциплинарный кодекс Винаи; 5) *нгондзод* (санскр. *абхидхармакоша*) — «Абхидхармакоши» Васубандху.

Логика и эпистемология изучались преимущественно на основе тибетских учительских текстов, относящихся к классу учебной литературы, именуемой *дуйра*. Остальные четыре дисциплины преподавались исключительно при опоре на индийские трактаты. Каждая дисциплина изучалась в течение определенного времени — несколько лет, на соответствующем факультете. В образовательном процессе использовались университетские учебные пособия, разработка которых непрерывно велась теоретиками каждого из четырех монастырей.

Обучение начиналось с тщательного штудирования учебников, в которых рассматривались объекты познания в аспекте их существования, источники истинного познания и логика (искусство дедукции). Этот этап считался предварительным, вводящим в основные образовательные дисциплины. Он охватывал три класса, по окончании которых студент владел понятийно-терминологическим аппаратом, законами дедукции и правилами ведения диспута. Успешные студенты допускались к изучению четырех основных дисциплин.

Во времена Цзонхавы учащиеся, одолевшие основные предметы, получали после прохождения экзамена ученую степень *каши рабчампа* — «тот, кто понимает четыре дисциплины, или четыре раздела Учения, в совершенстве». Позднее эта ученая степень была преобразована в *качуна* — «тот, кто овладел десятью образовательными дисциплинами»,

поскольку изучение вводного курса и основных дисциплин (соответствующих им индийских текстов) было дополнено еще пятью, обязывающими студента предметно познакомиться с обширными комментариями.

Пять дисциплин изучались в определенной последовательности. Начальный этап завершался освоением искусства диспута, после чего студенты переходили ко второй дисциплине — *парчину* — познанию текстов Праджняпарамиты. Целью обучения на этом этапе выступало теоретическое и практическое постижение природы *парамит* — высших совершенств, «запредельных» добродетелей, свойственных бодхисаттве. В основу обучения был положен махаянский текст — «Абхисамаяаланкара-сутра», в котором рассматривается метод интуитивного постижения (*абхисамая*) Благородных истин. Изучались и комментарии к этому сложнейшему тексту, созданные теоретиками школы Гелугпа.

Следующий этап образовательного процесса был связан с углубленным изучением *цадма* — эпистемологии, разработанной индийскими мыслителями махаянского направления. Студенты штудировали трактат «Праманавагвартика». Это позволяло им углубить и довести до совершенства знания, полученные на начальной стадии образования.

Философская система Мадхьямики — дисциплина *ума* преподавалась после эпистемологии и предполагала освоение трактата Цзонхавы «Ума гонпа рабсал», а также его комментария к сочинению Чандракирти «Прасаннапада». Трактат Чандракирти являлся основополагающим в традиции Прасангика-Мадхьямика. Цзонхава считал метод мышления и

ведения межшкольных диспутов, разработанный Чандракирти, весьма важным. Согласно этому методу, в споре не следует выдвигать собственные точки зрения, ибо цель спора — разрушение аргументации оппонента средствами негативной диалектики. Диспут с позиций Прасангики-Мадхьямики — это акт сострадания к оппоненту, разрушающий его неведение посредством редукции к абсурду всех его суждений. Такой подход базировался на главной идее философии Мадхьямики — в высшем смысле истина есть Нирвана, а она невыразима в словах. Поэтому любой тезис заведомо абсурден, и в диспуте это должно быть обнаружено благодаря эпистемологическому мастерству. Истина познается не посредством слов, а благодаря практике интуитивного постижения.

Освоив эпистемологию, студенты приступали к изучению кодекса Винаи, где в качестве центральных текстов выступали «Пратимокшасутравритти», «Винаясутра» Гунапрабхи и «Винаясутратика» Дхармамитры.

Заключительный этап образовательной программы всецело посвящался изучению «Абхидхармакоши», поскольку в восьми разделах этого трактата была в систематическом виде представлена основная проблематика буддийской философии — теория дхарм, учение о психических способностях, космология, учение о карме, теория аффектов, учение о пути, концепция знания как состояния, порождаемого психотехнической практикой, учение о созерцании (*самадхи*). Изучение «Абхидхармакоши» дополнялось знакомством со школьными учительскими комментариями.

Только по завершении полного курса обучения адепт допускался к тантрическому циклу школы Гелугпа. В дальнейшей истории основанной Цзонхавой школы рассмотренная выше образовательная программа приобретает характер стандарта, согласно которому и строилось обучение в монастырских университетских комплексах. Известно, что базовые факультеты четырех университетов школы Гелугпа воспроизводили модель, принятую в трех авторитетных образовательных центрах XIII—XIV вв. — в монастырях Девачен, Шалу и Нартан, в которых Цзонхава и приобрел свои познания в логике, эпистемологии и философии. Однако эта модель подверглась определенному реформированию: теоретики школы Гелугпа ввели в образовательный процесс строгую постадийность. Стадии обучения должны были четко соответствовать стадиям духовного роста личности адепта, и этот прогресс выражался в принятии и соблюдении все более строгих обетов и предписаний дисциплины Пратимокши. Именно в «Лам рим чен мо» впервые вводится идея соотнесения социорелигиозных статусов (мирянина, послушника, монаха) с постадийным освоением теории и практики буддизма. Такой подход позволил Цзонхаве распространить представление о системе социорелигиозных статусов на социальную структуру тибетского общества в целом. Согласно Цзонхаве, на роль социальной элиты в обществе, где господствует буддизм, могут претендовать лишь те, кто принял обеты монашества и завершил полный курс образования, сдав заключительный экзамен и получив ученую степень.

Стратификация внутри религиозной элиты школы Гелугпа выражалась в четко разработанной системе ученых степеней, дававших различные привилегии их обладателям. Весь курс образования по пяти основным и пяти дополнительным дисциплинам (медицина, астрология, каллиграфия и риторика, грамматика, искусство создания танок и мандал) длился от 20 до 25 лет и завершался выпускными экзаменами на получение ученой степени *геше*. Эта ученая степень предполагала две градации: *геше чунг*, дававшая право на преподавание, и *геше чен*, обладатель которой имел более широкие полномочия. Степень *геше чен*, в свою очередь, подразделялась на два уровня — *цог рам па* и *лха рам па*. Обладатель степени *геше чен* уровня *цог рам па* мог вести академическую деятельность в монастырском университете, и ему предоставлялась честь оглашения буддийских тантрических мантр во время больших празднеств. Он также вел консультативную деятельность, в круг его полномочий входило толкование учебных текстов. Ученая степень *геше чен* уровня *лха рам па* давала право на руководство процедурой диспута, проводимого на всеобщем собрании школьных монастырей. Кроме того, именно ученые уровня *лха рам па* должны были вести проповедь среди высшего монашества крупных монастырей школы Гелугпа. Обладание этой высшей из ученых степеней являлось необходимым условием для избрания на пост настоятеля в трех крупных монастырях — Галдан, Сера и Брайбун.

● УСТАНОВЛЕНИЕ БУДДИЙСКОЙ ТЕОКРАТИЧЕСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Превращение буддизма в концептуальную власть тибетской теократии напрямую связано не только с историей школы Гелугпа, но прежде всего с событиями социально-политической истории Тибета XV—XVII вв. Процессы становления школ тибетского буддизма и их окончательного социокультурного оформления завершились к середине XV в. Жизнеспособность религиозных традиций каждой из школ, возможность существования той или иной школы зависели от материальной и политической поддержки со стороны правящих аристократических семей. В XV—XVI вв. за политическое господство в пределах всего Тибета боролись представители трех крупных аристократических родов, под властью которых находились различные территории. До середины XV в. практически вся политическая власть в стране принадлежала семье Пагмоду. С середины XV в. Тибетом правили представители аристократического рода Ринпунг, утратившего политическое господство во второй половине XVI в. вследствие междоусобной войны с так называемыми правителями западной части Центрального Тибета (район Цзан).

