



БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА И МИРОВАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

МАТЕРИАЛЫ ТРЕТЬЕЙ РОССИЙСКОЙ
НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
(22-26 сентября 2003 г.)

Элиста
2003

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ГОЛОВНОЙ НАУЧНЫЙ СОВЕТ "ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ"
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
КАЛМЫЦКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

* * *

ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ КАЛМЫКИЯ

БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА И МИРОВАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Материалы третьей Российской научной конференции
(22-26 сентября 2003 г.)

Элиста
2003

“Буддийская культура и мировая цивилизация” (Материалы третьей Российской научной конференции (22-26 сентября 2003 г.) Элиста, КалмГУ. 2003. – 216 с. Под ред. доктора филос. наук, проф. Наднеевой К.А.; к.полит.н. доц., Усалко О.В.

В сборнике представлены материалы третьей Российской научной конференции: “Буддийская культура и мировая цивилизация”, отражающие современную проблематику буддологии как науки в мире, России, Республике Калмыкии; особенности буддийской культуры в системе многонационального российского общества.

Материалы конференции представляют интерес для философов, культурологов, филологов, социологов; для всех тех, кто исследует религиозный феномен.

Редакционная коллегия:

- Борликов Г.М. доктор пед. н., проф. ректор Калм. ГУ
Натыров А.К. доктор с/х н. проф. проректор по науке КалмГУ
Наднеева К.А. доктор филос. н, проф. зав. каф. философии и социологии КалмГУ – ответ. редактор.
Солонин Ю.Н. доктор филос. н., проф. декан философского факультета СПбГУ
Грякалов А.А. доктор филос. н., проф. зав. каф. истории философии Санкт-Петербургского пед. ун-та им А.И. Герцена.

ISBN 5-230-20193-2

© Калмыцкий государственный университет, 2003

АВТОРЫ

Торчинов Е.А., доктор философских наук, профессор. Зав. кафедрой философии и культуры Востока СПбГУ.

Чумакова Т.В., Черказьянова И.В., доктор философских наук, научные сотрудники сектора истории АН и научных учреждений. Санкт-Петербург.

Голик Н.В., доктор философских наук, профессор СПбГУ.

Крючкова Е.В., Астраханский государственный университет, культуролог-востоковед.

Хижняк О.С., кандидат философских наук, старший научный сотрудник Государственного музея истории и религии. Санкт-Петербург.

Баева Л.В., доцент кафедры философии Астраханского ГУ, ученый секретарь регионального отделения ФО.

Бичеев Б.А., кандидат филологических наук, доцент кафедры калмыцкой литературы КалмГУ, докторант Ставропольского госуниверситета.

Донец А.М., ИМБИТ СО РАН. Улан-Удэ

Ермакова Т.В., кандидат философских наук, старший научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН.

Олядыкова Л.Б. Кандидат филологических наук доцент, докторант Ставропольского Госуниверситета.

Бурыкина А. А., доктор филологических наук Института лингвистических исследований РАН. Санкт-Петербург.

Ханинова Р. М., старший преподаватель кафедры русского языка Калмыцкого госуниверситета.

Панькина Ц.А., преподаватель кафедры философии и социологии Калмыцкого госуниверситета.

Хантаева Е.И., кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

Уланов М.С., кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры регионоведения и истории Калмыкии Калмыцкого госуниверситета.

Усалко О.В., доцент кафедры философии и социологии Калмыцкого госуниверситета, кандидат политических наук.

Куканова Л.В., доцент кафедры философии и социологии Калмыцкого госуниверситета, кандидат политических наук.

Буринов А.М., доцент кафедры философии и социологии Калмыцкого госуниверситета, кандидат философских наук.

Сависько В.А., Уполномоченный по правам человека при Президенте РК, доцент кафедры философии и социологии Калмыцкого госуниверситета, кандидат философских наук.

Крайнюков Н. И., кандидат физико-математических наук, ст. преподаватель Волжского университета им. Татищева. Тольятти.

Романова А.П., доктор философских наук, заведующий кафедрой культурологии Астраханского государственного университета

Марисова Н.Д., кандидат педагогических наук, доцент кафедры культурологии Астраханского государственного университета.

Моисейкина Л.Г., доктор биологических наук, профессор кафедры общей и частной зоотехнии Калмыцкого госуниверситета.

Генджиева О.Б., кандидат ветеринарных наук, ассистент кафедры общей и частной зоотехнии Калмыцкого госуниверситета.

Надсеева К.А., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социологии Калмыцкого госуниверситета.

Догнянов В.Х., учитель средней школы № 12. г. Элисты

Догнянов Ч.В., студент 5 курса ИЭиП Калмыцкого госуниверситета.

Курапов А.А., аспирант Астраханского технического университета

Хайдарова Г., Санкт-Петербургский госуниверситет

Филатова Е.Г., Санкт-Петербургский госуниверситет

Трофименко С.П., Мачкаева Н.Т., аспиранты Калмыцкого госуниверситета

Намруева Л.В., кандидат социологических наук, зам директора Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Элиста.

Островская Е.А., кандидат социологических наук, ассистент СПбГУ

Ленков П.Д., кандидат исторических наук, старший преподаватель Российского госуниверситета им. А.И. Герцена.

Липский Б.И. Санкт-Петербург.

Тепикин А. В., представитель Президента Республики Калмыкия по Самарской области. Тольятти

Даньков В.В. Санкт-Петербург.

Зомонов М.Д., кандидат философских наук, доцент-стажер кафедры современной зарубежной философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Мазурина В.Н. Санкт-Петербург

Даниэль У. Орлов. Санкт-Петербург

Парибок А.В., старший преподаватель кафедры философии и культуры Востока СПбГУ

Мельников В.Л. Музей-институт семьи Рерихов в Санкт-Петербурге, Рериховский центр Санкт-Петербургского госуниверситета

1

ЗНАЧЕНИЕ И РОЛЬ БУДДИЗМА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Е. А. ТОРЧИНОВ *

Санкт-Петербургский государственный университет

БУДДИЗМ И МИРОВАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

Проблема места буддизма в мировой цивилизации может поистине вдохновить вполне солидный научный коллектив на написание серии монографий и диссертаций. Во всяком случае, в одной статье совершенно невозможно сколь бы то ни было обстоятельно раскрыть даже наиболее общие аспекты этой темы. Поэтому здесь представляется возможным лишь наметить некоторые смысловые контуры и сформулировать некоторые культурологические и религиозоведческие подходы к проблеме цивилизационного статуса буддизма, которые могли бы быть применены и конкретизированы в ходе специальных исследований. Поэтому без каких-либо дальнейших вступительных рассуждений постараемся набросать абрис возможных аспектов нашей необъятной темы. Именно рассмотрению, а точнее, общей характеристике выделенных аспектов и будет посвящена настоящая статья.

1. Место буддизма в системе традиционной индийской культуры; роль буддизма в ее обогащении и креативном развитии. Этот аспект в свою очередь распадается на три частных аспекта: а) социально-этическая роль буддизма в индийском обществе и б) вклад буддизма в интеллектуальную историю Индии и индийскую философию.

2. Культурная миссия буддизма в регионах традиционного распространения этой религии: Восточная Азия (Дальний Восток), Тибет, Монголия и другие ареалы распространения тибето-монгольской формы буддизма Махаяны.

3. Буддизм и европейская цивилизация (процесс взаимодействия, начавшийся в XIX веке и набирающий силу в настоящее время): а) духовно-нравственные ценности буддизма и их востребованность западной цивилизации на рубеже III тысячелетия и б) интеллектуальный, прежде всего, философский потенциал буддизма и перспективы развития философии на Западе. Проблема взаимоотношений российской культуры и ценностей буддизма также может быть включена в контекст данной проблематики.

*Все статьи оставлены в авторской редакции.

Нижеследующие рассуждения представляют собой конкретизацию (разумеется, только в самом первом приближении) перечисленных выше аспектов темы «буддизм и мировая цивилизация».

1. Социально-этическая роль буддизма в индийском обществе. Буддизм возник в Индии около 450 г. до н. э. и просуществовал на своей родине около полутора тысячелетий, причем период его расцвета пришелся на первую половину I тыс. н. э. Но только после завоеваний государства Палов (современные Бихар и Бенгалия) мусульманами в XIII веке буддизм как организованная религия исчезает в Индии окончательно.

За эти полтора тысячелетия буддизм оказал огромное влияние на все стороны общественной, интеллектуальной и духовной жизни Индии, в результате чего даже после исчезновения буддизма с индийского субконтинента многое в возрожденном индуизме оказалось окрашенным в буддийские тона. По существу, индуизм адаптировал все основные положения буддийского учения и нормы буддийской этики, отвергнув лишь две позиции: отрицание буддистами существования Атмана (простого субстанциального «я», или души) и буддийское неприятие сакрализации сословно-кастовой системы. С последнего положения и следует начать разговор о социально-этических новациях буддизма.

Буддизм отверг самую основу социальной доктрины ортодоксальной брахманской традиции – учение о сакральном характере сословного (варнового) деления индийского общества, воспроизводящего в соответствии с учениями брахманов принцип космической справедливости и универсального миропорядка. Буддисты никогда не выступали в роли революционеров или социальных реформаторов, более того, они молчаливо признавали даже закономерность и практическую полезность существования сословий, но они радикально переосмыслили сам принцип сословности. Это связано с еще одной чертой буддийского подхода: термины, имевшие в добуддийской Индии этническое или сословное содержание были перетолкованы буддизмом в этическом духе. Например, слово «арья» означало «арийца», то есть человека индоевропейского происхождения, причастного к ведической религии и, следовательно, благородного и достойного, в отличие от темнокожих автохтонов Индии, считавшихся варварами и дикарями (млеччха). Буддисты придали самостоятельное значение ценностной коннотации слова «арья»: теперь не этническое происхождение делало человека «арья», благородным и достойным, но напротив – высокая нравственность и правильный, достойный образ жизни делал любого человека «арийцем». Базовые принципы буддийского учения известны как Четыре Благородные Истины (чатур арья сатьяни), то есть четыре «арийские» истины, истины, которые принимают истинные достойные люди – «арья». То же самое справедливо и относительно буддийского Благородного Восемьмеричного Пути к освобождению (арья аштанга марга), который есть не что иное, как Путь, или образ жизни, которому следуют благородные, достойные люди, или «арийцы», а следова-

тельно, любой человек, следующий этому Пути и будет «арийцем», независимо от цвета своей кожи и родного языка.

Таким же был и подход индийских буддистов к терминам, обозначавшим социальный статус в традиционном буддийском обществе. Согласно учению Будды, не тот брахман, кто родился в брахманской семье, а тот, кто по своим качествам соответствует высоким стандартам брахманского статуса: человек, благочестивый, нравственно чистый, милосердный, мудрый и ученый и т.д. Даже если такой человек будет происходить из семьи шудр (слуг и рабов, самого низшего сословия), он все равно будет истинным брахманом. А критика урожденных брахманов, чье поведение не соответствовало их собственным стандартам, рассыпана по многим буддийским текстам, в том числе и по сутрам (суттам) – произведениям, считающимся буддистами записью проповедей и наставлений самого Будды. Соответственно, рушилась сакральность ведической пирамиды, основанной на мифе о некоем превечном божественном жертвоприношении Пуруши, Мирового Человека, из частей тела которого возникли сословия, отображающие структуру самих основ мироздания. Ведическая система ценила человека по его происхождению и предполагала, что происхождению соответствуют и его личные качества. Буддизм предложил ценить человека по его личным качествам, игнорируя вопрос о его происхождении. Известен случай, когда один из учеников Будды попросил воды у женщины низкого происхождения. Та была потрясена тем, что брахман не брезгает просить у нее напиток и решила, что тот не понял, с кем имеет дело. Тогда женщина начала объяснять тому, кто она такая. Но ученик Будды сказал ей: «Я же попросил тебя дать мне воды, а не рассказать о том, из какой ты касты».

Брахманизм не допускал представителей низшей варны («единожды рожденных» шудр) до сакрального знания – изучения священных Вед. А без знания Вед, учили брахманы, невозможно достичь освобождения. Буддизм открыл двери в свою общину (сангху) для всех людей и провозгласил, что нирвану могут обрести все люди, наделенные мудростью и состраданием.

Теорию божественного происхождения сословий буддизм заменил договорной теорией власти, видимо, одним из первых вариантов таковой в истории идей (Приблизительно в это же время договорную теорию власти разработал в Китае философ Мо-цзы (V в. до н. э.)).

Согласно буддийскому социогенному мифу, люди, появившиеся на земле после формирования континентов, вначале божественны и подобны богам мира форм; срок их жизни равен 84 000 лет. Земля же в это время покрыта особым земляным пирогом, источающим несравненный аромат. Люди могут не есть, но этот аромат их настолько влечет, что они начинают есть земляной пирог, и постепенно съедают его. Тем временем срок их жизни понемногу сокращается, тела грубеют, формируются органы пищеварения и к тому моменту, когда весь пирог, покрывающий землю оказывается съеден, люди уже не могут

обходиться без пищи. Тогда им ничего не остается, как начинать выращивать рис. Но риса на всех не хватает и тогда люди начинают проводить межи, отделив свой участок от чужого, появляется собственность. Однако поскольку риса становится все меньше и меньше, одни люди начинают нарушать межи полей других людей и воровать рис. Воцаряется беспорядок и начинаются столкновения между людьми. Тогда люди решают, что наступило время наведения порядка и принимают решение избрать самого достойного из своего числа для поддержания порядка. Так появляется первый царь. Он отбирает себе в помощники наиболее уважаемых людей, чтобы они непосредственно поддерживали порядок. Так появляется сословие кшатриев (воинов и правителей). В это время в мире начинают появляться Будды.

Интересно, что возникший в кшатрийской (воинской) среде буддизм подробно описывает появление этого сословия, почти игнорируя жреческое (о первых брахманах сообщается лишь то, что они были людьми, склонными к уединению и созерцанию). Кроме того, если в брахманизме, как уже отмечалось выше, сословия представляют собой божественные установления, выражающие сакральный миропорядок, то в буддизме они (и прежде всего, кшатрии как правящая варна) суть результат своеобразного «общественного договора».

Говоря о социальной доктрине буддизма, следует еще раз подчеркнуть неприятие ею доктрины божественности сословно-кастовой системы и ее исключительную ориентацию на светскую царскую власть. Интересно, что все крупные общиндийские империи домусульманского периода (государства Маурьев и Гуптов) были или буддийскими или покровительствовавшими буддизму. Интересно, что и за пределами Индии, в странах Юго-Восточной Азии, монархи, укрепляя центральную светскую власть планомерно вытесняли брахманизм и жречество, утверждая буддизм и буддийскую концепцию светского государства (этот процесс особенно хорошо изучен на примере Таиланда) (1). Брахманской идее «божественного царя» (*дэва раджа*) буддизм противопоставил идею царя, правящего на основе Дхармы, принципов буддийского учения (*дхарма раджа*).

Таким образом, в Индии буддизм был «царской религией», что не мешало ему одновременно быть и формой древнеиндийского свободомыслия, поскольку носителем религиозной и вообще идеологической ортодоксии и ортопраксии было в Индии жреческое сословие брахманов. И даже в самый поздний период своего существования в Индии буддизм не утратил этого духа свободомыслия. Вот, например, к какому поистине вольтеровскому примеру прибегает буддийский философ, один из первых проповедников буддизма в Тибете – Шантаракшита (VIII век), критикуя брахманистское положение, согласно которому в случае конфликта между данными опыта и утверждениями Откровения – Вед предпочтение должно отдаваться утверждениям Писания: вот, говорит Шантаракшита, возвращается домой муж и застаёт свою жену в

объятиях любовника. Муж начинает ругать ее, а она все отрицает. Тогда муж говорит, что все видел своими глазами, а его жена обращается к соседям и патетически восклицает: «Люди добрые! Ну видели ли вы такого идиота, как мой муженек, который больше доверяет каким-то своим глазам, чем словам такой добродетельной женщины, как я!».

Свободомыслие буддизма проявилось и в том, что он способствовал освобождению людей от чувства зависимости от богов и других сверхъестественных существ. Отрицая теизм в любых его формах и отвергнув веру во всемогущего Бога-Творца как первопричину мира, буддизм также превратил богов древней религии Вед просто в еще один тип живых существ, страдающих в сансаре, рождающихся и умирающих, заслуживающих (как и все живые существа) сострадания буддиста, но не заслуживающих быть «прибежищем» и объектом поклонения для человека, ибо не в их силах дать человеку освобождение от пут рождений-смертей, в котором нуждаются и они сами. Весьма скептически буддизм относился и к обретению чудотворения и сверхъестественных способностей. Однажды Будда встретил аскета, который рассказал, что благодаря практике умерщвления плоти в течение многих лет, он стяжал столько силы, что теперь может ходить по воде, как посуху. Будда удивился: «И стоило ради этого так мучить себя? Ведь лодочник взял бы за переправу всего один грош!».