Аристократический род Сакья, опиравшийся в своей религиозно-идеологической деятельности на школу Сакьяпа, утратил свое политическое могущество в XIV в. Возвышение школы Кагьюпа, начавшееся с этого времени и продлившееся три столетия, объяснялось тем, что боровшиеся за политическое господство в XV—XVI вв. кланы Пагмоду и

Ринпунг были последователями субтрадиций этой школы. Официально религиозное лидерство было признано за подшколой Карма-Кагьюпа во главе с Кармапой. Основным объектом властных притязаний конкурировавшей земельной аристократии были районы Уй и Цзан, которые в совокупности образовывали Центральный Тибет — территорию возникновения тибетского государства эпохи империи.

Зарождение и развитие школы Гелугпа совпало по времени с периодом ожесточенной борьбы между кланами Пагмоду и Ринпунг за политическое господство в стране и обладание Центральным Тибетом. В этой связи нельзя упускать из виду, что три главных монастыря новой школы были основаны именно в Центральном Тибете, рядом с Лхасой. Деятельность основателя школы Гелугпа непосредственно не затрагивала вопросов политического характера. Сам Цзонхава стремился подчеркнуть принципиальную невключенность вновь возникшей школы ни в политическую, ни в религиозно-идеологическую конкуренцию. Так, в частности, известно, что в 1409 г. китайский император Юн-лэ (годы правления 1403—1424) пригласил Цзонхаву посетить Китай, но тот отказался от личного визита и направил к императорскому двору Минской династии своего ученика Чамчен Чойдже Шакья Ешея. Это решение объяснялось стремлением Цзонхавы соблюдать лояльность относительно правившей в то время в Тибете семьи Пагмоду, члены которой следовали традиции школы Кагьюпа и одновременно оказывали покровительство школе Гелугпа. Цзонхава, отклонив приглашение Юн-лэ, почтительно уступил лидерство в отношениях с Китаем школе Кагьюпа.

В 1407 г. религиозный глава школы Кагьюпа, уже седьмой по счету Кармапа был признан китайской династией Мин «наставником веры».

Беспрепятственное развитие школы Гелугпа связано с тем, что отнюдь не с первых своих шагов она обозначилась как принципиально новое религиозно-идеологическое образование. Название «Гелугпа» («идущие путем добродетели») было присвоено школе не сразу. На раннем этапе школьного становления последователи Цзонхавы именовали свою традицию «кадампа сарма» («новая Кадампа»), подчеркивая тем самым, что два основополагающих сочинения — «Лам рим чен мо» и «Аг рим чен мо» — их учитель создал, пребывая в Радене, главном монастыре-университете школы Кадампа. Деятельность Цзонхавы поначалу не воспринималась последователями других школьных традиций в качестве реформаторской. Более того, Цзонхава причислял себя к ученикам Атиши, подчеркивая свою принадлежность к традиции Кадампа. Разрабатывая новые трактовки проблем религиозно-доктринального характера, создавая стандартизированную систему монастырского образования и переосмысляя социальную роль образованного монашества в тибетском обществе, он преподносил результаты своих усилий как нечто уже существовавшее до него в рамках традиции Кадампа.

Укрепление новой школы обеспечивалось также поддержкой и со стороны аристократических семей, не включенных в борьбу за политическое господство. Это позволяло школе Гелугпа расти и накапливать силы в идеологической тени конкурирующих старых школ.

Еще при жизни своего основателя Гелугпа приобрела весьма значительную популярность у простого населения, поскольку новая трактовка пути к Просветлению, введенная Цзонхавой, приближала буддийские ценности к уровню понимания этой среды. Одновременно, широко открывая двери религиозного образования перед любым, кто готов был всецело посвятить свою жизнь Дхарме, новая школа прокладывала дорогу в религиозную элиту для талантливых и трудолюбивых интеллектуалов из низов тибетского общества.

В XIII—XV вв. доступ к вертикальной социальной мобильности был закрыт не только для выходцев из семей земледельца, скотовода или торговца, но и для детей мелких чиновников и захудалой аристократии. Получение сколько-нибудь значительной чиновничьей должности или поста настоятеля монастыря, пусть даже небольшого, периферийного, вхождение в административную структуру предопределялось социальным и имущественным цензами.

Школа Гелугпа предложила своим последователям иную — меритократическую — модель социальной иерархии: модель, построенную по критерию заслуги, а не исходного обладания знатностью и богатством. Строгость в соблюдении религиозных обетов и получение высокой ученой степени обеспечивали соответствующую позицию в иерархии, где лидерство по праву принадлежало заслуженным, а не знатым и богатым.

Развитие школы Гелугпа в направлении активного включения в борьбу за идеологическое доминирование в Тибете приходится на период после смерти Цзонхавы. Первые атаки на школу были связаны



Первый Далай-лама

с деятельностью ее монастыря-университета Ташилунпо, основанного, как отмечалось выше, учеником Цзонхавы — Гедундубом на территории Шигадзе, подмандатной клану Ринпунг. Этот аристократический род поддерживал школу Карма-Кагьюпа и не вмешивался в дела Ташилунпо лишь до той поры, покуда семья Пагмоду не утратила своего политического господства. С падением власти Пагмоду клан Ринпунг начал притеснять последователей Цзонхавы. В этой ситуации, чреватой запустением,

а возможно, и разгромом монастыря и ущербом для школы Гелугпа в целом, было важно сохранить преемственность руководства. Гедундуб составляет, подобно лидерам школы Карма-Кагьюпа, пророческое завещание, в котором предсказывает появление своего нового человеческого воплощения — *тулку* — и называет признаки для установления личности «перерожденца». Благодаря этому в новой школе произошла адаптация введенной в рамках традиции Карма-Кагьюпа концепции религиозного главы школы как непрерывной серии человеческих рождений единой персоналии.

Новым воплощением настоятеля монастыря Ташилунпо стал мальчик, родившийся в семье простого крестьянина через год после смерти Гедундуба. Когда ему исполнилось одиннадцать, он принял свои первые религиозные обеты и вошел в сангху монастыря Ташилунпо под именем Гедун Чжамцо. В возрасте двадцати одного года «перерожденец» был посвящен в монашество в монастыре Брайбун. Завершив курс религиозного образования, Гедун Чжамцо приступает к проповеди Дхармы в районах Уй, Цзан, Лока, Дагпо. В 1509 г. в районе Лока им был основан новый монастырь — Чойкорчжал.

Ученики Цзонхавы вели активную проповедь в различных районах Тибета — Кхаме, Нгари, создавали там школьные монастыри. В частности, Тод Шераб Санпо, пройдя курс религиозного образования в Галдане, вернулся к себе на родину в Нгари и там, в местности Манюл, основал монастырь Тагмо, а уроженец Кхама Джансем Шераб Санпо по завершении образования в монастыре Сера направился в Чамдо, где благодаря его усилиям возник мо-

настырь Джамбалин. Подобная деятельность позволила школе Гелугпа в течение нескольких десятилетий XV в. обрести последователей почти повсеместно. Главные монастыри школы — Галдан, Сера и Брайбун — сделались кузницей кадров: здесь получали образование и ученые степени будущие основатели новых монастырей.

В конце XV—начале XVI в., когда политическая власть оказалась полностью в руках аристократической семьи Ринпунг, школа Гелугпа подверглась вытеснению с территории Центрального Тибета. В 1435 г. Шигадзе, столица района Цзан, была захвачена Норцаном из рода Ринпунг, и религиозному главе школы Гедун Чжамцо в административном порядке запретили вести проповедь Дхармы в районах Центрального Тибета. К этому времени Гедун Чжамцо был избран на пост настоятеля монастыря Брайбун, а вслед за тем он возглавил и монастырь Сера. В Брайбуне для религиозного главы школы Гелугпа построили резиденцию, получившую название Гандан Пходанг. Она предназначалась не только для временного проживания, но и служила местом ведения проповеди, аудиенций, когда Гедун Чжамцо навещал Брайбун.

В 1498 г. Дондуб Дордже из рода Ринпунг осуществил вооруженный захват власти в Лхасе при активном участии религиозных последователей Карма-Кагьюпа. Вплоть до 1517 г., когда войска, руководимые десятым главой школы Пагмо-Кагьюпа, вытеснили Ринпунгов из Лхасы, монахи Брайбуна и Сера подвергались непрерывному давлению — им даже было запрещено участвовать в ритуалах празднования Мон лама. Этот праздник был введен в буд-

дийский календарь Цзонхавой и содержательно представлял собой идеологическую реинтерпретацию автхтонного Нового года в контексте учения Будды.

Мон лам (*Мон лам чен мо*) — «Великое Моление» — проводился в течение трех недель первого месяца празднования Нового года. По мысли Цзонхавы, начало каждого годовичного цикла должно было сопровождаться осуществлением масштабного ритуального сценария, направленного на единение тибетского буддийского монашества. Монахи и монахини, принадлежавшие к различным школам, собирались в Лхасе для совместного моления во благо всех живых существ и чтения соответствующих «очистительных» текстов. Власти предрежающие и миряне получали возможность выказать свою преданность Дхарме и обрести религиозную заслугу, одаривая монашество подношениями — лекарствами, пищей, тканями для облачений и т. п. Ритуальный сценарий включал также и проведение публичного межшкольного философского диспута. Цзонхаве не только удалось внедрить традицию празднования Мон лама в древней столице Тибета — Лхасе, но и получить одобрение на личное руководство его проведением. Ринпунги не покушались на эту традицию, захватив господство над Лхасой, — празднование Мон лама имело место и в период гонений на школу Гелугпа, но ее последователи были отрешены от ритуальных действий.

Несмотря на жесткое неприятие со стороны правящей семьи Ринпунгов, авторитет школы Гелугпа возрастал среди значительной части населения, численность монашества трех главных монастырей — Галдан, Сера и Брайбун — неуклонно увеличива-

лась. Известно, что еще при жизни Гедун Чжамцо количество монашествующих в Брайбуне достигло 1500 человек. К середине XVI в. это был один из крупнейших монастырей-университетов Тибета.

В 1542 г. Гедун Чжамцо в возрасте пятидесяти восьми лет утратил человеческую форму существования, и через год был обнаружен очередной «перерожденец» религиозного лидера школы Гелугпа. Им был признан младенец, родившийся в 1543 г. Новый тулку принадлежал к мелкому аристократическому роду, связанному цепочками браков и с некогда могущественным семейством Сакья, и с кланом Пагмоду. В возрасте четырех лет он был взят из родительской семьи в монастырь Брайбун, а в семь лет уже принял послушнические обеты. Когда «перерожденцу» исполнилось одиннадцать, монашеская сангха избрала его настоятелем Брайбуна. В возрасте двадцати двух лет новый глава школы Гелугпа — Соднам Чжамцо принял полное монашество. Подобно Гедун Чжамцо, Соднам Чжамцо одновременно руководил монастырями Брайбун и Сера. В его обязанности также входило отправление всех крупных ритуальных служб монастыря Ташилунпо.

Соднам Чжамцо удалось заручиться поддержкой со стороны влиятельных членов семьи Пагмоду и личным покровительством главы рода Хор Шонну Санбо — Хор Соднам Дарчжая, прямого потомка министра Тайситу Чанчуб Чжалцана. Поиски патронирования представляли важную задачу, поскольку в XVI в. школа Гелугпа переживала самый тяжелый этап своего утверждения среди других школьных традиций, давно закрепившихся на различных территориях Тибета и пользовавшихся экономической

поддержкой и покровительством местной аристократии.

В 70-х годах XVI в. Соднам Чжамцо совершает несколько поездок в Монголию с целью пропагандирования школы Гелугпа и привлечения новых последователей. В тибетской историографии позднего средневековья утвердилось мнение, что именно правитель тумэтских монголов Алтан-хан (1507—1582) искал встречи с религиозным главой этой школы. К XVI в. единая Монгольская империя распалась на три крупных этнополитических территориальных образования — Южную Монголию (Чахарское ханство), Северную Монголию (Халха) и Западную Монголию, где в начале XVII в. появляется Джунгарское ханство. После смерти Великого Всемонгольского хана Бату-Мункэ (годы правления 1479—1543), более известного как Даян-хан, добившегося временной консолидации монгольских микроэтносов в единое политико-административное целое, монгольское государство распалось и было разделено между его потомками. В альянс мелких княжеств Южной Монголии вошли тумэты, ордосцы и чахары, причем при главенстве тумэтских монголов. В течение XVI в. прямые потомки Даян-хана формально сохраняли за собой титул Всемонгольских ханов — хранителей сакральной силы. Однако прежняя автохтонная концепция сакральной природы власти Всемонгольских ханов оказалась не способной в новых условиях этнополитической территориальной раздробленности идеологически объединить Монголию. В этом контексте попытки правителя тумэтских монголов Алтан-хана установить автономные дипломатические отношения с Китаем и одновременный поиск нового

идеологического инструмента легитимации политической власти в пределах всей Монголии свидетельствовали об отмирании автохтонной идеологии Всемонгольской империи.

Вместе с тем надо учитывать и то обстоятельство, что ко времени встречи Алтан-хана с Соднам Чжамцо школа Гелугпа была еще весьма далека от позиций господствующей религиозной традиции, а власть самого Алтан-хана распространялась лишь на территорию Южной Монголии. В 1578 г. Соднам Чжамцо прибыл в ставку Алтан-хана, находившуюся в построенном им городе Хух-Хото. По форме приема встреча имела дипломатический характер, но по сути она представляла собой визит главы молодой тибетской буддийской школы к региональному монгольскому правителю, и не более того. В тибетской историографии ей придается особая значимость ввиду того, что результатом визита Соднам Чжамцо в Южную Монголию стало появление принципиально нового буддийского титула — *Далай-лама*.

В названии этого титула, дарованного Алтан-ханом главе школы Гелугпа, семантически обыгрывалось имя Соднам Чжамцо: по-тибетски *чжамцо* буквально означает «океан», что соответствует монгольскому *далай*. Титул «Далай-лама» фиксировал новый наивысший статус — «Великий учитель», закрепляющийся за всеми последующими «перерожденцами» главы школы Гелугпа, а следовательно, мог быть ретроспективно распространен и на Гедундуба, очередным человеческим воплощением которого и выступал Соднам Чжамцо. Соднам Чжамцо не остался в долгу — он, в свою очередь, одарил Алтан-хана титулом *чакравартина* — буддийского вселенского правителя.

Соднам Чжамцо не удалось сразу же по завершении этой встречи вернуться в Тибет. Какое-то время он был вынужден оставаться в Ланьчжоу, затем проповедовал в Нинся. Местные китайские власти обратились к нему с просьбой убедить Алтан-хана прекратить набеги на пограничные с Монголией районы минского Китая. Согласно китайским историографическим источникам («История династии Мин»), по настоянию китайского императора Шэньцзуна губернатор провинции Ганьсу приглашает Соднам Чжамцо для переговоров по урегулированию отношений с Алтан-ханом. Глава школы Гелугпа не отклонил приглашения и зимой 1578 г. прибыл в Ганьсу. Ему были оказаны почести, подобные тем, которых в свое время удостоился пятый иерарх школы Сакьяпа — Пагба-лама. Соднам Чжамцо, как повествует «История династии Мин», направил приветственное письмо главному министру императора и священный дар — статую Бодхисаттвы Авалоки-тешвары. Дар был принят, но ни личной аудиенции у китайского императора, ни каких-либо титулов ему не предоставили. Тибетские историографы иначе трактовали это обстоятельство, сообщая, что религиозный глава школы Гелугпа сам отказался от визита к императорскому двору, поскольку предпочел более важное дело — посещение Кхама и Чамдо, периферийных районов Тибета, прилегавших к границе с Китаем.