Нетеистический характер буддизма проявился и в провозглашении им принципа причинно-зависимого происхождения явлений-событий в качестве единственной причины существования: мир отныне не имел более никакой таинственной основы в виде бога, богов или безличного абсолюта – Брахмана Упанишад. Его основа имманентна ему самому, и она суть сеть причин (хету) и условий (прагья), разорвать которую дано лишь самому человеку: «Будьте сами себе светильником. Усердно трудитесь ради освобождения», – провозгласил Будда перед уходом в окончательную нирвану.

Первые записанные буддийские тексты известны нам на языке пали – одном из *праkritов*, то есть языков, переходных от древнего языка Вед – санскрита к современным индийским языкам. Существует предположение, что пали отражал грамматические и фонетические нормы диалекта, на котором говорили в царстве Магадха (то есть это был разговорное наречие того времени, а не мертвый «ученый» язык). Однако вся более поздняя индийская буддийская литература, как махаянская так и хинаянская, писалась на санскрите (собственно индийская; на Ланке и в странах распространения южного буддизма Тхеравады священным языком стал как раз пали).

Как утверждает традиция, сам Будда был против перевода своего учения на «язык Вед»: «Пусть каждый изучает Дхарму на своем языке», — говорил Будда. Однако со временем два фактора заставили буддистов вернуться к санскриту. Во-первых, быстрое развитие чрезвычайно многочисленных новин-

дийских языков. Поэтому перевести Трипитаку на каждый из них стало просто невозможно. Гораздо проще было использовать единый язык классической индийской культуры, понятный всем образованным людям Индии, каковым и являлся санскрит.

Во-вторых, постепенно происходила “брахманизация” буддизма: по вполне понятным причинам вся интеллектуальная верхушка сангхи представляла собой выходцев из брахманской варны, которые, собственно, и создали всю буддийскую философскую литературу. А санскрит был языком, который брахманы усваивали буквально с молоком матери (даже в современной Индии есть брахманские семейства, считающие санскрит родным языком). Поэтому обращение к санскриту было для них вполне естественным.

И, наконец, буддизм способствовал нравственному развитию индийского общества. Именно буддизм (и другая религия шраманского происхождения – джайнизм) впервые провозгласили принцип ахимсы – ненасилия и непричинения вреда живым существам, усвоенный позднее индуизмом. Эту заслугу буддизма признала и индуистская брахманская ортодоксия: обожествив Будду в качестве девятого аватара (воплощения) бога Вишну, брахманы определили его миссию как проповедь сострадания к живым существам и запрет ритуальной практики принесения в жертву животных.

И, наконец, именно буддизм способствовал изменению самого типа индийской религиозности и культуры вообще: во многом под влиянием буддизма в центре ортодоксальной традиции оказались не ведические ритуалы и сложные жертвоприношения, а йогическая практика самопознания и самоусовершенствования, не стремление к рождению в небесном мире богов (сварга), а воля к обретению освобождения от цепи рождений-смертей и познанию окончательной и абсолютной истины. В этике же буддизм способствовал замене принципов ритуальной чистоты и сакрального действия, определенных статусными нормами, принципами личной нравственности, базирующейся на нормах ненасилия (ахимсы) и сострадания всему живому. Даже то, что в поздневедийскую и классическую эпохи вегетарианство и воздержание от алкоголя становятся нормами повседневной жизни высших сословий Индии – тоже заслуга буддизма (и отчасти, конечно, джайнизма).

2. Вклад буддизма в интеллектуальную историю Индии и индийскую философию.

Как показал В.К. Шохин, зарождение философии в Индии связано с деятельностью неортодоксальных аскетов-отшельников (шраманов), к которым принадлежал и Будда [2]. До начала шраманского периода (середина I тыс. до н. э.) индийские тексты, относимые обычно к философским (прежде всего, Упанишад), были таковыми лишь по своему содержанию и тематике, но не по методу и форме. Мудрецы Упанишад ничего не обосновывают, не аргументируют и не доказывают. Они возвещают некие истины, обретенные ими в

медитациях о внутреннем смысле ведийского текста и ритуала. Совсем по другому вели себя шраматы: их лесные сообщества были своеобразными академиями, в которых различные шраманские группы, спорили, дискутировали и обосновывали свои тезисы при помощи логического дискурса. Они уже не могли ссылаться на откровение, а следовательно, были вынуждены разрабатывать приемы эристики, положившие несколько позднее начало логике. А начало дискуссий между шраматами и ортодоксальными брахманами, представленная прежде всего полемикой брахманских и буддийских школ способствовала развитию философского дискурса и в рамках ортодоксальной традиции.

Буддийский философский дискурс во многом имел полемический характер, поскольку буддисты, отстаивая превосходство своего учения, активно полемизировали с представителями других течений и школ, прежде всего, с представителями ортодоксальной брахманистской философии. Именно постоянная дискуссия буддистов и брахманов во многом обуславливает развитие философского дискурса у обоих субъектов этой дискуссии, стимулируя и буддийскую, и брахманистскую мысль; исчезновение буддизма из Индии подрывает и креативность брахманской мысли, которая становится все более консервативной, застойной и склонной более к теологическим, нежели к собственно философским спекуляциям. Задачи разработки стратегии ведения полемики обусловили интерес части буддийских мыслителей к проблемам эристики (искусству красноречия и аргументации), а затем – и логики. С другой стороны, многие аспекты буддийской философской мысли становятся понятными только в контексте полемики с брахманизмом, поскольку как правило буддийская критика тех или иных положений является вполне адресной и направленной против совершенно определенных представителей брахманского философского лагеря.

Одним из первых философов Индии с полным на то основанием может считаться и сам Будда, также (насколько можно судить по текстам палийского Канона) отнюдь не пренебрегавший рациональным обоснованием своего учения, хотя и отрицательно относившийся к софистическим приемам многих шраманов и к их любви спора ради спора, что отчасти сближает его с Сократом, современником которого он видимо и был.

Что же принципиально нового внес буддизм в философскую проблематику индийской интеллектуальной традиции? Прежде всего, это сама буддийская онтология как онтология бессубстратного процесса, противостоящая брахманистскому статическому субстанциализму и реализму (буддисты всегда тяготели к номинализму). Огромную роль сыграли и введение буддистами категории “дхарма” как элементарного психофизического состояния, носителя “своего собственного признака”, который, будучи “несомым” неотличен от своего носителя (опять-таки, в отличие от субстанции брахманистов). Понятие “дхарма”, которое употреблялось ранними буддистами и в качестве обозначения и имею-

шей онтологический статус (дравья сат) единицы опыта, и вместе с тем – условной единицы языка описания этого опыта (праджняпти сат) по существу приоблизило индийских мыслителей к осознанию и решению парадокса психических процессов, осознанного европейской наукой только в XX веке [3].

Буддизм дал Индии целую плеяду великих мыслителей, получивших позднее в Тибете почетный титул “украшений Индии”. Это Нагарджуна, Арьядэва, Чандракирти, Асанга, Васубандху и Дхармакирти. Первые три мыслителя принадлежали к школе мадхьямака (шуньявада); они разработали оригинальный метод отрицательной диалектики (прасанга), ставший мощным орудием критики метафизических конструкций и философского догматизма. Асанга, Васубандху и Дхармакирти принадлежали к школе йогачара (виджнянавада). Они разработали своеобразную буддийскую феноменологию сознания, неправильно долгое время воспринимавшуюся на Западе как субъективный идеализм. Дхармакирти к тому же развил идеи своего учителя Дигнаги и создал оригинальную систему буддийской логики и эпистемологии, во многом превзошедшую брахманистскую логическую систему школы ньяя [4]. До логической реформы Дигнаги—Дхармакирти все индийские философы (как буддийские, так и брахманские) пользовались логическими методами этой школы. После логической реформы Дхармакирти буддизм стал значительно сильнее в области логики и эристики, чем брахманизм, и буддисты стали очень опасными оппонентами в традиционных диспутах. Но здесь мы сталкиваемся с историческим парадоксом: с одной стороны, буддисты стали практически непобедимыми диспутантами, а с другой – именно в эпоху расцвета поздней йогачары буддизм окончательно утрачивает свои позиции в общеиндийском масштабе, уступая все больше и больше натиску возрождающегося индуизма. Видимо, экзальтированная любовь к личному Богу (*бхакти*), которую проповедовали и воспевали индуистские аскеты — *бхакты альвары* и *наяна-ры*, и вера в блаженное слияние с божественным Возлюбленным оказались ближе и нужнее народу, нежели ученое превосходство и диалектический блеск буддистов. К тому же в это время в рамках брахманской индуистской традиции окончательно сформировалась философская система, известная как *адвайта-веданта* (“недвойственная веданта”), созданная в VII–IX веках *Гауданадой* и *Шанкарой* (*Шанкарачарьей*). Эта система удачно сочетала в себе сильные стороны буддийской философии (противники даже называли Шанкару тайным буддистом) и индуистской теологии, что и сделало ее в глазах брахманов удачной и эффективной альтернативой буддизму.

И только в XII веке, когда буддизм в Индии (прежде всего, на территории современного штата Бихар и в Бенгалии) доживал свои последние дни, брахманистская мысль созрела до теоретического реванша, которым стала новая логическая школа *навья-ньяя* (“новая ньяя”), основанная *Гангешей*. Однако, утратив такого мощного философского оппонента, каким был буддизм, брах-

маны не востребовали в полной мере могучую аналитику школы Гангешы, которая, по меткому выражению одного индолога, превратилась в великолепную мельницу, в которой нечего было толочь.

Таким образом, буддизм не только обогатил индийскую философию своим философским творчеством, но и оказал важное влияние на развитие альтернативной брахманистской традиции, косвенно (в ходе диспутов) способствуя ее прогрессу. Буддизм исчез из Индии, но оказанное им влияние на индийскую мысль продолжает сказываться вплоть до настоящего времени.

3. Культурная миссия буддизма в регионах традиционного распространения этой религии: Восточная Азия (Дальний Восток), Тибет, Монголия и другие ареалы распространения тибето-монгольской формы буддизма Махаяны.

В целом процесс формирования культурных традиций на Дальнем Востоке может быть описан как распространение китайской культуры за пределы Китая и формирование на ее основе других региональных культур – корейской, японской и вьетнамской, усвоивших и в соответствии с местными условиями переработавших китайское культурное наследие. Китай же выступал своего рода культурным очагом, формировавшим некий культурный эталон для других стран региона.

В процессе приобщения к этому эталону культуры реципиенты не отказывались от самобытности. Вскоре, после первого этапа усвоения основного объема заимствованной культуры, начинался период ее творческого переосмысления и создания собственной культурной традиции, не тождественной китайской.

При рассмотрении конкретного процесса распространения китайской культуры за пределы Китая и превращения ее в некоторую культурную универсалию региона нетрудно заметить, что этот процесс совпадает с распространением в странах Дальнего Востока буддизма, который выступал в качестве посредника между китайской и местными традициями и представителя ценностей и норм уже не индийской, а китайской цивилизации. Именно через буддизм народы Восточной Азии знакомились с китайской культурой, в том числе и с ее небуддийскими пластами, хотя в дальнейшем буддизм мог быть (и зачастую бывал) оттеснен другими формами китайских идеологических доктрин (прежде всего конфуцианством). Но и в случае подобного оттеснения буддизм зачастую сохранял значительное влияние (особенно ощутимое во Вьетнаме и несколько меньшее в Японии; только в Корее конфуцианству после XV века удалось полностью оттеснить буддизм на обочину культурной традиции и маргинализировать его).

Почему именно буддизм выступил проводником китайской культурной традиции? Всегда воспринимавшийся в Китае как учение в достаточной степени чужеродное (хотя бы в силу его индийского происхождения) буддизм подвергся в этой стране мощному влиянию собственно китайской культуры, что

превратило специфически китайские школы буддизма в своеобразный продукт межкультурного взаимодействия. Чрезвычайно важен тот факт, что буддизм – мировая религия с выраженной установкой на проповедь своей доктрины, проистекавшей из махаянской доктрины великого сострадания бодхисаттвы, дающего обет спасти все живые существа. Это делало буддизм гораздо более активным в отношении своего распространения за пределами Китая, нежели китаецентричные и не заинтересованные в проповеди своих учений конфуцианство и даосизм.

Народы Дальнего Востока стремились к усвоению китайской культуры, которая воспринималась как универсальная и единственно возможная. Для народов региона это была культура с большой буквы, подобно греко-римской культуре для раннесредневековой Европы. Именно буддизм из всех идеологических течений Китая был меньше всего связан с китайской официальной идеологией и правящими кругами Государства Центра (т.е. он не мог использоваться в качестве орудия политического давления), что также способствовало его популярности в качестве средства приобщения к китайской культуре у народов Восточной Азии, особенно у тех, кто подобно вьетнамцам регулярно отстаивал свою независимость в вооруженных столкновениях с могучим соседом.

Поскольку буддийские монахи в Китае были носителями не только Учения Будды, но и собственно китайской культуры во всем ее объеме, то они наряду с учением буддийских доктринальных текстов пропагандировали конфуцианскую образованность, достижения классической литературы и искусства Китая, даже далекие от буддизма.

Это обстоятельство связано с господством в Китае конфуцианства, которое привело к значительному удельному весу в рамках “большой традиции” китайской культуры “светского”, нерелигиозного элемента. Будучи не только буддистом, но и классически (в китайском смысле) образованным человеком, монах-проповедник из Китая нес эту образованность вместе с буддийской доктриной за пределы своей страны; ее же усваивал и иноземный монах, приехавший учиться в китайских монастырях. А порой именно буддизм порождал явления, превращавшиеся в неотъемлемый элемент дальневосточной традиции. Самый яркий пример такого феномена – пагода, являющаяся по своему происхождению модификацией буддийской ступы. Но без пагод уже много столетий не мыслим сам культурный ландшафт стран Восточной Азии.

В дальнейшем судьба буддизма сложилась неодинаково в разных странах дальневосточного региона, но практически везде, вслед за созданием национальной системы бюрократического аппарата чиновничества, буддизм оттеснялся на второй план конфуцианством как естественной идеологии этого класса профессиональных управленцев. Тем не менее духовное и культурное влияние буддизма как правило оставалось весьма значительным.

Что касается распространенности за пределами Китая различных школ буддизма, то, если континентальные страны, непосредственно граничащие с Китаем, воспроизвели у себя китайскую ситуацию с практически монопольным господством в последние шесть-семь веков школ Чань и Цзинту, то в Японии сохранилось гораздо большее многообразие школ, многие из которых практически исчезли на континенте. Японцы в значительной степени сохранили (во многом благодаря известной изолированности островного государства) формы культа без изменения со времен распространения этих школ в Японии, тогда как в Китае и обрядность, и формы религиозной практики претерпели несравненно более серьезные изменения.

Буддизм сыграл решающую роль в формировании дальневосточной (восточноазиатской) историко-культурной общности, продолжая оставаться важным фактором духовной, культурной, а подчас и политической (характерный пример – японская Партия Чистой Политики, *Комэйто* (В настоящее время партия Комэйто входит в правящую в Японии коалицию), тесно связанная с религиозно-общественной организацией *Сока Гаккай*, ориентирующейся на учение школы Нитирэн-сю) жизни стран этого региона и в настоящее время.

Если в Китае, до прихода туда Дхармы Будды, уже существовала высоко развитая цивилизация, то Тибету буддизм дал все. Именно благодаря буддизму, Тибет не только приобщился к индийской культуре, но и стал хранителем индийской буддийской традиции, которую он воспроизвел с удивительной точностью, после исчезновения буддизма в Индии¹. Благодаря буддизму, Тибет

¹ Говоря о тибетском буддизме, необходимо сразу же указать на неправомерность употребления термина “ламаизм” для обозначения этой ветви Махаяны. Сами тибетцы не знают этого слова, для них существуют лишь такие понятия, как *Дхарма (чой)*, *Дхарма Будды (сангье чой)* или *Махаяна (тег-па чэн-по)*. Это слово было создано европейцами в XIX веке для того, чтобы подчеркнуть существовавший в Тибете культ духовного учителя, “доброе друга” (*кальяна митра*) – *ламы* (от тибетских слов *ла* – “высокий” и *ма* – “нет”, то есть, “высочайший”). Таким образом, тибетский буддизм превращался как бы в особую конфессию, что совершенно неоправданно, поскольку тибетская монастырская традиция не только восприняла, но и с необычайной тщательностью сохранила и воспроизвела позднеиндийскую буддийскую традицию во всей ее полноте. В этом отношении, с гораздо большим основанием можно было бы считать особой конфессией китайский буддизм, сильно изменившийся и трансформировавшийся под воздействием традиционной китайской культуры. Что же касается культа лам, то йога почитания учителя (*гуру-йога*) – явление вполне индийское и лишнее какой бы то ни было тибетской специфики. Фактически все отличия тибетского буддизма от индийского буддизма эпохи Палов существуют только на уровне народной и бытовой религиозности, не затрагивая собственно “большую традицию”.