Оставив своего личного представителя в ставке Алтан-хана, Соднам Чжамцо направляется в Кхам, где в местности Литан в 1580 г. им был основан новый монастырь школы Гелугпа. В течение двух лет он ведет проповедь в Кхаме и Чамдо, посещает не-

большие школьные монастыри, созданные там первыми выпускниками образовательных центров Брайбун и Сера.

В перспективе постепенного превращения школы Гелугпа в доминирующую традицию тибетского буддизма важен не столько факт встречи Соднам Чжамцо с Алтан-ханом и обретения титула Далай-ламы, сколько сама направленность проповеднической деятельности представителей данной школы. Подобно Цзонхаве, все крупные учителя и наставники школы Гелугпа занимались активной пропагандой социорелигиозных установок этой новой традиции практически по всему Тибету. Особенное значение с самого начала существования школы придавалось проповеди в периферийных районах страны, где господствовали религиозные традиции Ньинмапа, Кагьюпа и бон. Именно там деятели Гелугпа стремились приобрести новых последователей. Три крупных монастыря-университета — Галдан, Сера, Брайбун — охотно принимали на обучение выходцев с окраинных территорий, куда те и возвращались, завершив образование и познакомившись с религиозной жизнью Центрального Тибета. Выпускники Галдана, Сера и Брайбуна вели самостоятельную проповедь и организовывали религиозные центры в соответствии с традицией Гелугпа. Таким образом, новая, созданная Цзонхавой школа развивалась и функционировала вне жесткой территориальной привязки к какому-либо из районов Тибета. Была она свободна и от местных, ранее установившихся социорелигиозных представлений об организации духовной иерархии, опираясь исключительно на дисциплинарный

кодекс Винаи и введенную ближайшими учениками Цзонхавы систему монастырского образования.

Сложившаяся в школах Кагьюпа и Сакьяпа, тесно связанных с этнотерриториальным фактором, иерархия социорелигиозных статусов строилась с учетом социального происхождения и принципа владения территорией. Дисциплинарный кодекс Винаи использовался лишь для идеологической легитимации ранее установленной системы отношений между мирскими последователями этих двух школ и религиозными лидерами, которыми, как правило, становились выходцы из знатных и состоятельных аристократических семей.

Несмотря на ожесточенную борьбу между аристократическими кланами, религиозно-идеологическая сторона жизни тибетского общества XVI в. имела характер взаимной толерантности буддийских школьных традиций, принципиально терпимого отношения друг к другу. В пользу этого свидетельствует тот факт, что новая школа Гелугпа функционировала как в Центральном Тибете, так и в его периферийных районах, не подвергаясь каким-либо нападкам со стороны местных буддийских деятелей. Ее наставники беспрепятственно путешествовали по стране, создавали новые образовательные центры и монастыри, посещали учителей других школ. Неуклонный рост авторитета школы Гелугпа в среде простого населения никоим образом не обуславливался появлением у ее главы титула Далай-ламы. Основой ее популярности у большинства тибетского населения служил меритократический принцип продвижения по ступеням социорелигиозной иерархии, отсутствовавшей в прочих школах. Именно это и по-

служило залогом политического успеха религиозного главы школы Гелугпа, утвердившегося в XVII в. в качестве теократического правителя Тибета. Концепция буддийского теократического управления государством, во главе которого стоит Далай-лама, религиозный глава школы Гелугпа, была сформулирована именно в этот период. Однако само превращение религиозного главы школы Гелугпа в политического главу всего Тибета было опосредовано последовательной цепочкой событий.

В 1582 г. Соднам Чжамцо возвращается из Чамдо в Монголию, чтобы принять участие в похоронных ритуалах в связи со смертью Алтан-хана. В течение последующих шести лет он, в соответствии с традицией своей школы, проповедует Дхарму в различных районах Монголии. Это миссионерское путешествие оказалось последним для Соднам Чжамцо. В 1588 г. он умирает по дороге в столицу минского Китая, где его ожидала аудиенция у императора. Тело Великого учителя было предано огню, а кремационные останки переправлены в Лхасу, в монастырь Брайбун.

Фактическое вовлечение монашеской ученой элиты школы Гелугпа и ее мирских последователей в междоусобную борьбу аристократических семей Пагмоду, Ринпунг и правителей района Цзан приходится на период конца XVI—начала XVII в. Вплоть до XVI в. аристократический род Пагмоду удерживал под своей властью район Уй Центрального Тибета, где располагались три главных монастыря школы Гелугпа. Западная часть Центрального Тибета, район Цзан и его столица Шигадзе находились в полном подчинении семьи Ринпунг. В начале XVII в.

местные правители района Цзан вступают в открытое вооруженное противостояние с Ринпунгами и захватывают сначала Шигадзе, а вслед за тем и Лхасу. В этот конфликт оказывается втянутой и школа Гелугпа, крупные монастыри которой находились в этих районах.

Кончина третьего иерарха школы Гелугпа поставила проблему поиска следующего «перерожденца», которому предстояло сделаться четвертым ее главой. Он был обнаружен на этот раз в Монголии, а не в Тибете. Тулку оказался правнуком Алтан-хана, причем идентифицировали его в этом качестве сами монголы через год после смерти Соднам Чжамцо. Он вошел в историю тибетского буддизма под именем Йонтан Чжамцо (1589—1617). В течение первых двадцати лет своей жизни новый тулку оставался в Монголии, в Хух-Хото, где, согласно тибетским историографам, прошел курс начального религиозного образования под руководством монгольских буддийских наставников, учеников Соднам Чжамцо. В 1592 г. в Тибет была направлена небольшая делегация монгольских монахов с целью сообщить главам трех монастырей об обнаружении нового тулку. Окончательное решение относительно «перерожденца» было принято главами Галдана, Сера и Брайбуна только четыре года спустя. В 1601/1602 г. юный тулку был доставлен в Лхасу в сопровождении конного отряда монгольских воинов. В монастыре Раден собрание сангхи и монахов, представлявших Галдан, Сера и Брайбун, официально признало Йонтан Чжамцо новым «перерожденцем» религиозного главы школы Гелугпа.

Его направили на обучение в Брайбун, а личным духовным наставником нового тулку сделался глава монастыря Ташилунпо — Лобсан Чойчжи Чжалцан (1570—1662). В знак почитания и преданности Йон-тан Чжамцо даровал своему духовному наставнику титул *Панчен-лама*, что буквально означает «Великий ученый лама». Как и в случае с появлением титула «Далай-лама», концепция титула «Панчен-лама» в традиции Гелугпа была разработана позднее — только в XVII в. Всех последующих настоятелей Ташилунпо в дальнейшем стали рассматривать как «перерожденцев» ближайшего ученика Цзонхавы — Кхайдуба (1385—1438), прославившегося своими глубокими познаниями в буддийской доктрине и сочинениями по проблемам логики. Кхайдуб ретроспективно был признан первым Панчен-ламой в цепочке «перерожденцев», а сама эта цепочка была возведена к персонажу буддийского пантеона — Будде Амитабхе¹. Таким образом, каждый, кто получал титул «Панчен-лама», считался очередным человеческим воплощением этой сакральной фигуры.

Начиная с 1605 г. и вплоть до 40-х годов XVII в., последователи школы Гелугпа подвергались жесточайшим гонениям со стороны так называемых правителей Цзан, захвативших практически весь Центральный Тибет. Согласно тибетским историографическим сочинениям позднего средневековья, первые десятилетия XVII в. были отмечены чередой военных

¹ Будда Амитабха — Будда Беспредельного Света, один из пяти главных будд пантеонов Махаяны и Ваджраяны. Космологически Будда Амитабха пребывает в созданной им самим «чистой земле» Сукхавати, где обретают одно из своих благих рождений живые существа, устремленные к Нирване.

конфликтов между последователями школы Карма-Кагьюпа и школы Гелугпа. В 1617 г. при невыясненных обстоятельствах в возрасте двадцати восьми лет погиб четвертый религиозный глава школы Гелугпа Йонтан Чжамцо. В 1618 г. монастыри Брайбун и Сера подверглись нападению войск, направленных в Лхасу правителями Цзана. Агрессоры уничтожили большую часть насельников и студентов, разграбили монастырские ценности. Уцелевшие монахи бежали в монастыри Раден и Таглун. Новый тулку, которому предстояло возглавить школу, обнаруженный в 1619 г., был вывезен за пределы Центрального Тибета во избежание преследований и длительное время скрывался в южных районах страны.

«Перерожденец», ставший пятым религиозным главой школы Гелугпа, был обнаружен в районе Уй Центрального Тибета в аристократической семье, возводившей свою родословную к фигуре Хор Шонну Санбо — вассалу Чанчуб Чжалцана. Новым тулку, родившимся в 1617 г., оказался правнук Хор Миван Соднам Добжала, всемерно поддерживавшего в свое время религиозно-просветительскую деятельность Соднам Чжамцо. Будущий глава школы Гелугпа получил имя Агван Лобсан Чжамцо. Когда ему исполнилось шесть лет, настоятель Ташилунпо — Панчен-лама Чойчжи Чжалцан перевез его в Брайбун для прохождения соответствующего цикла учебных дисциплин. Чойчжи Чжалцан стал личным духовным наставником Лобсан Чжамцо и, когда мальчику исполнилось восемь лет, возвел его в статус послушника, а по достижении им двадцати лет — в статус монаха.

До начала 40-х годов XVII в. новый тулку находился несколько в стороне от имевших место в Тибете событий, связанных с кровопролитными междоусобными конфликтами. В страну были привлечены монгольские войска для разрешения тянувшихся десятилетиями военных действий. Эта борьба аристократических кланов за политическое господство идеологически трактовалась как противостояние двух школ — Карма-Кагьюпа и Гелугпа, хотя на деле последняя была насильственно втянута в конфликт. Согласно историографическим хроникам XVII—XVIII вв., инициатива привлечения монголов в качестве миротворцев принадлежала Лобсан Чжамцо. Его представители направили послание с призывом о помощи Гуши-хану, главе вновь образованного в 1635 г. Джунгарского ханства. В 1638 г. Гуши-хан в сопровождении ближайших соратников совершил тайное паломничество в Тибет с целью личного знакомства с пятым главой школы Гелугпа. Ко времени их встречи последователи школы Карма-Кагьюпа, имевшие ранее тесные контакты с монголами¹, обратились к монгольским ханам Кукунора с предложением объединиться и совместно выступить против сторонников школы Гелугпа. В 1640 г. Гуши-хан, разгромив прибывшие в Тибет кукунорские монгольские войска, занял Гьянце, столицу района Кхам, и с территории этого района двинулся на Уй и Цзан. В 1642 г. Цзан был полностью оккупирован войска-

¹ Так, глава Чахарского ханства Лигдан-хан (1592—1634), последним из потомков Чингис-хана получивший титул Всемонгольского хана, пригласил в 1604 г. именно представителей школы Карма-Кагьюпа для проведения ритуала принятия буддийского посвящения на власть.



Пятый Далай-лама

ми Гуши-хана, а правители этого района, непримиримые гонители школы Гелугпа, — казнены.

В тибетских историографических сочинениях, как правило, подробно рассматривается состоявшаяся в монастыре Ташилунпо церемония передачи Гуши-ханом всей полноты верховной власти над Тибетом религиозному главе школы Гелугпа. В 1643 г. Лобсан Чжамцо, пятый Далай-лама, получил дипломатическое признание со стороны Непала и Сиккима в качестве политического главы тибетского государства.

Концепция теократического управления страной, согласно которой Далай-лама, являясь человеческим воплощением Бодхисаттвы Авалокитешвары, и выступает носителем сакральной силы политической и религиозной власти, была сформулирована только в период правления Лобсан Чжамцо. Для подкрепления легитимности статуса Далай-ламы как теократического правителя Тибета активно привлекались обнаруженные в XIV—XV вв. тайные тексты школы Ньинмапа.

В 1643 г. пятый Далай-лама Агван Лобсан Чжамцо написал историографический трактат «Чжалва Абидэбтэр», посвященный истории Тибета. Текст трактата состоит из двадцати одной главы, на протяжении которых подробно реконструируется гражданская и политическая история страны, причем основой реконструкции служат «Хроника Башед», «Голубые Анналы», «Сказания — золотые четки...» («Танъигсэрпэн»), «Биография Падмасамбхавы» и родословные аристократических семей. Особое внимание в этом сочинении уделяется задаче «исторического» обоснования тибетской теократии, которое при ближайшем рассмотрении оказывается идеологической конструкцией. Так, акцент делается на том, что первый тибетский царь Сронцангампо представлял собой человеческое воплощение Бодхисаттвы Авалокитешвары, активно привлекаются материалы «предсказаний Падмасамбхавы», зафиксированные в «Падмагатане», относительно истории становления тибетского государства.

Проведенная пятым Далай-ламой политико-административная реформа была письменно зафиксирована в его собственных сочинениях и в сочинениях

Дэсрид Санчжай Чжамцо (1653—1705), назначенного им на пост премьер-министра. Дэсрид Санчжай Чжамцо изложил новое концептуальное осмысление социорелигиозного института «перерожденцев». Созданное им сочинение «История воплощений пятого Далай-ламы» послужило образцом, в соответствии с которым составлялись в дальнейшем истории «перерожденцев» других школ тибетского буддизма.

Политико-административная реформа страны предполагала увековечение политического господства Далай-ламы в тибетском государстве, управление которым полностью передавалось в руки религиозной иерархии. Власть Далай-ламы рассматривалась в качестве сакральной, поскольку он являлся человеческим воплощением Бодхисаттвы Авалокитешвары — спасителя и защитника всех страждущих. Иными словами, правящая религиозная иерархия возглавлялась, согласно этой концепции, самим Авалокитешварой, почитавшимся всеми школами тибетского буддизма. Термин «далай-лама» приобрел новый смысл — им теперь обозначался институт теократического правления в масштабе всего Тибета, а не только статус религиозного главы школы Гелугпа.

Следует особо подчеркнуть, что к XVII в. школы тибетского буддизма представляли собой зрелые религиозно-идеологические образования, располагавшие устойчивыми структурами передачи традиций и соответствующим кругом мирских последователей. Процесс возвышения школы Гелугпа и приход ее иерархов к политической власти, формирование теократического правления не имеют прямого отношения к истории укоренения буддизма в Тибете. Институт власти Далай-ламы возник в результате борь-

бы за политическое господство в стране — как исторический исход из ситуации феодальной раздробленности. Буддизм, твердо укоренившийся к XVII в. на тибетской историко-культурной почве, сыграл роль идеологического, концептуального инструмента в объединении государства, а идеи Цзонхавы, лежавшие в основе традиции Гелугпа, оказались наиболее эффективными в деле интеграции различных слоев населения Тибета.

Пятый Далай-лама перенес столицу из Шигадзе (район Цзан), города, исполнявшего столичные функции в период господства Ринпунгов, в Лхасу, в Центральный Тибет. Собственную резиденцию он основал в Потале, где ранее находился царский двор Ярлунгской династии. В 1644 г. пятый Далай-лама создал трактат, содержащий подробное описание главного храма Лхасы. В этом сочинении он обосновал перенос столицы страны на сакральную территорию первоцарей Тибета.

Проведенная пятым Далай-ламой реформа имела и административно-территориальный аспект. В стране были образованы только три крупные административно-территориальные единицы — Центральный Тибет (район Уй), столица которого Лхаса являлась одновременно и государственной, район Цзан со столицей Шигадзе и Кхам со столицей Гьянце. Монастырь Ташилунпо, располагавшийся в Цзане, стал постоянной резиденцией Панчен-ламы, а настоятель этого монастыря был объявлен четвертым тулку ученика Цзонхавы — Кхайдуба и воплощением Будды Амиабхи. Этот тип тулку и получил название «Панчен-лама». Вся территория района Цзан отда-

валась в полное административное подчинение настоятеля Ташилунпо и всех его последующих «перерожденцев».