В 60-е годы XX века вопрос о “ламаизме” приобрел и политическое измерение: после подавления антикитайского восстания в Тибете и бегства Далай-ламы XIV в Индию (а особенно во время печально известной “Великой Пролетарской Культурной Революции” 1966-1976) власти КНР осуществили ряд репрессивных актов, направленных как против тибетского духовенства, так и против буддийской традиции и национальной культуры Тибета в целом, утверждая, что тибетский “ламаизм” (кит. *лама цзяо*) не есть буддизм или же это всего лишь деградировавшая форма буддизма, а потому он не заслуживает сохранения в качестве части общеазиатского культурного наследия. Именно тогда Далай-лама призвал ученых всего мира отказаться от употребления слова “ламаизм”.

познакомился не только с сокровищами индийской философской мысли, но и с другими, не связанными с буддизмом, аспектами буддийской культуры: в жизнь тибетцев вошли драмы Калидасы, герои “Рамаяны” и “Махабхараты”, ритмы санскритской поэзии. Даже тибетская письменность создается на основе переработки одного из индийских стилей письма – бенгальского, выполненной ученым и сановником тибетского царя Тхонми Самбхотой.

Тибет создал уникальную цивилизацию, в основе которой лежал буддийский проект. Это была культура духовности без коммерции, йогической практики во имя блага всех существ и схоластической учености, не озабоченной утилитарным применением своих достижений. Тибетские ученые монахи и йогины не только сохранили сокровища индийской культуры, почти забытые в самой Индии, но и преумножили их своими философскими, логическими, грамматическими и мистико-созерцательными трактатами. Буддизм способствовал смягчению нравов: уже через несколько столетий восприятия буддизма тибетцы перестали быть воинственным и свирепым народом, доставлявшим много беспокойства своим более мирным соседям и направили свою энергию в область духовной практики, ученых занятий, философских диспутов и медицины. Позднее такую же трансформацию пережили и монголы, познакомившиеся с буддизмом именно в его тибетской форме.

К началу XVII века школа буддийская школа Гелугпа, созданная Цзонкхапой на рубеже XIV - XV веков, превратилась в силу, доминировавшую как в духовной, так и в политической жизни Тибета. Кроме того, со второй половины XVI века при поддержке ряда монгольских правителей, прежде всего, Алтан-хана, буддизм быстро распространяется в Монголии, причем власти там оказывают покровительство исключительно этой школе. Внук Алтан-хана стал Далай-ламой IV, впервые сделавшим власть этих гелугпинских иерархов реальной политической силой. Позднее монгольский правитель Гуши-хан, вторгшийся в Тибет в 1640 г., оказал большую помощь Далай-ламе V в укреплении власти последнего в масштабе всего Тибета.

Таким образом, в XVI - XVII веках тибетский буддизм перестает быть локальным явлением, выйдя из Страны Снегов на просторы степей Монголии. Теперь и монголоязычные народы – как монголы Халхи, так и ойраты (а следовательно, калмыки) и буряты, а позднее, турки-тувинцы – приобщились к миру индо-буддийской культуры, а чеканные санскритские фразы зазвучали в мире, столь отличном от индийского – как в степях Забайкалья, так и в низовьях Волги. И здесь в монастырях (дацанах и хурулах) расцвела буддийская образованность, а простой народ получил в качестве стандарта поведения высокие стандарты буддийской морали. Перед монгольскими народами также раскрылась дверь к богатейшему наследию художественной культуры и литературы индо-буддийской традиции.

3. Буддизм и европейская цивилизация (процесс взаимодействия, начавшийся в XIX веке и набирающий силу в настоящее время).

Европа начала свое знакомство с буддизмом в самом начале XIX века и сразу же оказалась потрясена религией, не похожей ни на что, известное европейцам – ни на монотеистические “авраамические” религии, ни на политеизм Древнего мира. Европейцы (вначале ученые-востоковеды, а потом и более широкие круги “образованной публики”) увидели религию без Бога или богов в привычном смысле (дэвы буддизма – просто один из видов живых существ, подверженных рождению и смерти), религию, отрицающую существование души и заменяющую учение о промысле божьем и божьим суде доктриной причинной обусловленности и “законом кармы”). Короче говоря, европейцев потрясло то обстоятельство, что положения, характерные для европейской философии скептического направления оказались в буддизме включенными в религиозный контекст. Буддийское учение о личности, живо напоминающее рассуждения Д. Юма об отсутствии в опыте какой-либо духовной субстанции, приводило европейскую публику в смущение. Ситуацию достаточно остроумно описал академик Ф.И. Щербатской, заметивший, что если Кант считал постулатами всякой нравственности веру в Бога, бессмертие души и свободу воли, то буддизм дает миру высочайшие нравственные стандарты, отрицая и то, и другое, и третье. Столь же впечатляло и отсутствие в буддийской традиции столь мучительного для западной цивилизации конфликта между “Афинами и Иерусалимом” - разумом и верой, рациональным и мистическим, правоверным и еретическим. Таким образом, знакомство с буддизмом сразу же расширило культурные горизонты европейской цивилизации, продемонстрировав принципиально иные возможности решения мировоззренческих проблем, нежели те, которые считались общепризнанными на Западе.

В первой половине 19 века А. Шопенгауэр обратился к религиозно-философской мысли Индии, увидев в веданте и буддизме не только один из источников своей философии, но и некое наиболее совершенное выражение вечной мудрости. Свой онтологический пессимизм и учение об освобождении как резиньции воли Шопенгауэр подкреплял наряду с кантовским априоризмом четырьмя благородными истинами буддизма, ведантической *майявадой* и общиндийскими доктринами *сансары* и *кармы*.

Шопенгауэровское обращение к Востоку сыграло огромную роль в начале процесса (не завершившегося, впрочем, до сих пор) преодолению философского и историко-философского европоцентризма. Именно после него восточная, прежде всего, индийская, мысль перестает рассматриваться исключительно как некая “недофилософия” или “предфилософия” и начинается признание ее не только историко-философская, но и собственно философская, в том числе, и эвристическая ценность. С другой стороны, шопенгауэровские экскурсы в область восточной мысли стимулировало и само востокове-

ление, постепенно переходившего от чисто филологической проблематики, к культурологической и историко-философской. Так, именно увлечение Шопенгауэром подвигло П. Дейссена не только создать Шопенгауэровские Общества, но и стать индологом, одним из ведущих санскритологов мира, посвятившим всю свою жизнь изучению “культовых” текстов своего философского кумира – Упанишад и других работ школы *веданта*. При этом, философские взгляды Дейссена непосредственно отражались и в его научных работах – достаточно вспомнить его небольшую книгу “Платон и веданта в свете кантовской философии” [5]. Интересно также, что Дейссен был школьным товарищем Ф. Ницше, и дружба с будущим санскритологом, возможно, повлияла на воззрения Ницше, в том числе и на его достаточно положительное отношение не только к восточной мысли, но и культуре Востока вообще. С другой же стороны, как известно, Ницше как мыслитель формировался под мощным воздействием философии Шопенгауэра, из которой он исходил и от которой он отталкивался, оставаясь, тем не менее, в рамках ее экзистенциальной парадигмы.

Философский стиль Ницше сыграл очень важную роль в характере восприятия восточной мысли в 20 веке. Если Шопенгауэр во многом еще оставался связанным с традициями классической новоевропейской философии и стремился интерпретировать индийскую мысль в духе кантовского априоризма и трансцендентального идеализма, то Ницше со своей антиметафизической метафизикой принципиально отбрасывает подобный подход, что в принципе открывало возможность к более адекватному истолкованию восточного философского текста вне попыток искусственного вмещения его в прокрустово ложе парадигм европейской метафизической традиции. Короче говоря, если Шопенгауэр метафизичен и гносеологичен в классическом новоевропейском смысле (хотя вся эта теоретическая “кантианская” сторона учения Шопенгауэра явно подчинена экзистенциальным задачам его философии жизни), то Ницше уже принципиально и однозначно экзистенциален; весь кантианский декор шопенгауэровской “науки освобождения” отброшен. Для Ницше переживание реальности и действие в реальности уже вполне самоценно, не нуждаясь ни в какой санкции чистого разума в кантовском смысле. И в этом отношении Ницше – безусловный предшественник не только хайдеггеровского *Dasein*, но хайдеггеровского восприятия Востока. Выражаясь языком позднего Шеллинга, Восток из *Das Was* онтологического подхода немецкого классического идеализма превращается в *Das Das* экзистенциально—онтологического переживания. Здесь же рождается и возможность не просто однозначных и линейных инокультурных заимствований, но и разнонаправленного полифонического диалога, равно как и многоуровневой калейдоскопической в своем многообразии переклички между различными интеллектуальными традициями Востока и Запада а также, в конечном итоге, к снятию принципиальной оппозиции Восток—Запад вообще, примером чему могут служить и некоторые тексты постмодерна.

Интересно, что аналогичные процессы протекают и зарождающемся историко-философском востоковедении, причем они оказываются напрямую связанными с преодолением тонких форм европоцентризма. И здесь весьма показателен пример классической российской буддологии (петербургская / ленинградская школа). Так, Ф.И. Щербатской и его ученики последовательно использовали неокантианскую парадигму для описания буддийской философии (прежде всего, поздней йогачары)¹. Такой подход при всей его понятности (доминирование именно данной парадигмы в русской академической философии начала 20 века) и определенной обоснованности (ярко выраженный эпистемологизм поздней йогачары) тем не менее не только способствовал сохранению и воспроизведению тонкого европоцентризма (ибо он имплицитно предполагал веру как в универсальность именно европейского философского языка, так и в способность последнего адекватно описывать феномены инокультурной мысли), но и приволил подчас к откровенным недоразумениям: так перевод Щербатским термина *свалакишана* (дословно – *свое-признак; собственный признак, собственное свойство*) как “вещь в себе” скорее мешает, нежели помогает пониманию этого технического термина йогачаринского умозрения².

Постепенно востоковедение отходит от такой однозначной привязки философского истолкования восточного текста к определенной западной философской парадигме, чему правда предшествовали опыты по использованию различных парадигм, в том числе и феноменологической (труды Г. Гюнтера), однако, в конечном итоге современная историко-философская герменевтика, на формирование принципов и процедур которой оказал несомненное и мощное влияние поздний Хайдеггер, стала скорее поощрять определенную вольность философского языка, обращающегося сразу к нескольким, порой диахронным, философским парадигмам, равно как и свободное конструирование неологизмов, внутренняя форма которых в большей степени способствует передаче специфики терминологии инокультурного текста, нежели устоявшийся однозначный (принципиально чуждый полисемии) термин классической новоевропейской философской традиции. Этому процессу способствует и окончательное утверждение в западной культуре конца 20 века признание принципа плюрализма культур в их несводимости и уникальности, принципа, исключающего любой (в том числе, и герменевтический межкультурный редуционизм).

С конца XIX века буддизм начинает вначале медленно, а потом все быстрее распространяться в Европе и Америке, вначале в Германии, а потом и в

¹ Эта неокантианская парадигма, правда, начинает под воздействием новых философских веяний размываться в поздних работах Ф.И. Щербатского. См.: Stcherbatsky Th. The Buddhist Logic, в интерпретирующем языке которой отчетливо заметно влияние философии А. Бергсона.

² Подробно см.: Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998. Данное исследование содержит также весьма полезный очерк развития историко-философской компаративистики как таковой (С. 14-64).

других странах. Первоначально мотивация обращения в буддизм также вытекала из увлечения философией А. Шопенгауэра и Э. Гартмана (его отмечают практически все деятели западного буддийского движения рубежа веков), но со временем, когда знакомство с буддизмом стало более основательным, мотивации стали, так сказать, более имманентными самому буддизму. Росту буддийских общин способствовало и появление на Западе элитарного буддийского духовенства Тибета из числа тибетских эмигрантов, вынужденных покинуть свою родину после подавления антикитайского восстания 1959 года. Тогда западные буддологи открыли для себя живую интеллектуальную традицию тибетского буддизма, а широкая публика смогла ознакомиться с махаянским буддизмом, так сказать, из первых рук.

В настоящее время буддизм уже не является чисто восточной религией. В Германии и во Франции он уже стал третьей по многочисленности конфессией, существует Европейский Буддийский Союз (EBU – European Buddhist Union), регулярно проводящий свои конгрессы в престижных центрах европейских столиц. Но какова же возможная роль буддизма в контексте мировой цивилизации в наступающем столетии? Как ни неблагоприятны подобного рода прогнозы, рискнем предпринять попытку сделать некоторые прогнозы.

Прежде всего, сами ценности и ценностные шкалы буддийских культур могут быть востребованы уже в ближайшее время: глобальные проблемы современного мира, такие, как демографическая или экологическая в значительной мере обесценивают и дискредитируют установки новоевропейского либерального проекта с его представлениями о самостоятельной и самодостаточной личности, одномерной рациональности, индивидуализме (приводящем ко всеобщему экзистенциальному отчуждению и атомарному индивидуализму попперовского “абстрактного общества”), а прагматизм общества благоденствия, основанного исключительно на философии потребления все более превращается в угрозу будущему человечества, стимулируя не только все больший разрыв между богатым севером и бедным югом, но и толкая богатые страны на путь решения собственных проблем за счет бедных. Необходимость новых идеологий и программ эволюции человеческой цивилизации находит свое выражение во все большем признании актуальности проектов не опережающего, а устойчивого развития. И вот именно здесь опыт буддийских культур с их установкой на солидарное сотрудничество, преодоление влечений и желаний при проповеди этоса разумного самоограничения обнаруживает свою актуальность. Не безудержное раздувание эгоцентризма, лежащее в основе функционирования “свободной” экономики, с ее лозунгом безграничного повышения уровня потребления, обретающего онтологический статус ценности *par excellence*, но свободное самоограничение во имя блага себя и других, того, что древние индийские тексты, не только буддийские, но и индуистские, обозначили как “локасанграха” – “целкупность

мира”, становится все более и более привлекательным в контексте вызовов XXI века. А следовательно, буддийская махаянская идея бодхичитты, как установки на обретение высших духовных ценностей во имя блага всего сущего, может стать приоритетной при разработке нового цивилизационного проекта. В этом контексте Далай-лама XIV недавно высказал мнение, что ни одна из традиционных конфессий не сможет решить проблем человечества в новом тысячелетии, поскольку они были созданы совсем в иные эпохи и совсем в иных контекстах. Поэтому необходимы их солидарные усилия для выработки нового видения мира, в котором буддийская компонента сыграет очень важную роль. Да и традиционный буддизм учил, что хотя Дхарма и едина, каждый новый Будда дает ее новую интерпретацию, “аранжируя” Учение применительно к новым условиям и новому образу мыслей людей.

Некогда буддийский мыслитель Шантидэва вдохновенно написал:

Пусть я буду лекарством, кому нужно лекарство;

Пусть я буду рабом, кому нужен раб;

Пусть я буду мостом, кому нужен мост.

Вряд ли чувство, вдохновившее Шантидэву, утратит свою привлекательность и в новом тысячелетии, несмотря на всю его несовместимость со стандартами “рационального поведения” члена “абстрактного общества”.

Но послание буддийской культуры человечеству на рубеже веков и тысячелетий не исчерпывается сферой глобальных проблем. Оно обращено также ко всему пространству духовной деятельности современного человека, наиболее концентрированной формой, тончайшим экстрактом которой остается область философского познания? Что нового может дать буддийская мысль современной культуре и философии?

При поверхностном знакомстве с буддийской философией может создаться впечатление, что все ее темы так или иначе знакомы западной философии, как античной, так и новоевропейской. Однако более глубокое прочтение текстов приводит к убеждению, что это впечатление не более, чем иллюзия, ибо и темы эти акцентированы иначе, и контексты их иные, и семантические ряды категорий и понятий сильно отличаются, да и выводы делаются весьма и весьма своеобразные. Поэтому первое, что мы извлекаем из изучения буддийской философии – это понимание того обстоятельства, что результаты, полученные западной философией и выводы, сделанные им относительно, а не абсолютны; что возможны иные подходы и иные выводы. Короче говоря, буддийская, как и иные неевропейские философские традиции, расширяет наши философские горизонты и способствует продуктивному поиску нетривиальных решений вставших перед европейской философской традицией проблем. В этом эвристическая ценность буддийской философии. Но не исключено и то, что буддийский философский текст сможет иногда и просто подсказать нам путь к решению проблемы, над которой мы безрезультатно бились в шорах стандартных

западных парадигм. Во всяком случае, априорно отрицать такую возможность нельзя. И, наконец, знание буддийской философии необходимо историку философии, ибо восполняет безнадежно европоцентристский крен этой дисциплины: лишь когда (как об этом мечтал еще Ф.И. Щербатской) в курсах истории философии рядом с Аристотелем встанут Дигнага и Дхармакирти, рядом с элеатами – мадхьямики, а рядом с Беркли, Юмом и даже Гуссерлем – Асанга и Васубандху, мы сможем говорить о подлинной истории мировой философии, а не ее европейского (пусть и весьма впечатляющего) фрагмента.