Эти новые административно-территориальные образования, в свою очередь, подчинялись власти Далай-ламы как политического главы государства. Была проведена перепись всех монастырей школы Гелугпа. В их собственность передавались земли, где располагались монастыри и проживало местное население. Каждый монастырь получил право самостоятельно рекрутировать новое монашество. Будущие монахи выбирались преимущественно из числа семи-, восьмилетних мальчиков, которые поступали в соответствующий монастырь на обучение, пополняя ряды монашества школы Гелугпа. Семья, отдавая сына в монастырь, освобождалась от выплаты казенного налога, но была обязана обеспечить будущего монаха всем необходимым на период обучения — поставлять продовольствие, ткань для облачения, оплачивать труды его личного наставника. Кроме того, пятый Далай-лама установил количественную квоту полноправных монахов и насельников для каждого из монастырей.

Правительственный аппарат Далай-ламы состоял из двух представительных собраний — светских чиновников и монахов. В монашеское собрание могли быть избраны только те, кто получил высшую ученую степень в каком-либо из трех главных монастырей школы Гелугпа — Галдане, Сера, Брайбуне. Светские чиновники избирались из среды крупной земельной аристократии, идеологически лояльной школе Гелугпа.



Потала. Зимняя резиденция Далай-ламы в Лхасе



Буддийские монахи в Сарнатхе

Религиозно-доктринальные и социально-политические основания реформ, проведенных пятым Далай-ламой, нашли свою письменную фиксацию в двух сочинениях — в его собственном трактате «Чжалва Абидэбтэр» («Историческая хроника Тибета, изложенная пятым Далай-ламой»), о котором говорилось выше, и в трактате его ставленника Дэсрид Санчжай Чжамцо «Вайдурья Сэрпо Мелон», посвященном истории школы Гелугпа.

В аспекте изложения существа реформ XVII в. наибольший интерес представляют те части «Чжалва Абидэбтэр» (с тринадцатой по двадцатую главы), где Лобсан Чжамцо прослеживает религиозную и политическую деятельность аристократических семей и древних тибетских родов. Составленные по шаблону родословных хроник, эти перечни имен и событий призваны были показать, что в Тибете изначально существовали политически влиятельные приверженцы Дхармы, немалая часть которых поддерживала развитие новой школы — школы Гелугпа. Автор ставил перед собой и еще одну, не менее важную цель — идеологически оправдать и документально обосновать новый принцип административно-территориального деления страны и перераспределения земельной собственности. Разработанная пятым Далай-ламой идеологическая концепция истории Тибета выполняла сугубо апологетические функции: она ретроспективно выстраивала цепь «доказательств» исторического права на владение землями, полученными в результате реформ. Согласно этой концепции, аристократия, в пользу которой осуществилось перераспределение земельной собственности, обладала правом на нее еще со времен правления государя Сронцангампо.

Религиозно-идеологическое обоснование новой социальной стратификации и политико-административной системы нашло свое отражение в трактате Дэсрид Санчжай Чжамцо «Вайдурья Сэрпо Мелон», завершеном в 1698 г. Согласно новой социальной структуре, население Тибета подразделялось на четыре страты. Первую составляли правители районов и отдельных областей. Их аристократическое происхождение, принадлежность к древнему роду были обусловлены законом кармы — в прошлых рождениях эти люди вели жизнь буддийских праведников. Вторая, более многочисленная страта включала в себя крупных чиновников, существовавших на средства, поступавшие в казну подведомственного им района благодаря выплате налога на землю, а также администраторов низшего уровня и глав крестьянских общин. Третья страта объединяла крестьян, ремесленников, торговцев. Четвертая — «самая низшая», поскольку к ней были отнесены люди, профессиональные занятия которых осуждаются с позиции Винаи, — забойщики скота, мясники, охотники, рыбаки, изготовители и сбытчики орудий убийства.

Новая социальная стратификация была выстроена на базе буддийских представлений о кармических следствиях человеческой деятельности в прошлых рождениях и одновременно имела две важные задачи — поддержание социального мира в тибетском обществе и демонстрацию необходимости соблюдения обетов Пратимокши. Рождение в семье, принадлежащей к высокой страте, свидетельствовало о добродетельности в прошлом рождении, экономическая состоятельность — о приверженности

обету «не брать того, что не было дано добровольно», а бедность — об обратном. А это, в свою очередь, указывало на бессмысленность противостояния между бедными и богатыми, на закономерность социального и имущественного неравенства в обществе. Как следовало из этой концепции, ни бунты и восстания, ни кровавая междоусобица не являются адекватными способами достижения социальной справедливости, ибо она заложена в обетах Пратимокши и предписана системой социорелигиозных статусов в интерпретации Цзонхавы, основателя школы Гелугпа.

Далай-лама как теократический правитель Тибета возвышался над четырьмя социальными стратами, не принадлежа ни к одной из них. В качестве человеческого воплощения Авалокитешвары будущий Далай-лама мог быть обнаружен в любой семье, на которую указывали соответствующие идентификационные признаки. Процедура поиска и отождествления «перерожденца» была окончательно разработана позднее — в XVIII в. Во главе государства мог стоять лишь буддийский монах, признанный «перерожденцем» согласно критериям школы Гелугпа. Именно Далай-ламе принадлежало право избирать представителей в оба правительственных собрания и производить кадровые назначения на высокие административные посты. Он обладал прерогативой удостоверять подлинность «перерожденцев» религиозных глав других школ тибетского буддизма, и в этом весьма важном отношении прочие школы зависели от политического главы государства, выступавшего одновременно и религиозным главой школы Гелугпа.

Для защиты страны от внешней угрозы теократическая администрация Тибета располагала кадровой армией, численность которой достигала полутора тысяч человек. В армии служили буддисты-миряне. Согласно государственной идеологии, Тибет не проводил завоевательную политику, и поэтому численность армии не увеличивалась. Правительственные войска дислоцировались в Лхасе.

Наряду с кадровыми войсками, подчинявшимися правительству, в Тибете имелся скрытый резерв вооруженных сил, сформированный на базе трех наиболее влиятельных монастырей школы Гелугпа — Сера, Брайбуна и Галдана, почтительно именовавшихся «три трона». Эти монастыри находились вблизи от столицы: Сера и Брайбун — непосредственно рядом с Лхасой, а Галдан — примерно в двадцати километрах от нее. Монастырские насельники делились на два разряда: образованные монахи (*печа*) и те, кто владел лишь первичными навыками письменной культуры. Монашество, относившееся к разряду *печа*, имело ученые степени, участвовало в образовательном процессе, занималось индивидуальной духовной практикой. Прочие монахи должны были полностью обеспечивать жизнедеятельность *печа* и занимались монастырской хозяйственной деятельностью. Именно из их числа рекрутировались так называемые «сражающиеся монахи» (*добдо*), регулярно обучавшиеся военному делу. *Добдо* отличались от других монахов своим облачением, не препятствовавшим военно-спортивным занятиям, и особыми прическами, сохранявшими традиции оформления внешности мужчины-воина, характерные для микроэтносов, из которых происходили конкретные *добдо*. В пределах каждого монастыря мо-

нахи и послушники расселялись по компактному принципу землячеств, и таким образом монастырь представлял собой сакральную территорию союза тибетских племен, объединенных не общностью военных целей, а буддийской религиозной идеологией.

Поддержанию высокого уровня военной подготовки монахов способствовали периодически проводившиеся соревнования. Они имели характер военных учений, причем монашеское воинство разделялось на противоборствующие группы, одна из которых выполняла роль условного противника. В соответствии с требованиями военного кодекса устраивались также показательные вооруженные поединки, имевшие целью продемонстрировать высокое индивидуальное мастерство *добдо*.