Кроме того, ряд областей философского знания были освоены буддистами гораздо лучше, нежели их западными коллегами. Прежде всего это философия сознания, так называемая буддийская философская психология, хотя корректнее говорить о буддийском варианте феноменологии сознания (абхидхарма и йогачара). И в этой сфере диалог европейской и буддийской философии может стать особенно плодотворным.

Но буддийская феноменология сознания была тесно связана с практикой йоги – подлинной науки трансформации сознания. И вот эта сфера культуры, центральная для индийской культуры в целом и почти неизвестная западной цивилизации, содержит в себе поистине неисчерпаемый материал, весьма полезный и для психолога, и для культуролога, и для философа. В какой мере практика йоги может вести к адекватному познанию реальности? Что представляют собой те состояния сознания, которые столь детально описаны в буддийских йогических текстах? Что привнесла с собой йога в индийскую культуру и что она может дать европейской культуре? Все эти вопросы пока не имеют ответа. Йогический, или психопрактический аспект буддизма имеет и вполне практическое значение для западной цивилизации. Как знать, не подтолкнет ли их подлинно научное изучение западную психологию и психотерапию к созданию новой, адекватной для условий XXI века, системы психической культуры (подобно тому, как XIX-XX века создали системы физической культуры), способствующей преодолению психологических комплексов и конфликтов и помогающей разорванной и внутренне противоречивой личности человека Запада - эпохи постмодерна - обрести новую гармонию и целостность.

Но здесь сразу же возникает фигура востоковеда-буддолога как посредника между миром буддийской традиции и западным научным сообществом. А это означает, что поле деятельности для буддолога остается огромным и особенно важна буддология именно для нашей страны. Во-первых, исторический долг российских востоковедов – восстановить историческую справедливость и вернуть отечественной буддологии ее былой блеск и былой авторитет. Во-вторых, буддизм – традиционная религия нескольких народов нашей страны, народов, стремящихся ныне, на рубеже тысячелетий, к своему национально-культурному возрождению. В-третьих, я лично глубоко убежден в том, что богатства буддийской философии и психологии важны для нас

здесь и сейчас, но быть востребованы современной российской культурой, философией и интеллектуальной сферой вообще они могут только благодаря посреднической миссии специалиста-буддолога, что накладывает на буддолога огромную ответственность за ход самого процесса диалога двух традиций, двух миров, двух типов интеллектуальности, а также и дополнительные обязательства.

Литература

1. Мельниченко Б.Н. Буддизм и королевская власть. СПб., 1996
2. Шохин В.К. Первые философы Индии. Учебное пособие для университетов и вузов. М., 1997.
3. Рудой В.И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I. Анализ по классам элементов. Предисл., перев., коммент. В.И. Рудого. М., 1990. С. 23-24.
4. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Изд. 2-е. Т. 1-2. СПб., 1995; Щербатской Ф.И. Буддийская логика. Введение. // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988; Stcherbatsky Th. The Buddhist Logic. Vol. 1-2. Leningrad, 1930-1932.
5. Дейссен П. Платон и веданта в свете кантовской философии. СПб., 1911.



И. В. ЧЕРКАЗЬЯНОВА, Т. В. ЧУМАКОВА

*Санкт-Петербургский филиал
Института истории естествознания и техники РАН*

ЛЕТОПИСЬ АКАДЕМИИ НАУК ОБ ОРГАНИЗАЦИИ БУДДОЛОГИЧЕСКОГО ИНСТИТУТА АН СССР

В настоящее время изданы два тома «Летописи Российской Академии наук». В течение 2003 года ожидается появление третьего тома (1861-1900), завершается подготовка рукописи четвертого (1901-1934). Особенностью последнего тома является то, что он объединяет дореволюционный и советский периоды. Он отражает самый сложный период в истории страны и Академии наук. Переломные исторические этапы, связанные с революциями в стране, Первой мировой войной, а затем и Гражданской войной, радикальные социально-экономические сдвиги советского периода – все это отразилось на культурной и интеллектуальной жизни общества, на ситуации в Академии наук и вокруг нее, как в самой стране, так и на международной арене. Жанр повествования, избранный

составителями, предполагает строгое хронологическое изложение фактов по дням, в крайнем случае, если невозможно точно датировать событие, по месяцам. В Летописи нашла отражение деятельность АН в лице ее руководящих и исполнительных органов, академических подразделений и учреждений, деятельность членов АН, как в самой Академии, так и вне ее пределов.

Востоковедение в силу не только научных, но и геополитических интересов российского государства, всегда занимало важное место в академических исследованиях. Достаточно вспомнить имена В.П. Васильева, И.П. Минаева, С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского. Усилиями последних и был создан в конце 20-х годов Буддологический институт. Как это часто бывало с академическими институтами в советское время (примером может служить Институт истории религии и атеизма АН СССР) работы по созданию Института буддологии начались с организации Буддологической выставки, которая открылась в Ленинграде осенью 1926 г. [1]. 13 апреля 1927 г. на заседании историко-филологического отделения АН было одобрено предложение Ф.И. Щербатского об учреждении в составе АН «Института для изучения буддийской культуры» [2]. А уже 7 мая Общее собрание АН одобрило проект учреждения при АН Туркологического Института и Института изучения Буддийской культуры [3], в тот же день директором института был утвержден Ф.И. Щербатский [4]. Почти через год 13 марта 1928 г. СНК СССР утвердил «Список научных учреждений, состоящих при Академии наук Союза ССР», среди которых значился и институт, и 3 мая на заседании Отделения гуманитарных наук АН СССР Ф. И. Щербатский был избран директором Института буддийской культуры [5], а 5 мая утвержден Общим собранием АН. 15 сентября того же года Ф.И. Щербатский пожертвовал свою личную научную библиотеку, которая состояла более чем из научной библиотеки, свыше 1000 томов, Институту буддийской культуры [6].

Через два года, в 1930 г. 4 апреля Общее собрание утвердило проект Устава Академии наук. В соответствии с новым уставом был обновлен список учреждений, подведомственных Общему собранию и отделениям АН СССР. В результате чего на базе трех академических учреждений: Азиатского музея, Института буддийской культуры и Туркологического кабинета был создан Институт востоковедения АН СССР [7]. В отличие от своих предшественников, в качестве основных направлений Института востоковедения были заявлены не филологические и религиозно-экономические, а экономические, политические и классовые [8].

Литература

1. Научный работник. № 7-8. С. 153
2. Санкт-Петербургский филиал архива РАН (ПФА РАН). Ф. 1. Оп. 1а. Д. 176

3. Там же.
4. ПФА РАН. Ф.2. Оп. 1- 1928. Д. 191. Л. 135.
5. ПФА РАН. Ф. 1. Оп. 1а. Д. 177.
6. Там же.
7. ПФА РАН. Ф. 1. Оп. 1-1930. Д. 254; Азиатский музей – Ленинградское отделение института востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 48.
8. Постановление Президиума АН СССР по докладу акад. И.А. Орбели о направлении работ ИВ АН СССР // Вестник АН СССР. 1936. № 8-9. С. 96- 97.



Н. В. ГОЛИК

Санкт-Петербургский государственный университет

ДРУГОЙ КАК ПРОБЛЕМА ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

1. Тема, обозначенная в названии, предполагает рассмотрение проблемы: Россия как Другой в ходе реформ 90-х годов прошлого века. В философском плане я исхожу из следующих принципиальных положений. Другой полагается как инстанция, встреча с которой конституирует понимание собственной принадлежности к человеческому роду и одновременно с этим осознание родовой сущности Другого. Иначе говоря, позициональность внешнего (Другого) и внутреннего (Себя) раскрывает себя и другого как себя. Л.Н.Толстой поднимает эту проблему до уровня смысла жизни, утверждая, что главное – выйти к жизни другого и понять ее как свою. М.М.Бахтин дополняет это положение, указывая на необходимость понимания Другого, его жизни не только как своей, но и понимания его как Другого. Иначе говоря, Другой – не просто живой человек, равный мне, но это еще и Другой. Эта абстрактная гносеологическая установка в реальности экзистенции приобретает специфические черты. Утверждение «Ад – это Другие» (Ж.-П.Сартр) в моральном ракурсе устанавливает рядоположенность добра и зла в каждом из нас, ибо другой – это тоже я, следовательно, смотрясь в Другого, я должен обнаруживать в себе те же черты, что и в Другом. Таким образом, Я сам являюсь как Другой (П.Рикер). Возникает вопрос, как возможна коммуникация.

В измерении политической этики – это проблема теоретического осмысления возможностей сосуществования разных этосов как стилей и способов устройства жизни. Здесь этика вообще предстает в ином аспекте. В обыденном сознании – это хранилище индивидуальных моральных и достаточно изменчивых норм, в реальности *этика* оказывается необходимой, имеющей самое непосредственное *отношение к программе общественного устройства жизни*.

2. “Двухполюсная” модель “реформаторы – антиреформаторы” сегодня не воспринимается ни в России, ни на Западе. Е. Гайдар и Б. Немцов считают свое “детище” криминальным, вороватым капитализмом. Западные исследователи называют реформы “демодернизацией страны, живущей в двадцатом веке” (С. Коэн), а методы реформирования – “рыночным большевизмом” (П. Реддавей, Д. Глинский). Вполне возможно, что “цикличность” нашей истории объясняется неспособностью общества понять её уроки. Это вызывало и вызывает яростные, но бесплодные дискуссии о сути реформ, то – есть о модернизации.

3. Термин “модернизация” имеет два источника своего происхождения. Первый – Просвещение с фундаментальным понятием “полезности”, но также и с не менее фундаментальными идеями демократии, прав человека и взглядом на человека как на автономного морального индивида. Второй – зарождение гелиоцентрической картины мира и естественных наук в их союзе с технологией. В ходе индустриальной революции XIX века оба источника тесно переплелись, но в истории России их роль следует рассматривать отдельно.

Модернизация, предпринятая Петром I, не была результатом органичного совершенствования “снизу”. Скорее это была попытка навязать её “сверху” незрелому обществу, которое должно было воспринять западные знания и опыт, обеспеченные наукой и нарождающейся технологией. Реформы Петра стали “модернизацией без просвещения” (Г.Х. фон Вригт). Стремление Екатерины II “дополнить” петровскую модернизацию может быть названо “потемкинской маскировкой неправильно понятого Просвещения”.

Следующий этап модернизации России связан с деятельностью С. Ю. Витте. В Секретном докладе Николаю II о принципах последовательной торгово-промышленной политики России (февраль 1899 года) он предложил “сохранить таможенный тариф 1891 года до возобновления торговых договоров неизбежно”. Для развития внутреннего производства Витте считал необходимым “прилив иностранных капиталов”, которым не следует делать “стеснения” путем административных распоряжений. Такую политику проводить до 1904 года: за это время промышленность внутри страны разовьется и окрепнет.

Он понял важность перехода от общинной (без насильственной ликвидации общины) к личной собственности, стимулирования государством роста фермерских хозяйств (предвосхищение реформ Столыпина). Поддержки “сверху” программа не получила из-за неприятия Витте имперской политики: “У нас в России существует страсть к завоеваниям, или, вернее, к захватам того, что, по мнению правительства, плохо лежит”.

Модернизацию “по Витте” сменяет “модернизация” по-большевистски. Привнесенная социалистическая идеология “объявила” науку и технологию главным двигателем прогресса, но отвергла западную либеральную демократию и моральную автономию личности. Это вновь была модернизация без

просвещения. Современные аналитики, исследующие сложившуюся ситуацию в России, используют концепцию “исторического псевдоморфоза”, которая была предложена в начале прошлого века О. Шпенглером. Термин “псевдоморфоз” заимствован им из геологии: речь идет о кристаллах, чья внутренняя структура противоречит внешнему строению; это род каменной породы, являющийся в чужом обличье. В истории псевдоморфоз означает суперпозицию “импортированных пластов культурных достижений на местные формы религиозной и социальной жизни, вступающую в противоречие с их естественными возможностями развития и поиском самопонимания или идентитета”. Для О. Шпенглера выразительнейшим примером псевдоморфоза была Россия, народу которой “была навязана искусственная и неподлинная история...”. Применительно к России считается корректным взгляд на ее историю от Петра I до В. Ленина как на псевдоморфоз **преждевременной западнизации**.

4. Современный этап модернизации, начатой Горбачевым, представляется очередным витком псевдоморфоза. “Моление” об Америке, приобщение к “североамериканскому периоду истории” кардинально изменяет наши жизненные предпосылки, “точно так же, как в свое время в результате победы христианства изменились жизненные предпосылки, бывшие характерными для античного мира” (Г. фон Кайзерлинг). Еще в 1930 году он писал: “... сегодня мы живем в североамериканский период истории, такой же, по сути дела, исторический период, каким в свое время были египетский, эллинский, римский, германский, французский и английский. Этим я хочу сказать, что сегодня речь идет не о том, чтобы принять или отвергнуть Соединенные Штаты, а о чем – то прямо противоположном: лишь утверждаясь в отношении Соединенных Штатов, дух прочих культур может сохранять какое бы то ни было историческое значение”. Смысл сказанного, если попытаться отчеканить его в подобие формулы, заключается в том, что ориентация на Америку *заставляет* задуматься каждый этнос о судьбе своего *этноса*, неразрывно связанного со всем миром.

8. Может быть, мы обречены на “круговращение” псевдоморфоза? Не связан ли он с определенным душевным складом, характером, нравом, или, иначе говоря, с этосом людей, населяющих просторы нашей страны? Географический и религиозный факторы сформировали в русском национальном характере “дух покорности... пристрастие к самоотвержению и самоотречению” (П. Чаадаев). Вместе с тем, как считает О. Шпенглер, этос русского “выражен не в сыновней, а исключительно братской любви, всесторонне излучающейся в человеческой плоскости. Даже Христос ощущается как брат”. Хорошо известна работа Н.Бердяева “Истоки и смысл русского коммунизма”. Менее известна статья Г.П. Федотова “Власть и народ” (1949): “...содержание нового идеала – коммунизма – оказалось связанным с очень глубокими основами народной этики. Не одна молодежь, но и вся масса, как и интеллигенция рос-

сийская, были носителями этой этики. Русская этика эгалитарна, коллективистична и тоталитарна. Из всех форм справедливости равенство всего больше говорит русскому сознанию. “Мир”, то есть общество, имеет все права над личностью. Идея – сила, пока она царит в типично русском сознании, не терпит соперниц, но хочет неограниченной власти. ... Социализм, который никак не укладывается в американскую голову, без труда был принят в России, а не только вколотен насильем”. Приравненная к истине справедливость стала основой русского максимализма. Этим объясняется российская страсть к экстремизму, революции и контрреволюции.

Парадоксальным образом эти особенности “русской магической души” проявились в ходе Октябрьского переворота 1917 г. и “революции”, названной “перестройка”. Именно они выявили и продемонстрировали природу отношения человека к миру. Ключевое слово в определении природы этого отношения – захват. **Захват и насилие** оказались не случайным “помрачением разума”, а длящимся до сих пор естественным состоянием. И “абсурдный капитализм снова, как прежний коммунизм, ... в отношении собственных родителей, пенсионеров, которых бросили нищенствовать”, *самоубийственно беззаботен*.

9. Россия не могла, воспроизведя определенные структуры и отношения в экономике, добиться того же, что и страны – лидеры, и за десять лет из сверхдержавы превратилась в *часть периферии мирового капитализма*. Причины этого просты и характерны для *сегодняшней власти*. Ключевые слова: офшор и бюрократизация. В нашей экономической практике с помощью офшорных схем обворовывается *собственная страна*, и “уведенные” от налогов ресурсы работают на благо *чужих обществ*. Чрезмерная бюрократизация означает нечистоплотность *власти*, поэтому в “структурных реформах” борьба с бюрократами декларируется, а слово “офшор” не упоминается (Круглов М.). Безусловно, феномен “офшорной экономики” – результат захвата собственности в России. Итогом реформ 1990 – х годов, когда рыночному механизму позволили “быть единственным вершителем судеб людей и их природного окружения”, может стать уничтожение российского этоса. С присущей нам “роскошью смирения” сегодня принимается новая форма *тоталитаризма*, ибо “капитализм тоталитарен в силу морализаторства, которым он терроризирует человеческое сознание. Моральный кодекс строителей капитализма ничуть не менее абсурден, чем коммунистический моральный кодекс, вместе с тем он намного более ригористичен, поскольку не предполагает возможности какой – то иной морали, кроме морали денег” (С. Фокин). Мы оказываемся опять “в плену иноземных идей” (П.Я. Чаадаев).