Военная мощь трех монастырей была вполне сопоставима с силами правительственной армии, а по численности монашеское воинство несколько превосходило светские войска. В Брайбуне проживало около восьми тысяч монахов, в Галдане и Сера — пять тысяч. Десятую часть общего числа насельников составляли *добдо* (около двух тысяч). Формальное предназначение монашеского воинства состояло в охране монастырей и высокопоставленных духовных особ. Но в социально-политической действительности Тибета монастырские вооруженные силы играли роль гаранта религиозно-идеологической стабильности внутри государства. Руководство трех монастырей пристально следило за ограничением численности правительственной армии, препятствуя ее увеличению. Правительственная армия формировалась по принципу военной повинности, исполнение которой освобождало семью, поставившую рекрута, от уплаты налога определенной кате-

гории. Рекрутация в правительственные войска проводилась на всей территории государства, в армию попадали отнюдь не только последователи школы Гелугпа. Если бы три влиятельных монастыря этой школы не располагали собственными вооруженными силами, в правительственной армии могли бы сложиться благоприятные условия для военного заговора и последующего успешного переворота. Такая ситуация военного паритета между правительственной армией и монашеским воинством школы Гелугпа сохранялась вплоть до 1913 г.

Монашеское воинство, созданное в Тибете усилиями школы Гелугпа, объединяло в себе представителей всех населявших страну микроэтносов, что заставляет вспомнить о военном альянсе племен, стоявшем у истоков тибетской государственности VI—VII вв. Архаический военный альянс был создан исключительно в агрессивных завоевательных целях и мог сохраняться как государственное целое лишь в ситуации экспансионистских войн. Монашеское воинство являлось принципиально новым типом военного альянса, консолидированного буддийской религиозной идеологией и нацеленного на поддержание социально-политической стабильности.

Правительственная регулярная армия рекрутировалась также из всех микроэтносов Тибета, и поэтому потенциальная возможность ее противостояния монашескому воинству была снижена до минимума. А то, что школа Гелугпа неукоснительно проводила в жизнь установку Цзонхавы привлекать последователей из всех районов Тибета, независимо от их исторически сложившейся школьной принадлежности, снижало угрозу территориального сепаратизма на религиозной основе.

Идеологическое доминирование традиции Гелуг-па выражалось также и в увеличении количества школьных монастырей, наделявшихся по мере их возникновения земельной собственностью и административными правами. Это, однако, не означало, что другие школы прекратили свое существование, хотя численность их монастырей не была столь значительной, чтобы уравновесить влияние доминирующей школы на население страны. Монастыри школ Сакьяпа, Кагьюпа и Ньинмапа располагались за пределами Центрального Тибета.

* * *

Завершая настоящую книгу, подчеркнем, что ее замысел не предполагал рассмотрения дальнейших исторических судеб Тибета, приведших это некогда могущественное государство к исчезновению с политической карты современного мира. В книге прослеживаются основные вехи институционализации буддизма — укоренения мировой религии, возникшей в Южной Азии и достигшей там своего высшего расцвета, на иной этнокультурной почве. Мы стремились хотя бы пунктирно наметить сложную траекторию превращения бесписьменного социума в традиционное общество, духовная жизнь которого определялась высокоразвитой письменной культурой, а социально-политическая — выдающейся исторической ролью буддийского монашества. Насколько этот замысел удалось осуществить, предстоит судить читателю.

ВВЕДЕНИЕ
ГЛАВА I
1.1. ВВЕДЕНИЕ

СПИСОК РИСУНКОВ В НАЧАЛАХ ГЛАВ

- С. 19. Авалокитешвара** — божество буддийского пантеона, Бодхисаттва милосердия. Каждый в цепочке четырнадцати Далай-лам рассматривается в качестве очередного человеческого воплощения Бодхисаттвы Авалокитешвары — спасителя и защитника всех страждущих.
- С. 20. Тара** — женское божество буддийского пантеона. (Китайская и непальская жены первого тибетского царя Сронцангампо были позднее идентифицированы как Белая и Зеленая Тары соответственно.) Образ Тары символизирует политическую и религиозную власти, в тибетской традиции Тара предстает в качестве богини-покровительницы страны. Ритуальные практики, связанные с культом Тары, широко применяются во всех школах тибетского буддизма; кроме того, богиня Тара имеет гигантский набор покровительственных функций в популярном буддизме (плодородие, фертильность, удача в торговле и путешествиях, образование и т. д.).
- С. 133. Атиша** — индийский миссионер (XI в.), приглашенный в Тибет для проповеди Дхармы и перевода текстов канона. Считается идеологическим основоположником первой школы тибетского буддизма — школы Кадампа.
- С. 134. Падмасамбхава** — первый индийский миссионер (VIII в.), полулегендарный буддист-тантрик, сумевший «покорить» местных тибетских божеств, препятствовавших проникновению в страну буддизма. Считается идейным осново-

новоположником тибетобуддийской школы Ньинмапа, в которой он почитается в качестве «Второго Будды».

С. 265. Манджушри — божество буддийского пантеона, Бодхисаттва знания. В буддийской иконографии Манджушри персонифицирует победу знания над неведением.

С. 266. Цзонхава (1357—1419) — основоположник школы Гелугпа, почитавшийся в этой традиции как «Второй Будда».

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

● ПЕРЕВОДЫ

Будон Ринчендуб. История буддизма. Пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера, пер. с англ. А. М. Донца. СПб.: «Евразия», 1999. Сочинение тибетобуддийского ученого Будон Ринчендуба (1290—1364) содержит религиозно-доктринальную версию истории буддизма в Индии и Тибете, каталог текстов тибетобуддийского канона — Ганджура и Данджура, типологию проповеднических методов, описание раннего этапа распространения буддизма в Тибете.

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел III: Учение о мире. Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб.: «Андреев и сыновья», 1994. Данный раздел трактата содержит буддийскую космологию, учение об историческом времени, происхождении общества и верховной власти.

Васубандху. Учение о карме. Предисл., пер. с санскр. и коммент. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб.: «Петербургское востоковедение», 2000 (Памятники культуры Востока, XIII). В тексте памятника представлена буддийская модель общества, религиозно-антропологическая модель человеческой деятельности.

Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете, VI—XV вв. Пер. с тиб. Ю. Н. Рериха, пер. с англ. О. В. Альбедия и Е. Ю. Харьковой. СПб.: «Евразия», 2001.

Сочинение тибетобуддийского ученого Гой-лоцавы (1392—1481) представляет религиозно-идеологическую версию истории распространения и закрепления буддизма в Тибете, сведения по истории буддизма в Индии, генеалогию царской династии, классификацию текстов тантр и историю их перевода и внедрения в практику тибетского буддизма, сведения об учителях-основателях тибетских школьных традиций.

Гунтан Данби Донме. Обучение методу исследования текстов сутр и тантр. Введ., пер с тиб. и монг., коммент. и исслед. Е. А. Островской-младшей. М.: «Ладомир», 1997. Сочинение тибетобуддийского ученого-просветителя Гунтана Данби Донме (1762—1823) является введением в систему изучения текстов буддийского канона в соответствии с образовательной традицией школы Гелугпа.

Пагсам-Джонсан: История и хронология Тибета. Пер. с тиб., предисл., коммент. Р. Е. Пубаева. Новосибирск: «Наука», 1991. Книга содержит комментированный перевод первой главы («Генеалогия царей Тибета») крупнейшего памятника тибетской исторической литературы «Пагсам-Джонсана», созданного буддийским ученым Сумба-кханбо Ешей Балджором (1704—1788). В тексте изложена политическая история Тибета с древнейших времен до середины XVIII в.

Соднам-Цземо. Дверь, ведущая в Учение. Пер. с тиб., послесл. и коммент. Р. Н. Крапивиной. СПб.: «Дацан Гунзэ-чойнэй», 1994. Комментированный перевод трактата «Чойла-чжугбиго» второго иерарха школы Сакьяпа Соднам-Цземо (1142—1182); трактат содержит жизнеописание Будды Шакьямуни и религиозно-идеологическую версию буддизма в Индии, разъяснение базовых положений буддийской доктрины и философии, авторскую концепцию хронологии буддизма.

Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных». Вступ. ст., пер. с тиб. и коммент. Б. И. Кузнецова, отв. ред. Б. И. Панфилов. Перевод и историко-филологическое исследование восемнадцатой главы тибетского исторического текста «Светлое зеркало истории буддизма и царских родословных», приписываемого авторству Сакья Соднам Чжалцана (1312—1375).

Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. I: Подготовительная часть и этап духовного раз-

вития низшей личности. Пер. с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. СПб.: «Нартанг», 1994. Перевод первой части трактата-гиганта основателя школы Гелугпа и реформатора тибетского буддизма Чже Цзонхавы «Лам рим чен мо», посвященного изложению и разъяснению стадий изучения и освоения буддийской доктрины, философии, логики и психотехники в соответствии с образовательной традицией школы Гелугпа.

Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. II: Этап духовного развития средней личности. Пер. с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. СПб.: «Нартанг», 1997. Перевод второй части «Лам рим чен мо», а также сочинения прославленного индийского миссионера Атиши (982—1054) «Бодхипатхапрадипа».

Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. II: Этап духовного развития высшей личности. Пер. с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. СПб.: «Нартанг», 1997. Перевод третьей части «Лам рим чен мо».

dBa' bzhed. The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet. Transl. and Facsimile Ed. of the Tibetan Text by Pasang Wangdu and Hildegard Diemberger, with a Preface by Per K. Soerensen. Wien: Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000. Книга содержит комментированный перевод «Хроники Башед», древнейшей династийной хроники тибетских царей, составленной министрами Ба Салнаном и Ба Санши, библиографию монографических исследований, посвященных истории тибетской культуры, буддизма в Тибете.

The Nevajra Tantra. A Critical Study by D. L. Snellgrove. Part I. Introduction and Translation. L., 1959. Комментированный перевод с санскр. и тиб. «Хеваджратантры» — текста, вошедшего в тибетобуддийский канон.

sGam. Po. Pa. The Jewel Ornament of Liberation. Transl. and annot. by Herbert V. Guenther. L., 1986. Комментированный перевод центрального трактата основателя школы Кагьюпа Гампопы (1079—1153) «Драгоценное украшение освобождения», содержащего разъяснение буддийской догматики и ее связи с ритуальными практиками и психотехникой буддийской тантры в соответствии с традицией школы Кагьюпа.

Sarvastivada Literature. Thesis by Anukul Chandra Banerjee approved for the Degree of Doctor of Philosophy in the University of Calcutta, published by D. Banerjee. Calcutta, 1957.

Книга содержит перевод фрагментов тибетобуддийского канона, раздела Винаи и монографическое исследование истории становления и структуры буддийского канона школы Сарвастивады.

Taranattha's History of Buddhism in India. Transl. from Tib. by Lama Chimpa Alaka Chattopadhyaya. Ed. by Debiprasad Chattopadhyaya. Simla, 1970. Книга содержит перевод сочинения тибетобуддийского ученого-историка Таранатхи (род. 1575) — «История буддизма в Индии».

● ИССЛЕДОВАНИЯ

Агаджанян А. С. Буддийский путь в XX веке. М.: «Наука», 1993. Книга посвящена буддийской школе Тхеравада, получившей распространение в странах Южной и Юго-Восточной Азии, и содержит монографическое исследование основ буддийской доктрины, ритуально-культового комплекса, социальной структуры буддийского сообщества и социокультурной специфики функционирования буддизма в странах Юго-Восточной Азии.

Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М.: Издательство восточной литературы (Bibliotheca Buddhica XXXII), 1962. Книга содержит описание и классификацию тибетских рукописных текстов, хранящихся в Рукописном фонде СПбФ ИВ РАН, в ней предложена классификационная схема тибетских текстов, претендующих на статус сочинений по истории Тибета и буддизма, династических хроник, историй основания школ, монастырей, агеографической литературы.

Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск: «Наука», 1989. В монографии обобщены итоги исследований культовой системы тибетского буддизма.

Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. СПб.: «Петербургское востоковедение», 1999. Книга посвя-

шена описанию индобуддийской традиции: рассмотрению истории сложения буддийского канона (Трипитака), базовых доктринальных и философских положений буддизма, буддийской антропологии, разъяснению ценностно-нормативной системы буддийского учения, структуры буддийского сообщества и его жизнедеятельности, отношений с политической властью.

Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классические буддийские практики. СПб.: «Петербургское востоковедение», 2001. В книге на основе трактата «Энциклопедия Абхидхармы» изложен свод нормативных монашеских психотехнических практик.

Категории буддийской культуры. Редактор-составитель Е. П. Островская. СПб.: «Петербургское востоковедение», 2000. Книга Санкт-Петербургских востоковедов-буддологов, которые воссоздали при опоре на опыт перевода и изучения письменного наследия Индии, Тибета, Китая комплекс буддийских представлений, сложившихся в индийской культуре эпохи древности и раннего средневековья, а также исследовали способы передачи буддийской традиции в Тибете, особый мир китайского простонародного буддизма.

Кузнецов Б. И. Бон и маздаизм. СПб.: «Евразия», 2001. В книге прослеживается предыстория религии бон, ее основные доктринальные положения, ее бытование в Тибете и дальнейшие судьбы этой религии в Центральной Азии.

Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. М.: «Наука», 1975.

Beckwith C. I. The Tibetan Empire in Central Asia. New Jersey: Princeton University Press, 1987. Монографическое исследование малоизученного периода в истории государств Центральной Азии IV—IX вв., содержащее скрупулезное изложение истории становления, расцвета и упадка тибетской империи 600—860 гг., детальное рассмотрение военных конфликтов и торговых контактов Тибета, Китая, тюркских и арабских государств.

Beyer S. The Cult of Tara. Magic and Ritual in Tibet. L., 1973. Книга содержит комплексное исследование тибетобуддийского пантеона, ритуальных практик, связанных с различными божествами, комментированный перевод с тибетского фрагментов текстов, посвященных богине Таре.

- Goldstein M. C. A History of Modern Tibet 1913—1951. The Demise of The Lamaist State. L., 1989.* Монографическое исследование структуры тибетской государственности в том виде, как она существовала в начале XX в., института теократического правителя Далай-ламы, подробное изложение политических биографий тринадцатого и четырнадцатого Далай-лам, рассмотрение социально-политической системы в Тибете и на территории современной Индии, а также административной и политической структур современной тибетской диаспоры в Индии.
- Snellgrove D. L. Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors. L., 1987.* Книга посвящена исследованию истории возникновения и развития буддизма в Индии и его дальнейшего распространения в Центральной Азии; особое внимание уделяется рассмотрению истории закрепления буддийской доктрины в Тибете, анализу переводных с санскрита текстов тибетского канона, специфике сложения собственного тибетобуддийского канона.
- Snellgrove D. L. and Richardson H. A Cultural History of Tibet. N. Y., 1968.* Подробное изложение истории формирования буддийской культуры в Тибете, опирающееся на материалы тибетобуддийских хроник, агиографической литературы, памятников эпиграфики.
- Tucci G. The Religions of Tibet. California, 1980.* Энциклопедическое исследование истории тибетской культуры, государственности, социокультурной формы функционирования буддизма в Тибете.
-

серия



Е. А. ОСТРОВСКАЯ-МЛАДШАЯ

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ

научно-популярное издание

Редактор и корректор — И. П. Сологуб
Технический редактор — М. В. Вялкина

Обложка выполнена дизайнером А. Калласом

Макет подготовлен в издательстве
«Петербургское Востоковедение»

Издательство
«Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., 18

ЛР № 065555 от 05.12.97

Подписано в печать 01.10.2002. Формат 70×100 ¹/₃₂

Бумага офсетная. Гарнитура основного текста
типа «Antiqua». Печать офсетная. Объем 12,5 печ. л.

Тираж 3000 экз. Заказ № 556

PRINTED IN RUSSIA

Отпечатано с оригинал-макета
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12