10. Пример Америки так же опасен для России, как был опасен марксизм. Америка не прошла через многовековой опыт формирования этоса, то есть до-предметно переживаемого социального опыта (Хайдеггер), поддерживаемого семьей, религией, соседством, общим культурным наследием, всем,

что составляет собственно “человеческое, беспорядочное, нелогичное, так часто кажущееся смешным в своих провинциальных привязанностях и преданиях” (Ч. Милош). Отсутствие собственного этоса коррелируется, как правило, с невосприимчивостью, с непониманием этоса Другого. Закономерно, что И. Бродский призывает не к подражанию ковбоям, “которые верят в закон и сводят демократию к равенству людей перед ним, – то есть к прерии...”, но к “равенству перед культурой”.



Е. В. КРЮЧКОВА

Астраханский государственный университет

ЗАГАДКА СУБУРГАНА

Наша работа посвящена небольшому глиняному предмету с интересным рельефным изображением, найденному в астраханских степях и представляющему собой большую историческую ценность.

Существовал ряд версий относительно его назначения, но мы остановились на том, что это всё же миниатюрная модель ступы. Итак, что же такое ступа?

Само название ступа (в санскрите — *ступа*, в тибетском — *чортен*, в монгольском — *субурган*) пришло к нам с Индии, где так называли могильные курганы. Первоначально это был холм, содержащий останки святого человека, или же какие-либо его вещи. Со временем, ступа, преобразовалась в высокий монумент со шпилем наверху. Согласно буддийской традиции, первые восемь ступ, положивших начало этому обычаю, были построены после смерти Будды и сожжения его тела. Прах Будды был поделен на восемь частей и захоронен в восьми ступах, поставленных в памятных местах, связанных с деятельностью Будды в его земном воплощении. Так ступа стала символом мироздания, ступенчатой модели мира, сохранив в себе ритуал закладывания вовнутрь праха ламы или же каких-либо священных вещей. В нашем случае, так как размер ступы мал (точнее, это субурган, т.е. миниатюрное изображение древних индийский ступ), имело место быть, очевидно, и смешивание праха ламы с глиной. Субурганы либо использовали в ритуальных целях, либо свозили на специальные священные кладбища. Их изготавливали или из бронзы или из глины (возможно, по причине дешевизны используемого материала).

Из легенд, известно, что существует 8 видов ступ: лотоса, Просветления, мудрости, чудес, схождения с небес Тушита, примирения, совершенной победы, паринирваны.

Самая важная из всех видов ступ – ступа Просветления. Она является символом преодоления всех препятствий, всех завес.

Теперь приступим к описанию самой ступы.

Условно разделим орнамент ступы на 4 части.

Основание субургана украшено ободком из лепестков лотоса (точное количество лепестков не известно, из-за повреждений субургана). В первой, самой нижней части (над ободком) идет надпись, возможно, на древнемонгольском или тибетском языке. К сожалению, она нами еще не расшифрована.

Во второй части мы видим четыре ряда ступеней из ступ, расположенных друг над другом, в уменьшающемся порядке. Маленькие ступы, которые повторяют верхние ступы и так же, как и те, имеют 8 различных рисунков, каждый из которых повторяется 4 раза соответственно. Так, в первом ряду, если считать от основания ступы, находится священное для буддистов число 32 (32 отличия Будды от человека). Во втором ряду находится 30 ступ, с тем же рисунком, что и в первом. В третьем – 26 ступы. А в четвертом – 20 ступ. Каждая из ступеней имеет соответствующее значение.

Третья часть ступы от второй отделяется ободком из лепестков лотоса (как и у основания) – священного растения в буддизме.

Именно в третьей части мы видим полное изображение ступы. Таких ступ 8. Каждая, в свою очередь, разделена условно как бы на 2 части: первая часть – «Львиный трон» (или львиный престол-символ вселенской власти). Так как ступ 8, то каждый «трон» имеет свой рисунок (это же мы видим в изображении маленьких ступ), который не повторяется. Конечно же, это пиктограмма, понятная только посвященным людям (к сожалению, она еще не расшифрована). На уровне «трона», ступы разделены между собой 4 ступеньками, характеристику которым мы уже давали выше. После «трона» мы видим чашу «бумба» (санскр.: патра), которая символизирует собой «Семь факторов Просветления» (Сапта-бодхьянгани).

Над чашей мы видим так называемое «дерево жизни», которое отражается в «Десяти знаниях».

Над деревом раскинулся «Зонт Дхармы» – символ победоносности и защиты от всякой скверны. И над зонтом, конечно же, важнейший атрибут каждой ступы – драгоценность в виде капельки – исполнение всех желаний; тайное значение – мистическая Сила.

И Четвертая, заключительная часть нашего субургана – это печать, которая венчает ступу. Мы не знаем ее трактовки, но так как она находится на самом важном месте, где, по обычаю, располагались знаки солнца и луны, то скорей всего она либо *несет собой* какую-либо молитву, либо это информация о том ламе, чей прах (или возможно какой-нибудь предмет) находится в данной ступе.

В заключение, хотелось бы немного углубиться в тайный смысл субургана. Помимо того что в нем хоронили мощи святых, он нес символ *дхарма-кайя* – космического тела Будды. А тело Будды, в свою очередь, проециру-

ется на модель вселенной, т.е. ступа-это символическая модель вселенной. Но если мы будем рассматривать ступу с точки зрения семантики, то тут, конечно же, можно ассоциировать ее с моделью мирового древа и вертикальным планом вселенной. В этом случае львиный трон будет нижним миром, чаша «бумба» – средним, а сам шпиль осмыслен как ось мира (или мировое дерево) на вершине горы Меру (Сумер).

Итак, мы предприняли попытку анализа археологической находки, относящейся к традиционному религиозному комплексу калмыков. И по сей день в калмыцких степях строят высокие монументальные ступы, что говорит об их актуальности. И при раскопках, археологи находят такие же небольшие субурганы, как и описанный нами. Надеемся, что наша работа поможет в понимании калмыцкого менталитета, порой, чуждого европейцу.

О. С. ХИЖНЯК

Государственный музей истории и религии г. С-Петербурга

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНОВ СТУПА И ЧАЙТЬЯ

1. При изучении религиозной культуры древней Индии исследователи используют термины чайтья и ступа, не всегда различая их подлинный смысл. Разграничение этих понятий имеет существенное значение для адекватного освещения истории буддизма. Несмотря на то, что в первоначальных зарубежных исследованиях XIX в. (Дж. Фергюссон, А. Каннингхэм, Дж. Маршалл, Дж. Бюргесс) существовала полная ясность в этом вопросе, а в России проф. С.К. Булич дал точное определение указанных терминов в Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона, в последующие годы путаница в отечественной научной литературе сохранялась. Основной причиной этого служил не столько недостаток филологических знаний, сколько отсутствие ясной картины генезиса рассматриваемых культурных феноменов. В зарубежной литературе конца XX в. данному вопросу уделили внимание с позиций языкознания Л. Чандра, Б. Госвами, А. Снодграсс.

2. Слово ступа (санскрит), или тхупа (пали) происходит от корня, означающего воздвигать, насыпать, нагромаждать. Им обозначали не только культовые сооружения, но и ствол, дерево, колонну, груды, кучу, узел волос на макушке головы. Однако, понимание ступы как феномена буддийской культуры должно исходить не только из данных филологического анализа, но из истории развития ступы. Предлагаем следующее определение. Буддийская ступа – культовое сооружение, выполняющее функции: реликвария – в ней могут

храниться останки просветленных – одна или несколько косточек, зуб, волосы, обрезки ногтей, предметы, которыми они пользовались при жизни, частицы их одеяний; на более поздних этапах рельефные или скульптурные изображения, таблички с мантрами; мемориала, отмечающего памятные события буддийской истории; символа Дхармы – Учения Будды; вотива – объекта, возводимого по обету ради получения религиозной заслуги, блага своего, родственников, всех живых существ; памятника архитектуры и скульптуры. Исходя из многообразия функций ступы, становится ясно, что встречающиеся в литературе попытки обозначить ее как вотивный объект не раскрывают полного содержания рассматриваемого явления. Классическая индийская ступа имела форму купола. В других буддийских странах изменялись названия и формы сооружения, но их архитектура, назначение, функции и основная символика сохранялись. Несмотря на внешние, подчас весьма существенные различия, термин ступа применим по отношению ко всем им, однако, региональное название сразу указывает на их специфику в конкретной стране.

3. Ступа, или тхупа, может быть также названа чайтьей, на пали четийей. Этим термином обозначается любой священный объект, как буддийский, так и индуистский, – дерево, источник, камень, храм, ступа и др. Отсюда следует, что чайтья – это более широкое понятие, охватывающее целый круг явлений религиозной культуры, поэтому два понятия не являются равнозначными и взаимозаменяемыми. Ступа может быть названа чайтьей, но чайтья – это не только ступа. Если слово чайтья употребляется равнозначно слову ступа, то первое слово подчеркивает религиозный аспект, священный характер памятника, а второе – архитектурный аспект. Л.Чандра считает, что санскритское слово *chaitya* (пали *chetiya*) происходит от *citi* – ведийского огненного алтаря, не обязательно погребального костра *cita*. Чайтьи возводили вокруг ведийских огненных алтарей, они существовали задолго до буддизма. Во времена Будды большинство чайтий было посвящено якшам или дэвам, это могли быть священные деревья или залы собраний. Палийский канон сохранил немало примеров проповеди Будды в таких древних священных местах: Готамакачетийя, Аггалава-четийя, Аджакалапа-четийя, Пасанака-четийя и др. На рельефах буддийских ступ сохранились изображения чайтий, причем как ведийских (над священным огнем), так и собственно буддийских (например, вокруг древа Бодхи или над волосами Будды), они имеют форму открытых сооружений – оград, либо купольных навесов на опорных столбах.

4. Слово чайтья в его культурно-историческом значении следует понимать как святыня, святое место. В этом широком смысле оно употребимо и по отношению к древу Бодхи, и по отношению к пещерным буддийским храмам. Однако, существуют более точные названия этих святынь буддизма: чайтья-врикша для священного дерева; чайтьягриха (санскрит) или четийягхара (пали) для храма. Когда в отечественной литературе одним и тем же словом чайтья

обозначается и пещерный храм и ступа, расположенная в нем, неизбежно размывается смысл понятия и часто не ясно, о чем ведет речь тот или иной автор, использующий термин без определения его содержания и без соотнесения его с конкретным материальным объектом. Попытка обойти решение данного вопроса, используя слово святилище (неудачный перевод слова *shrine* из трудов первых английских исследователей) еще более запутывает вопрос, так как данное понятие употребимо лишь по отношению к архаичным культовым объектам, но не к святыням мировых религий, где любые сооружения имеют свои конкретные исторические обозначения, которыми и следует пользоваться в научных исследованиях.



Л. В. БАЕВА

Астраханский государственный университет

АКСИОЛОГИЯ БУДДИЙСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Философия буддизма характеризуется повышенным интересом к вопросам этики и аксиологии, даже в онтологии и гносеологии в ней звучат указания к руководству в практической деятельности. Исходя из утверждения о том, что бытие пронизано страданием, неустойчивостью, ценным утверждается то, что связано с покоем, вечностью, неподвижностью и то, что ведет человека в этом направлении. Ортодоксальные школы, определяя источником и единственной возможностью блага объективное и субъективное духовное начало (Брахман-Атман), видят высшую ценность, ведущую к спасению от сансары и кармы в виде (праведном знании мира), а также в достижении самьяма (самоконтроль), дополняющего теоретическое знание практикой. Отсутствие идеи души и духовного абсолюта в буддизме не только не отвергают ценностей знания и духовного совершенства, но и наполняют их новыми смыслами и значениями.

Ценностью в буддийской религиозно-философской традиции выступают не блага, позволяющие получить внешнее господство, утверждающие человека в мире объектов, а блага, дающие ему власть над внутренним бытием, разрывающие зависимости от материальной реальности. Особой чертой индийского мировоззрения является “отсутствие” ценности самой жизни, что, однако, не противоречит утверждению обетов ахимсы. Но воздержание от нанесения вреда жизни здесь имеет в качестве причины не содействие и процветание жизни (и, таким образом, ее утверждению в качестве ценности), а сохранение собственного совершенного морального бытия и сострадание ко всем живущим. В Сутта-Нипате содержится не мало изречений, указывающих на тщетность и ограниченность желания к жизни: “Непонятна, неизведан-

на жизнь смертных в этом мире, сумрачная и краткая, проникнутая страданием» [1]. Истинный мудрец на пути к просветлению и освобождению – это тот, «кто здесь, отказавшись от желания, бездомный, бродит вокруг, в ком угасло желание существовать» [2]. Это человек, который освободил себя от переживания, отказался от вовлеченности в жизнь и ее забот. Но в то же время буддисты считают того, кто достиг освобождения от страданий и сомнений, погруженным в бессмертие. Бессмертие означает «жизнь» в ее новом проявлении, где уже не действуют причинность и зависимость, где преодолевается телесность, и происходит слияние духовных сущностей. Стремление к не существованию, таким образом, имеет своей целью качественно новое, более высшее существование, и пессимизм завершается оптимизмом.

Ценностью в буддизме выступает не сама жизнь, а уважение и сострадание к ней. Этим и объясняется своеобразие этики ненасилия, сущность которой состоит в духовном сопротивлении тому, что делает жизнь страданием без обращения к силовым методам. Ненасилие как ценность практического мировоззрения вызывает немало критики и сомнений, что связано, по нашему мнению, со следующими моментами. В то время как насилие выступает естественным, адекватным, логичным ответом на покушение или вызов свободе и жизни личности, ненасилие можно определить как свободу по отношению к биологической и социальной программе воздаяния. Ненасилие есть высшая форма самоконтроля индивида над желанием справедливого возмездия и наказания зла. Выбор ненасилия может осуществить лишь духовно высоко развитая личность, способная к подчинению своего «низшего Я» своему «высшему Я». Способность к подобной детерминации традиционно относится к характерным чертам духовной элиты, и не присуща сознанию большинства. Для большинства людей высшим видом ценности выступает Справедливость, а, следовательно, равное возмездие. Это вариант формирования ценностного отношения из самого бытия. Что касается ценности Ненасилия, свойственной гораздо меньшему числу людей, то она являет собой пример того, как ценности могут выступать впереди бытия и реально демонстрировать господство духа над природой. Буддизм, утверждая ненасилие как высшую этическую ценность, демонстрирует возможность не запрограммированного, свободного поведения личности, способной видеть не только ближайшие, но и отдаленные последствия своих действий.

Высшей ценностью буддийского мировоззрения выступает Духовность, как состояние контроля физических потребностей духовными способностями. Духовной практикой или поведением может стать каждый поступок, если он выражает сущность духовной цели. Для человека, внутренне сосредоточенного на утверждении определенных ценностей и идеалов, каждый поступок становится шагом к этой цели или отступлением от нее. Но духовное действие может быть направленным или спонтанным. В первом случае личность

осознанно ставит перед собой цель духовного совершенствования в практическом аспекте, выражающуюся в соблюдении обетов, заповедей, постов, табу, осуществлении самоконтроля, молитвенной, медитативной практики, физических или психических упражнениях. Во втором случае духовное действие осуществляется в ходе реализации других видов деятельности, сопровождая их или вытекая из них. Духовное действие становится той гранью, где духовные и практические ценности пересекаются, дополняют и обогащают друг друга. Ценность духовности как способности к отторжению от детерминированной инстинктами и бытом деятельности в создании смыслов, значений, феноменов переживания заключена в субъективных творческих актах дополнения бытия новыми качествами и формами проявления.

Своеобразную оценку в индийской философии получает феномен Сознания. Так в системе абсолютного идеализма Веданты сознание, понимаемое как Абсолютная реальность Брахмана и *чистое сознание* Атмана, оценивается как источник существования всех объектов мира. В то же время сознание рассматривается Шанкарой, как «чистое блаженство», когда Я реально познает самого себя как бесконечное сознание, свободное от частных, и объединяется с сущностью или Я Вселенной. Ценность Сознания, с точки зрения индийской философской традиции в целом, состоит в том, что оно является способом избавления от страданий мира, причина которых кроется в незнании (авидья) подлинной реальности и ее связей. Таким образом, несмотря на внешнюю иррациональность методов познания, характерную для индийской философии, ценность сознания относится к ряду абсолютных и наиболее значимых.

В буддизме мы встречаем наиболее сложную концепцию сознания, которое трактуется, с одной стороны, как непостоянное и непрерывно переходящее во что-то иное. С другой стороны, оно понимается как интенциональное, то есть не существующее само по себе, а проявляющееся только как сознание чего-либо, и, кроме того, имеющее субъектом собственный объект. Трудности определения и противоречивость смысла понятия сознания (виджняна), однако, не мешают пониманию его оценки как предельно высокой способности человека, позволяющей осуществить «самопреобразование» и радикально изменить свою сущность. Несмотря на то, что конечным итогом этого пути является угасание сознания, выбор и осуществление пути зависят именно от него. Особенностью понимания сознания в буддизме является отсутствие *сознающего*, так как в понимании мира здесь нет разделения на субъект и объект, на внутренний и внешний миры. Сознание в этом случае есть не *мое* сознание, а *что-то* сознание или проявление бесконечного сознания. Его развитие идет от осознания этой всеобщности и безличности до состояния чистоты и «не-сознания», как итога совершенствования. Соответственно его ценность является предельно высокой, но только инструментальной, а не целевой.

Практически для всех индийских школ, в том числе и для буддизма, характерна ценность Знания (видья), сущность которого, однако, трактуется по-разному. Если для ньяя знание, прежде всего, связано с интеллектуально-логическим осмыслением бытия, то для веданты, оно исключает рационально-эмпирические методы и определяется как проникновение из индивидуального бытия в абсолютное (ум – антах-карана, сам по себе является продуктом авидьи). Буддизм связывает знание с освобождением через теорию Дхаммы. Узреть Дхамму, означает увидеть мир глазами Будды (пратитья-самутпада): “Кто видит Дхамму – этот видит причинную связь” [3]. Буддизм, рассматривает освобождение сознания от восприятия своей уникальности как необходимый этап восхождения по пути Будды. “Дхаммапада” определяет в качестве важнейших благ четыре дхаммы: жизнь, красоту, счастье и силу, но знание истинной природы вещей, покой и бесстрастность оцениваются неизмеримо выше: “Мы живем очень счастливо, не томящиеся среди томящихся... Мы живем счастливо, хотя у нас ничего нет.... Нет огня большего, чем страсть; нет беды большей, чем ненависть; нет несчастья большего, чем тело; нет счастья, равного спокойствию” [4]. Вместе с тем знание выступает в индийской философии не как самоценность, а как средство для достижения спасения. Наивысшей ценностью, следовательно, оказывается искомое бытие без страдания, сансары и кармы – нирвана.

Специфическое ценностное звучание имеет в буддийской традиции феномен времени. Его оценка во многом негативная, рассматривающая его как поток, постоянный переход прошлого через мгновение настоящего в будущее. В нем все подвергается старению и превращается в ничто; оно свидетельствует об иллюзорности бытия вещей, их неукорененности в настоящем. Такая особенность понимания и оценивания времени характерна и для более ранней индийской философии, которая утверждала бесконечность времени и его беспредельность (например, единица измерения космического времени, употребляемая в “Вишно-пуране” составляет 1000 юг, или 432 миллиона лет). Не имеющие начала циклы творения и распада мира вызывают представления о быстротечности происходящего, тщетности болезненного стремления держаться за меняющееся и непрочное. Учение о всеобщей изменчивости и непостоянстве является важнейшей философской доктриной буддизма, вытекающей из теории зависимого происхождения. Все вещи, как этому учил Будда, подвержены изменению и разложению, так как все сущее порождается определенными условиями, оно ликвидируется с исчезновением этих условий: “Что кажется вечным – исчезнет; высокое – снизится; где есть встреча – будет разлука; все, что рождено, умрет” [5]. Настоящее не может существовать дольше одного мгновенья, так как каждое изменение условий будет способствовать его трансформации. Поток этих отдельных мгновений связан только причинной связью, охватывающей все состояния. В целом индийская метафизи-

ка при всем многообразии школ и представлений была единой в том, что физическая реальность безнадежна в своем стремлении к вечности, и только человеку под силу осознать этот факт и выстроить свое существование, ориентируясь на вечность духовного бытия (небытия).

Что касается Свободы, ключевого приоритета народов цивилизации, то в буддизме она является ценностью исключительно индивидуального, а не общественного бытия. Поскольку активность личности здесь направлена не вовне, как на Западе, субъект не стремится к преодолению внешней для него зависимости. Путь мудреца, например в Южном буддизме, ориентирует индивида на снятие нашего инстинктивного сопротивления внешним раздражителям и зависимостям посредством искусства терпения, непротивления, или духовного сопротивления. Освобождение от страстей и зависимости телесных потребностей здесь выступает более актуальной практической задачей, нежели борьба за свободу в природной стихии и в обществе. Для того чтобы освободить себя индивид, во-первых, должен осмыслить свою зависимость с позиции общей теории причинности и, во-вторых, пройти восьмеричный путь ограничения желаний и обретения самоконтроля. Освобождение видится состоянием, когда поступки и мысли перестанут вызывать кармические следствия. Именно внутренняя, духовная свобода выступает высшей ценностью буддизма, в котором последовательно разработаны методики контроля над страстями, желаниями, беспокойствами, страхами личности – все то, что позволяет считать эту систему высокоразвитой с психологической и психотерапевтической позиций.

Сопоставление ценностей буддийского и западного мировоззрения позволяют увидеть как специфику, так и единство. Общим в классической европейской рационалистической философии и буддийской традиции является обоснование идеи, что знание (необходимости) является условием освобождения от страдания и зависимостей бытия, но на Востоке знание – это в первую очередь духовная способность и деятельность, а для западной цивилизации – “знание – сила” в предметном внешнем бытии. Однако для европейского типа миропонимания ценностью выступает не только свобода, но и в определенной степени несвобода, как условие для возможного дальнейшего развития, в силу того, что покой, и неподвижность здесь расцениваются как упадок жизнедеятельности. В буддизме, напротив, покой удостаивается самой высокой оценки. В буддизме ценность свободы – это ценность освобождения от кармы, сансары, которое осуществляется в абсолютном знании и успокоении потока дхарм. В отличие от религиозной доктрины христианства, где освобождение, понимаемое как спасение, выступает этапом, исключающим дальнейший выбор между физической и небесной жизнью, между добром и злом, в буддизме предполагается, что свобода выбора останется за индивидом и после достижения нирваны. Так, бодхисаттвы добровольно выбирают путь

духовных наставников и, несмотря на достигнутое ими просветление, не утрачивают связь с физическим миром.

Еще одной особенностью аксиологии буддизма является отсутствие ценности личности. Это находит проявление, во-первых, в своеобразном атеизме раннего буддизма, где отрицается идея Бога как персоны и творца мироздания. Во-вторых, буддизм не имеет характерной для других религий и школ культа основателя учения Будды, в историческую реальность которого, по мнению буддистов, можно не верить, но быть верным его учению. И, в-третьих, буддизм отвергает целостность души и, следовательно, саму возможность существования личности. Я. Значимость и ценность имеет не индивидуальная связь дхарм, а причинная, в том числе и кармическая детерминация их колебаний и трансформаций. Однако наивысшей ценностью все же выступает их преодоление и достижение полной «независимости» и успокоения потока сознания.

Особенностью современного мира является усиленное взаимовлияние западного и восточного способов мировоззрения и жизнедеятельности. При этом тенденции в эволюции ценностей инновационного, техногенного мира оказались как никогда ранее созвучными некоторым ценностям традиционного восточного мировоззрения. Это выразилось не в стремление к традиционности или гармоничности, но в преодолении зависимости от вешного бытия, в восприятии мира как потока перемен, связи с которыми только мешают саморазвитию. На фоне «вестернизации» материального бытия, технократизации и глобализации мировой экономики происходит и менее заметный процесс «истернизации» мировоззрения, обращение к восточным традиционным духовным ориентирам. Каждая из традиций стремится к преобладанию, и если Запад оказался сильнее в области материального бытия, то Восток достиг большего в духовном саморазвитии. Дсполнение рационального знания иррациональным видением будет неизбежным, поскольку реальность оказывается многоуровневой и разнородной, не доступной для осознания с позиции одного из видов опыта. Современная картина мира ориентирована на самоактуализацию потенциала каждого, вне давления бытия или вопреки этому давлению. Идеал восточной этики в поиске собственного выхода из цепи зависимостей мира и обретении освобождения оказывается созвучным устремлениям к индивидуальной ответственности каждого, поискам реализации собственными силами. Поэтому истернизация мировоззрения не означает следование за Востоком как за духовным лидером, а предполагает снятие запрета на нехристианское, языческое в религии, иррациональное, мистическое в познании, не дуальное, синтетическое в этике. Запад самостоятельно подошел к отрицанию своих ведущих приоритетов – стремление к обновлению и инновациям предопределило этот исход. Однако новая картина мира сохранит наследие классической рациональности даже в условиях множественного понимания истины. Следует заметить, что динамика современных перемен, тяготеющая

к сверхскоростям, вероятно не позволит сформироваться устойчивой системе ценностей и ориентиров. Новое видение мира и ценностей, вероятно, будет характеризоваться хроническими «переоценками» и «разрывами с прошлым», поэтому сближение с традиционным восточным мировоззрением, вероятно, окажется обратимым процессом.

Литература

1. Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга. Пер. с пали. М.: Алетея, 2001. С. 155.
2. Дхаммапада // Буддизм. Четыре благородных истины. М., Харьков, 2001. С. 89.
3. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М. 1994. С. 137.
4. Библиотека всемирной литературы. С. 1., т. 1., Поэзия и проза Древнего Востока. М. 1973. С. 44.
5. Цит По Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М. 1994. С. 138.



Б. А. БИЧЕЕВ

Калмыцкий государственный университет

ТЕМАТИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ТЕКСТОВ МЕДИТАТИВНОЙ ПРАКТИКИ. ПРИБЕЖИЩА В БУДДИЗМЕ МАХАЯНЫ

В религиозной литературе Махаяны, которая активно переводилась на ойратский (калмыцкий) язык, содержится весь процесс развития сакральных знаний и ритуальных техник буддизма. Первым в ряду переводов принадлежащих Зая-пандите значится символ буддийской веры «Иткл» Текст молитвы «Иткл» содержит в себе основополагающие концепты буддийского учения. Он состоит из восьми основных формул.

Тематическое содержание текста молитвы «Иткл»

1. Вступительная часть. Формула поклонения Полю Духовных Заслуг
2. Формула поклонения Трем Драгоценностям
3. Формула поклонения Шести Защищающим
4. Формула закрепления бодхичитты
5. Формула Семичленной Молитвы
6. Формула сотворения Четырех Безмерных

7. Формула принятия Благодати и Очищения
8. Заключительная часть. Формула Подношения

Медитативная практика, которой сопровождается чтение молитвы «Иткл», объясняется в отдельных руководствах. Среди переводов Зая-пандиты сочинение подобного содержания озаглавлено «Итклин кэтлвр». Нам не удалось обнаружить текста этого перевода. Однако среди более поздних переводов есть книга под названием «Руководство к познанию ламайского вероучения» [1]. Эта книга включает в себя перевод с тибетского языка двух текстов. Автор перевода лама Д. Сетенов. Руководством по практике медитации Прибежища является первая часть книги, озаглавленная как «Практика Прибежища».

Тематическое содержание текста "Практика Прибежища"

Вводная часть. Формула поклонения.

Часть 1. Принятие обета Прибежища и результаты ее практики.

Пример о редкой возможности обрести "драгоценное человеческое тело".

Вступление на путь спасения начинается с принятия обета Прибежища.

Перечисление позитивных факторов принятия обета Прибежища.

Краткое наставление о восьмичленном обете для мирян.

Часть 2. Медитативная практика Прибежища.

Три Драгоценности Буддизма.

Как укрепиться в решимости практиковать Прибежище:

- а) Размышление о природе Сансары
- б) Размышление о страданиях трех низших форм рождения
- в) Размышление о Трех Драгоценностях, защищающих от страданий

Часть 3. Этапы медитативной практики Прибежища

Предварительная практика размышления о пользе Шести Наставлений:

- а) Постоянное размышление о позитивности практики Прибежища
- б) Размышление об услышанном и практика подношения
- в) Размышление о милосердии и сострадании к живым существам
- г) Всякое деяние соизмеряется с нормами практики Прибежища
- д) Воздерживаться от негативных деяний
- е) Медитативная практика осуществляется шесть раз в течение дня.

Этапы медитативной техники при чтении молитвы "Иткл":

- а) Визуализация поля Духовных Заслуг
- б) Формула поклонения Трем Драгоценностям
- в) Формула поклонения Шести Защищающим
- г) Формула Семичленной Молитвы
- д) Формула сотворения Четырех Безмерных
- е) Формула закрепления бодхичитты

ж) Визуализация принятия Благодати и очищения

з) Визуализация Подношения

Заключительный колофон. Автор Пандита Гаванг Лузанг. Переводчик ге-люнг Гаванг Джодва (Сетенов) [2].

Вводная часть молитвы "Иткл" сопровождается визуализацией Поля Духовных заслуг.

"Верую в величайших и святых лам, которые послужили основой для всяких добродетелей (происходящих от) тела, языка и мысли моих собственных, предков моих, всех одушевленных существ, населяющих небо и всех будд десяти стран и трех времен; – в лам, бывших сподвижниками в распространении восьмидесяти четырех тысяч отделов священного учения и послуживших главным первообразом, корнем и основой для всех хутухт и хувараков" [3].

В центре Поля визуализируется Будда, сидящий на львином лотосовом троне. Первый круг его окружения состоит из великих учителей. Следующий круг состоит из идамов, за ними следует круг из семи будд Мангала, затем круг восьми бодхисаттв и шестнадцати шраваков и пратьекабудд. Заключают окружение Победоносные гневные защитники учения (Черджал, Лхамо, Намсарай и т.д.)

Визуализация Поля Духовных Заслуг в той последовательности, которая значится в тексте молитвы "Иткл" идентично с изображением Цогшина (Древа Собрания) в буддийской иконографии. Это традиционный для буддийской техники живописи образ, с пирамидальной композицией расположения особо почитаемых персонажей буддийского пантеона. Последовательность расположения выглядит следующим образом: 1. Учитель, 2. Идам, 3. Будда, 4. Великие учителя-философы, 5. Архаты, Гневные Защитники учения, 7. Хранители учения.

Композиционным центром "Цогшина" (Древа Собрания) является Цзонхава. В сердце Цзонхавы изображается Будда, а в его сердце Ваджрадхара. Такая триединая композиция символизирует Три Тела Будды (Нирманакаю, Самбхокаю, Дхармакаю) [4].

Визуализация Поля Духовных Заслуг помогает установлению причин побуждающих к принятию обета Прибежища и более глубокому осознанию Четырех Благородных Истин. Медитация Первой Истины помогает утвердиться в мысли о том, что природой Сансары является страдание и рождение. Вторая Истина помогает выявить причину страдания, заключающуюся в неведении и заблуждении. Медитация Третьей Истины указывает на метод пресечения корня страданий, а четвертой выводит на Благородный Восьмеричный Путь, где ум познает Пустоту.

Формула обращения к Шести Защитникам (Учитель-наставник, Будда, Дхарма, Сангха, Гневные Защитники Хранители учения) сопровождается визуализацией яркого света исходящего от этого сонма.

”Верую в будду.

Верую в священное учение.

Верую в духовенство

Верую во все сонмы и собрания религиозно-буддийские.

Верую в одаренных очами премудрости, сохраняющей высоко-знаменитую веру.

Верую в будду и в представителей собора как святых”[5].

Эта формула повторяется 21 раз. Техника визуализации требует особой концентрации на образе Хранителей и Защитников учения. При этом особо важна визуализация образа некоторых из них. Авалокитешвары как особой формы проявления сострадания; Манджушри особой формы проявления мудрости; Ваджрапани особой формы проявления силы и Тары как особой формы проявления активности Будды.

В буддийском пантеоне наиболее притягательной и магической силой для верующих являлись образы Хранителей и Защитников учения, которые были генетически связаны с мифологическим мышлением. В этих образах, по мнению исследователей, «Ваджраяна, используя внешность, форму объектов древних культов и народных верований и суеверий, радикально переосмыслила их содержание, преобразовав первобытных демонов и бесовок в символы тех или иных состояний психики, что превратило их в искусственно сконструированные образы архетипов коллективного бессознательного» [6].

Центральное место в медитации Прибежища занимает раздел, в котором основной акцент делается на сотворении бодхичитты.

”О если бы мне, для пользы одушевленных существ, сделаться буддою в награду за свою милостыню и тому подобные (добрые) дела” [7].

Логическим продолжением развития бодхичитты выступает два последующих этапа медитации сопровождающие «Семичленную молитву» и сотворение «Четырех Безмерных». Медитация «Семичленной молитвы» направлена на избавление личности от аффектов и осознанному укреплению в решимости достичь конечной цели ради блага всех живых существ.

”Верую в три сокровища.

Раскаиваюсь во всех грехах вообще и в каждом отдельно.

Служа и сорадуясь благу одушевленных существ, contenu в сердце своем будду и бодисатв.

Для лучшего устранения блага собственного и чужого полагаю в основу святые мысли.

О если бы мне, после того как решусь я положить в своей душе начало святым мыслям, оказывать привет и сочувствие всем живым существам, а когда в сердце моем всецело водворится святость, сделаться буддою для блага одушевленных существ!” [8].

Формула сотворения «Четырех Безмерных» и ее медитация служит разви-

тию безмерной любви и сострадания ко всем страдающим существам Сансары. Медитация этих двух разделов сопровождается многочисленными простираниями и визуализацией яркого света исходящего от сонма Поля Духовных Заслуг. Нет сомнения, что техника визуализации сопровождающая практику Прибежища играла значительную роль в ее воздействии на сознание общества и закрепляла сакральность текста молитвы «Иткл». Перспектива бесконечного круговорота рождения в Сансаре должна порождать чувство ужаса и отвращения к ней. Каждый должен прийти к пониманию того, что бытие представляет собой цепь причин, сцепление явлений и ничего более. Таким образом, буддизм Махаяны стремится утвердить в сознании каждого принявшего обет Прибежища, что он сам является самостоятельным и независимым ни от кого вершителем своей кармы. Обращаясь к своим ближайшим ученикам, перед окончательным уходом в нирвану Будда, в своем последнем наставлении, напомнил им об этом главном постулате своего учения. «Сами светите себе, сами охраняйте себя, сами себе найдите убежище!» [9].

Практика завершается медитацией подношения Будде и его окружению всей Вселенной.

”О, если бы за приношение лику будды курения, земного благовония, рассыпания цветов, украшений (в виде) четырех двипов, горы Сумеру, солнца и луны, все одушевленные существа водворились в святейшем царстве!” [10].

По мнению исследователей, в любой религии всегда есть единство трех элементов составляющих его основу. Во – первых, обряд как общее социальное действие; Во – вторых, миф обосновывающий или точнее связывающий обряд с традиционным мировоззрением и наконец, сверхъестественная сила или благословение, являющееся целью священнодействия [11]. В практике Прибежища все эти три элемента присутствуют. Мифология буддизма представляет Вселенную в виде плоскости заполненной водой Вселенского океана и окаймленной цепью высоких гор. В центре этой плоскости располагается мифическая гора Сумеру, по четырем сторонам которой расположены четыре основных материка и множество других более мелких миров. Символическое отображение этой мифологической Вселенной активно используется в атрибутике буддизма. Мандала в тантре, свастика в иконографии и даже простая лампада представляют собой микромодель Вселенной. Пламя лампы символизирует ваджру, фитиль – непоколебимую гору Сумеру, растопленное масло – Вселенский океан. Такая символика приводит к трансформации смысла обыденных вещей. Они начинают обретать особый сакральную идею, которая делает их отрешенными от обыденности. Торжественный религиозный обряд в память о дне ухода в нирвану Цзонхавы так и называется «Зул» (Лампада). Во время богослужения во всех буддийских храмах и кибитках возжигаются множество лампад. В тексте ритуального богослужения подношение лампы занимает центральное место. «В особенности же, с верою, приношу

я просвещающую все царства мира и исполненную света солнца и луны лампаду, в которой посреди драгоценного сосуда, пространного как три тысячи миров, и в море колеблющегося масла, воткнут налитанный маслом фитиль, крепкий как гора Сумеру... Да будет сосуд этой лампы величиною с царства великого тысячемира трех тысяч миров; Стержень да будет с величиною с гору Сумеру, – царя гор; Блеск ее да будет светлым и ясно видным – начиная с низу от оконечности сансары, кверху – у существ страшных адов...» [12]. По народным представлениям Будды и бодисаттвы обитают на вершине горы Сумеру, люди и животные на материках, преты и существа ада в подземном мире. К этим космогоническим представлениям примыкает понятие «шесть разрядов одушевленных существ». В эти шесть разрядов входят:

1. Люди
2. Боги
3. Гневные небожители
4. Животные
5. Преты
6. Существа ада.

При этом представители первых трех разрядов считаются обладающими благополучной формой рождения, а три последующих неблагоприятными или тремя низшими формами рождения. Из этого разряда живых существ, только человек может достичь Пробуждения, т.е. стать Буддой. Всем остальным прежде необходимо обрести редкую возможность рождения в «драгоценном человеческом теле».

Практика Прибежища, открывающая дверь в буддизм, вырабатывает у вступившего на путь спасения отрешенность от пребывания в повседневной и обыденной жизни. Реальная действительность остается той же, но меняется ее смысл и идея. Практика учения о причинно – следственной зависимости укрепляет эту отрешенность от смысла обыденных представлений и вещей. «Окружающий мир и человек, вообще всякое бытие в сознании буддиста является совершенно не имеющим какой-либо особой сущности, определенного субстрата. Чего либо самостоятельного, вещи в себе нет и быть не может, есть только цепь причин, сцепление явлений и ничего более» [13]. Такие доминанты в учении буддизма необычны для восприятия. Но они не являются, какими то художественными приемами, не плодом изощренной фантазии, а нормой видения мира для буддизма. Вся жизнь человека сводится к практике моральной и умственной дисциплины, благодаря которой познается истинная природа Сансары. «Буддизм – наиболее совершенный пример того, что было названо дисциплиной спасения...» [14].

В тексте молитвы "Иткл" содержатся перечисления «всех основных догматов» буддизма Махаяны, но не все компоненты учения, которые следовало внушить народной массе, могли быть включены в нее. Такую задачу были

призваны выполнить другие тексты, содержащие упрощенное изложение основных положений учения. Такие произведения принято относить к классу «путеводителей» или «Лам – рин».

Литература

1. Руководство к познанию ламайского вероучения. С тибетского на калмыцкий язык перевел Дордже Сетенов, старший бакша хурулов Больше – Дербетовского улуса Ставропольских калмыков – Пг., 1914.
2. Там же – с. 23
3. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу – СПб., 1887, с.311
4. Джанжа Ролби Дорже. Древо Собраний трехсот Изображений – СПб., 1997, с. 9
5. Позднеев А.М., Указ. соч. – с. 311
6. Точинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб., 2000, с. 133
7. Позднеев А.М., Указ. соч. – с. 311
8. Позднеев А.М., Указ. соч. – с. 311
9. Иероманх Гурий. Буддизм и Христианство в их учении о спасении – Казань, 1908, с. 40
10. Позднеев А.М., Указ. соч. – с. 312
11. Доусон К.Г. Религия и культура. Пер. с англ., вступительная статья и комментарии К.Я. Кожурина. Научное издание. – СПб., 2001
12. Позднеев А.М., Указ. соч. – с. 312
13. Иероманх Гурий. Указ. соч. – с. 35
14. Доусон К.Г. Указ. соч. – с. 239



А. М. ДОНЕЦ

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
(Улан-Удэ)*

РОЛЬ ГОРДОСТИ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ МАХАЯНЫ¹

Буддийские философы обычно относят гордость (nga gyal) к категории второстепенных (в Хинаяне) или основных (в Махаяне) клеш – факторов, с устранением которых связывают обретение освобождения от сансары – необходимости получать все новые и новые рождения. С точки зрения приме-

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект № 03-03-00543а)

няемых методов Махаяны подразделяют на Парамитаяну (Сутру) и Мантраяну (Тантру). На необходимость практики гордости в Парамитаяне прямо указывал еще Шантидэва (VII в.), а в Мантраяне она считается одной из главных основ реализации созерцаемого Божества – Идама. Каким же образом гордость, которая в качестве клеши полагается неблагим (mi dge ba) элементом – способным вызывать переживание страдания, может служить благим (dge ba) элементом – способным порождать хорошее? Какова ее подлинная роль в духовной культуре Махаяны?

Анализ определений гордости, даваемых Асангой (IV в.) [3. – С. 68], Цзонхавой (1357–1419) [2. – С. 50] и другими авторитетными буддийскими учеными, а также рассмотрение семи (в Махаяне) [3. – С. 68–72] и девяти (в Хинаяне) [5. – С. 413–414] видов гордости приводят к заключению, что гордостью полагают психический элемент, который опирается на неведение, относится к категории клеш, характеризуется как специфическое чувство «надутости», имеет своим признаком мысль: «Я самый–самый», качеством – неблагое, функцией – приведение в низшее положение и состояние, связанные с переживанием страдания.

Интересные мысли о гордости высказывает оригинальный буддийский философ Шантидэва в седьмой главе своего «Введения в деяния Бодхисаттвы» («Бодхисаттва чарья аватара»). Гордость, по его мнению, является элементом, необходимым для реализации блага собственного и блага всех других существ, способствуя развитию усердия в осуществлении благого и делая устойчивым против падения – нарушения важнейших обетов. Такая гордость не является клешей и содействует избавлению от всех клеш [4, л. 88, 93]. Из этого следует, что Шантидэва признает существование фактора, который по своему признаку был бы гордостью, а по качеству (благое – неблагое – нейтральное) и функции не являлся бы клешей. Каким же образом это возможно, если гордость не относят к элементам с меняющимся качеством (gzhan “gyur”)?

В концепции сознания – читты (sems) и психических элементов – чайтты (sems byung) сознание определяется как сопровождаемый психическими элементами фактор, обладающий признаками ясности и ведания. Между сознанием и сопутствующими ему психическими элементами имеется сходство по пяти параметрам. При этом сходство по «виду» (gnam pa) означает их качественную однородность [3. – С. 11–13]. Поэтому если гордость сопровождает благой вид сознания, то ее уже нельзя будет охарактеризовать как неблагой, клешу.

Термин «читта» в этой концепции обозначает не только сознание как таковое, но и мысль, намерение и т.д. Основой Махаяны полагают относительную бодхичитту – мысль о достижении собственного Просветления ради установления всех существ в положении Будды. Эта бодхичитта обладает качеством благого, поэтому может сопровождаться только благими элементами. Если на основе бодхичитты сформировалась мысль: «Я самый–самый», то при этом

возникает и неразрывно связанная с ней гордость, которая уже не будет клешей. Наличие такой гордости предполагается самой бодхичиттой, поскольку эта бодхичитта опирается на «высшее намерение» (thag bsam): «Я спасу всех существ», которое косвенно выдвигает другое утверждение: «Никто, кроме меня, не может спасти всех существ», а оно, в свою очередь, подразумевает: «Я самый–самый». Поэтому гордость является составным элементом того сложного по своей структуре образования, которое называется бодхичиттой.

Обнаружив внутреннюю связь между бодхичиттой и гордостью, Шантидэва разработал оригинальную концепцию благой гордости. Слабый не может спасти от беды не только других, но и самого себя. Хотя все существа, полагает Шантидэва, обладают силой, необходимой для совершения благих деяний, но из-за робости и трусости отказываются проявить ее. Гордость же делает возможным проявление этой силы. Видя ужасающее положение существ, которые из-за клеш и подчиненности обстоятельствам не могут обрести собственного блага, а из-за робости и трусости даже не предпринимают никаких попыток действовать в этом направлении, обладающий великим состраданием Бодхисаттва решает: «Только я один спасу всех существ!». Этот вид гордости имеет три компонента: ментальный, эмоциональный и интенциональный, причем акцент делается на последнем. Такая гордость, отмечает Шантидэва, порождает специфическую силу, благодаря которой становятся способными одолеть все преграды на пути к намеченной цели [4, л. 92]. Таким образом благодаря гордости Бодхисаттва осознает (ментальный компонент), выявляет (ощущает – эмоциональный компонент) и реализует (интенциональный компонент) свою потенцию обретения положения Будды.

Условием реализации благого деяния полагают наличие трехкомпонентного причинно–следственного блока. Первой в этом блоке идет вера (mos) в то, что нечто существует или не существует, является положительным или отрицательным, может или не может быть обретено. Эта вера порождает соответствующее стремление (“dun pa), а оно – усердие в реализации [1. – С. 45]. Если не верить в возможность обретения Просветления и т.д., то не сможет возникнуть и бодхичитта. Поэтому эти три элемента присутствуют и при реализации бодхичитты. Однако в данном случае между верой и стремлением вклинивается гордость, так как Бодхисаттва верит, что только он сможет спасти всех существ. Поэтому гордость является элементом, необходимым для реализации бодхичитты, раскрывает именно эту потенцию

Почувствовав в себе, благодаря гордости, великую силу, Бодхисаттва решает полностью отдать себя делу спасения всех существ, пожертвовать собой ради них. Поэтому он становится великим героем. Поскольку готов пожертвовать собой, то ничего не страшится, побеждает робость и страх, препятствующие проявлению его внутренней силы, порождает великое усердие в практике благого, благодаря которому становится способным одолеть все

преграды на пути к намеченной цели. Главным врагом существ полагают клеши, которые являются конечной причиной всех бед. Поэтому Бодхисаттва реализует гордость, думая: «Никакие клеши не могут одолеть меня! Я могу одолеть все клеши!» [4, л. 93А]. Гордый не совершает недостойного – греховного, не бросает начатое. Поэтому благодаря гордости продвижение по пути совершенствования становится устойчивым, Бодхисаттва не нарушает обетов и не прекращает движения к поставленной цели. Из сказанного следует, что гордость Бодхисаттвы выполняет четыре функции: актуализирует потенции, порождает усердие, делает непоколебимым и способствует обретению блага всеми существами.

Полностью отдавая себя другим, Бодхисаттва, как полагает Шантидэва, должен считать себя рабом всех существ. Гордость такого Бодхисаттвы Шантидэва называет подлинной смиренностью [4, л. 93Б]. Поскольку же гордость обычно противопоставляется смиренности и считается несовместимой с ней, то гордость Бодхисаттвы следует охарактеризовать как обладающую признаком недвойственности. Таким образом, гордость Бодхисаттвы можно определить как сопутствующий относительной бодхичитте психический элемент, признаком которого является мысль: «Только я один одолею всех врагов живых существ, и никакой враг не одолеет меня», качеством – благое, функцией – актуализация потенций, порождение усердия, делание устойчивым и непоколебимым, способствование благу и счастью всех существ, а специфической особенностью – недвойственность со своей противоположностью, смиренностью.

Основным признаком буддийского пути совершенствования считается срединность – равная удаленность от крайностей потворства желаниям и их подавление посредством аскетизма и т.д. Однако срединность может быть истолкована и иначе: продвигающийся по этому пути находится в срединном положении между несовершенством (исходный пункт) и совершенством (конечный пункт). Поэтому реализатор должен быть охарактеризован и как несовершенный, и как совершенный. Для продвижения по этому пути необходимо четко держаться срединности, иначе происходит остановка. Но на уровне концептуального ума практически невозможно точно сориентироваться на срединность, так как совершенство и несовершенство для него представляются несовместимыми факторами. Однако срединности легко можно достичь благодаря гордости и радости.

Махаянские философы признают два Рода (rigs), обладающие способностью или делающие возможным обретение положения Будды. Род, пребывающий по природе (rang bzhin gnas rigs) – это имеющаяся у всех существ изначально совершенно чистая по природе дхармата – истинная сущность ума, которая делает возможным (rung) обретение Свабхавикакаи – Абсолютного Тела Будды. Род развития (rgyas “gyur pa”i rigs) – это те факторы, благодаря порождению и развитию которых становятся способными (nus pa) обрести

положение Будды. Этот Род считают причиной реализации трех остальных Тел Будды – Джнянадхармакаи, Самбхогакаи и Нирманакаи [6, л. 106Б–110Б]. Гордый Бодхисаттва сознает, что уже является Буддой, так как обладает совершенно чистой по природе дхарматой ума (первый Род). Он также сознает, что еще не является Буддой, так как полагает себя только обладающим силой, благодаря которой очистит от внешней грязи чистую по природе дхармату и реализует все Тела Будды (второй Род). Такая гордость, характеризующаяся этой специфической недвойственностью «совершенного–несовершенного», устанавливает на срединный путь, обеспечивает пребывание в срединности и продвижение. Она обычно поддерживается и сопровождается выполняющей аналогичные функции радостью (dga’ ba), которая, являясь переживанием предвкушения обладания желаемым, занимает срединное положение между переживанием необладания и обладания совершенством, способствует развитию и противодействует гневу и т.д., действующим разрушительно и блокирующе.

В Мантраяне гордость реализуется и несколько иначе, чем в Парамитяне. Здесь Бодхисаттва гордится тем, что только он один обладает силой спасения всех существ. Однако он при этом сознает, что хотя и обладает силой, благодаря которой обретет положение Будды, но еще не обладает силой – могуществом Будды в спасении существ. Чтобы стать Буддой, надо уже быть им. Продвижение по срединному тантрийскому пути состоит в том, что все больше и больше становятся Буддой в виде конкретного Божества – Идама. Однако у индивида отсутствует потенция на реализацию данного Идама. Поэтому она создается посредством особого ритуала посвящения (абхишеки), которое можно охарактеризовать как наделение особой силой благословения (byin rlabs), передаваемой от одного к другому по линии традиции, идущей от самого Будды.

В текстах ритуалов посвящения (dbang cho ga) иногда указывается, что в результате посвящения индивид действительно становится тем Идамом, в систему которого его посвящают. В качестве теоретического основания такого утверждения можно, очевидно, указать на буддийскую концепцию многовариантности существующего, в которой предлагается объяснение того, каким образом, например, дух–прет, человек и божество, смотрящие на одну и ту же чашку с жидкостью, воспринимают разное – гной, воду и нектар. Полагают, что на «уровне наличия» (grub pa) эта вещь состоит из трех частей, соответствующих кармам этих существ. А на «уровне рождения» (skye ba) каждому существу является только та часть, которая возникла как плод именно его кармы [7, л. 125А и далее]. В соответствии с этим можно предположить, что на «уровне рождения», у получившего посвящение, существует обычный человек, а на «уровне наличия» – обычный человек и Идам. Поэтому тантрийская практика состоит в выявлении Идама и на «уровне рождения».

Актуализация созданной таким образом в результате посвящения потен-

ции происходит, по мнению тантристов, благодаря наличию трех элементов: состраданию Идама, обладающему силой благословения методу (садхане) и вере практикующего. Полагают, что сострадание является неотъемлемым качеством Идама. Полученный от Будды, Идама или святого Бодхисаттвы метод признают обладающим силой благословения – способным актуализировать потенцию. Основная часть большинства методов состоит в созерцании исчезновения воспринимаемой обычно явленности (*tha mal pa'i snang ba*) в пустоте – шунье и визуализации возникновения «ясной явленности» (*gsal snang*) – чистой страны Будды, мандала и дворца Идама, самого реализатора в виде этого Божества. При этом следует верить, что мир «ясной явленности» действительно является чистой страной Будды как Самбохакаи – Акаништхой и всеми другими чистыми странами Будд как Нирманакаи (типа Абхирати, Сукхавати и т.д.), а также является неотличимым от Дхармового пространства (дхармадхату). Аналогичным образом следует верить, что визуализируемый дворец является дворцом Будд, имеющимся в Акаништхе и т.д. Следует верить, что сам и все другие обитатели дворца являются Божествами – Буддами, обладающими тремя Телами и т.д.

В связи с указанной визуализацией и верой созерцают гордость: «Я – Божество, Будда, обладающий тремя Телами, всеми достоинствами, всеведением, всемогуществом, чистой страной и совершенным достоянием».

Такое созерцание практикуется во всех четырех тантрийских системах (*rgyud sde*). Полагают, что в высшей из них – Ануттара-йога-тантре, путь которой подразделяют на две стадии – Рождения (*bskyed rim*) и Завершения (*rdzogs rim*), основным «предметом отвержения» (*srong bya*) на первой стадии должны быть «обычная явленность» и связанные с ней «обычные желания» (*tha mal pa'i zhen pa*), а «противоядием» (*gnyen*) от них служат «ясная явленность» и связанная с ней гордость Божества («Я – Божество») [5. – С. 949]. При этом надлежит устранять явление «обычной явленности» не «чувственному» (*dbang shes*), а «умственному познанию» (*yid shes*) [8, л. 12Б].

Явление объекта «чувственному познанию» имеет место, например, при восприятии кувшина посредством глаз, а явление объекта «умственному познанию» – при восприятии кувшина благодаря воспоминанию. Моменты такого явления кувшина «умственному познанию» могут вклиниваться в поток моментов его явления «чувственному познанию», возникать сразу после прекращения этого потока или в другое время. Когда при наличии достаточной тренированности во время созерцания по садхане возникает «ясное явление» «умственному познанию» того, что визуализируется, то благодаря этому прекращается восприятие им «обычной явленности». Эта «ясная явленность» реализуется и в период между основными циклами созерцания. В это время стараются добиться того, чтобы в поток моментов явления внешней данности «чувственному познанию» вклинивались моменты «ясной явленности» вме-

сто «обычной явленности». Благодаря этому возникает специфический эффект утончения являющегося «чувственному познанию», оно становится как бы прозрачным и сквозь него просвечивает «ясная явленность», на которой и акцентируют внимание.

Созерцание «ясной явленности» как противоядия от «обычной явленности» в этой практике играет второстепенную роль, оно рассматривается как составной элемент реализации главного – гордости Божества [Там же]. Возникающая при этом гордость не является клешей, поскольку сопровождает визуализацию Божеств и т.д., полагаемую благим элементом.

Если при практике гордости в Парамитаяне акцент делается на способности пройти весь путь до Просветления, то в Мантраяне больше ориентируются на способность спасти всех существ. Это подтверждается тем, что себя визуализируют в виде Будды и в этом качестве уже созерцают спасение всех существ. Цзонхава говорит о гордости в «Агриме»: «Если рождается подлинная гордость Божества, то хотя бы фактически и не являлись Божеством, но благодаря этому рождается нужное» [Цит. по: 8, л. 13А]. Хотя бы на «уровне рождения» и не были Божеством, но благодаря указанной гордости рождается нужное для становления им – устранение «обычных желаний», связанных с «обычной явленностью», что как полагают, делает невозможным проявление клеш и осуществление неблагого. Однако рассмотрение гордости в связи со срединным путем приводит и к другой оценке ее практики. Чтобы стать Буддой (на «уровне рождения»), нужно уже быть им (на «уровне наличия»). Поэтому визуализируют себя как Будду и в этом качестве созерцают осуществление спасения существ. Поскольку же становящийся Буддой еще не является Буддой полностью, то созерцают свое превращение в Будду. Благодаря этому происходит актуализация потенции и постепенная реализация Будды на «уровне рождения». Гордость здесь устанавливает на срединном тантрийском пути, а радость («Не сегодня, так завтра, стану Буддой») в основном обеспечивает срединность движения по нему.

Изложенное позволяет сделать заключение, что гордость в Махаяне рассматривается не только как клеша, но и как благой элемент, который сопутствует относительной бодхичитте, устанавливает на срединном пути и делает устойчивым пребывание на нем, актуализирует и реализует потенцию становления Буддой. Поскольку становление на Путь Махаяны осуществляется благодаря реализации относительной бодхичитты и характерным признаком этого пути является срединность, то гордость играет одну из важнейших ролей в духовной культуре Махаяны. Тантрийская практика страсти, некоторые высказывания в «Манджушринамасангити» и других тантрийских текстах ясно указывают на то, что страсть, гнев, жадность и другие элементы, традиционно считающиеся клешами, тоже могут при соответствующем подходе изменить свое качество на благое и использоваться как средства обретения конечного

освобождения и блаженства. Этим обозначается очень своеобразный путь трансформации отрицательных факторов в положительные в духовной культуре Махаяны вообще и Мантраяны в частности.

Литература

1. Дандарон Б.Д. Письмо В. Репке // «Легшед». — № 5. — 2000. — С. 44-45.
2. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути пробуждения. — С. — Петербург: «Нартанг», Т. II. — 1995.
3. Mind in Buddhist Psychology / A Translation of Ye shes rgyal mtshan's «The Necklace of Clear Understanding» by H.V. Guenther, L.S. Kawamura. — Dharma Publishing, 1975.
4. Zhi ba'i lha. Byang chuang chub sems dpa'i spyod pa la "jug pa (Шантидэва «Введение в деяния Бодхисаттвы»). — XI., 176l. — Б/м. Б/г.
5. Lcang skya rol pa'i rdo rje. Dag yig mkhas pa'i "byung gnas (Джанжа Ролби Дорже. Словарь «Источник мудрецов»). — Китай: изд. уч. лит., 1988.
6. dGe "dun bstan dar. bsTan bcos mngon par rtogs pa"i rgyan rtsa "grel gyi spyi don ... (Гедун Дандар. Исследовательская работа по «Абхисамаяланкаре» Майтреи). — XI., 141l. // The Asian Classics Input Project. Release Three. — Washington, 1993. — Catalog # S 0009.
7. dGe "dun bstan dar. bsTan bcos chen po dbu ma la "jug pa spyi don ... (Гедун Дандар. Исследовательская работа по «Введению в мадхьямику» Чандракирти). — XI., 162l. // The Asian ... Catalog # S 0021.
8. Ngag dbang dpal ldan. gSang chen rgyud sde bzhi'i sa lam gyi nam gzhag rgyud gzhung gsal byed ces bya ba bzhuks so (Агван Балдан. Учебник по Тантре). — XI., 46l. // The Asian ...



Т. В. ЕРМАКОВА

*Буддологическая группа Санкт-Петербургского филиала
Института востоковедения РАН*

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ШКОЛА В БУДДОЛОГИИ: СПЕЦИФИКА ПОДХОДА (ИСТОРИОГРАФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ)

Санкт-Петербургская (Ленинградская) школа в буддологии представляет собой самостоятельное направление в исследовании традиционных идеологий. Начальный период, в который собственно, сложилась ее теоретико-методологическая база, неразрывно связан с именами акад. Ф.И.Щербатского и его ученика О.О.Розенберга.

Аспекты вклада акад. Ф.И.Щербатского в российскую и мировую буддологию могут быть классифицированы следующим образом: публикация письменных памятников буддийского канона (издательская серия ("Bibliotheca Buddhica"), разработка методологии перевода и исследования памятников буддийской логико-дискурсивной традиции, научное обеспечение полевых исследований живой буддийской традиции (подготовка путешествий Г.Ц.Цыбикова и Б.Б.Барадийна).

В настоящее время российские буддологи в различных научных центрах развивают эти базовые направления.

Охарактеризуем кратко основные аспекты деятельности акад. Ф.И.Щербатского и постараемся охарактеризовать современные разработки теоретико-методологической направленности, инициированные в середине 80-х гг. в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН доктором философских наук, заведующим Буддологической группой В.И.Рудым.

Издательская серия "Bibliotheca Buddhica". Собрание буддийских текстов, издаваемых Императорской Академией наук" принадлежит к числу наиболее масштабных проектов, инициированных Российской Академией наук при непосредственном участии акад. Ф.И.Щербатского и акад. С.Ф.Ольденбурга. Типологически сравнимый проект, предпринятый Рис-Дэвидсом на базе "Pali text Society" — публикация и перевод памятников на языке пали — самим его автором при встрече с акад.Щербатским в Лондоне в 1923 г. оценивался как "сравнительно легкий" по сравнению с тем, что планировали российские ученые — публикацию санскритских памятников и их тибетских переводов [1]. Несомненно, это было сложнейшим предприятием ввиду обширности махаянского буддийского канона.

Именно в "Bibliotheca Buddhica" в 1917 г. Ф.И.Щербатской начинает публиковать текст тибетского перевода "Энциклопедии Абхидхармы" Васубандху (V в.). В предисловии к публикации обоснована значимость "Энциклопедии Абхидхармы" для понимания буддийского умозрения.

Теоретико-методологический вклад акад. Ф.И.Щербатского содержит следующие принципиальные аспекты, актуальные до нынешнего времени: выявление философского трактата в качестве самостоятельного предмета буддологического исследования; обоснование подхода к переводу высоко-терминологичных памятников, не сводимого к филологическому, что позволило корректно отождествлять опорную терминологию, зафиксировавшую предметное содержание буддийского философствования. В результате этого Ф.И.Щербатской фактически сформулировал принципиально новый предмет буддологического исследования — буддийскую философию. Культурологическое значение этого открытия было фундаментальным — историко-философский процесс в Индии не только признавался существующим и зафиксированным в конкретном классе письменных памятников, но и по масштабнос-

ти поднимаемых проблем типологически сопоставимым с европейской философией. Таким образом, акад. Ф.И.Щербатской радикально изменил представления европейской буддологии о структуре предмета в исследовании буддийского канона (введение абхидхармы как предмета исследования вместо преимущественного внимания к литературе сутр) и уравнил индийскую философию с европейской по масштабу вклада в осмысление онтологической и гносеологической проблематики.

Уже при жизни Ф.И.Щербатского этот радикальный новаторский вклад был осмыслен и сформулирован российскими востоковедами. Так, в представлении на выдвижение Ф.И.Щербатского в «ординарные академики по литературе и истории азиатских народов» (1918 г., с 1910 г. Щербатской был членом-корреспондентом РАН) дается подробный очерк научной биографии Ф.И.Щербатского. Его буддологические занятия рассмотрены в контексте европейской индологии конца XIX — начала XX вв., уделявшей недостаточное внимание буддизму по сравнению с брахманской традицией (главным образом по причине недостаточной доступности письменного наследия буддизма). Авторы подчеркивают, что именно российские буддологи, в частности, ученик Ф.И.Щербатского О.О.Розерберг, указали на философский пласт буддийского умозрения [2]. В работах Ф.И.Щербатского, посвященных буддийской логике, последняя рассмотрена в связи с теорией познания, и вклад Щербатского его коллеги видят в том, что он аргументировал типологическую сопоставимость трудов Дхармакирти с достижениями немецкой классической философии, в частности, с системой Канта. «Мы вправе сказать, что только теперь, с работами Ф.И.Щербатского, изучение буддийской философии, имевшей столь исключительное значение для развития индийской философии, стало на твердую научную базу, и что имена великих буддийских философов Дхармакирти, Дигнаги, Васубандху перестали быть лишь именами, а сделались определенными понятиями» [3].

В свете этих в высшей степени справедливых оценок вклад Ф.И.Щербатского в российскую и мировую буддологию может быть дисциплинарно квалифицирован как философский, а по масштабу как методологический.

В качестве интерпретатора буддийского философского наследия Ф.И.Щербатской впервые обратил внимание на принципиальное значение терминов языка описания для понимания системы буддийского умозрения. Так, в Предисловии к публикации текста тибетского перевода первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху Ф.И.Щербатской делает чрезвычайно существенное замечание: европейские исследователи сформировали мнение об этом памятнике как о принципиально непереводимом и «темном», что «объясняется недостаточным знакомством с кругом идей и их технических обозначений, которые для буддиста составляют его вторую природу» [4]. Четкое понимание однозначной связи «идей» и «технического обозначения», сформулиро-

ванное Ф.И.Щербатским, можно назвать революционным для своего времени, радикальной сменой парадигмы интерпретации содержания буддийского философского трактата: только восстановление полного круга «технических обозначений», т.е. базовых терминов, открывало путь к пониманию «круга идей». Более того, установление, что «технические обозначения» в своей системе дают «круг идей», позволяло интерпретировать буддийское умозрение в качестве системы категорий, т.е. именно философской системы.

В своих работах Ф.И.Щербатской последовательно применял метод объективного историзма (который ввел в буддологию И.П.Минаев), что представляло собой характерную черту отечественной и, в частности, Петербургской буддологической школы. Относительно тематики собственно авторских работ Ф.И.Щербатского это означало неукоснительную фиксацию историко-философского контекста формирования «круга идей» и их «технических обозначений» в буддийских философских трактатах. Именно поэтому содержательная часть этих работ имеет два аспекта — фиксация исторической динамики буддийской терминологии по мере формирования конкретных школ («внутренний» и историко-философский контекст развития буддийской философской мысли) и «отграничивание» буддизма из «внешнего» историко-философского контекста индийской, в частности, брахманистской философии.

Последовательный антиевропоцентризм российской буддологии, методологически выразившийся в идее принципиальной сопоставимости буддийской и европейской философии, в работах Ф.И.Щербатского приобретает принципиальное развитие.

Современный период исследовательской работы в рамках традиции Санкт-Петербургской школы в буддологии концептуально связан с принципами, сформулированными в трудах акад. Ф.И.Щербатского. Однако необходимо всемерно подчеркнуть, что в работах В.И.Рудого и Е.П.Островской они получили новый импульс. Акад. Ф.И.Щербатской и его коллеги в качестве объекта исследования располагали только тибетскими и китайскими переводами Энциклопедии Абхидхармы, т.к. Р.Санкритьяна обнаружил санскритский оригинал труда Васубандху в тибетском монастыре Нгор в 1937 г., а опубликован он был П.Прадханом только в 1967 г.

Перевод и исследование санскритского оригинала Энциклопедии Абхидхармы Васубандху разворачивались с учетом современных достижений гуманитарного знания. В.И.Рудой и Е.П.Островская применили метод структурно-герменевтического анализа, основанный на принципе ценностно-смысловой целостности трех уровней функционирования буддийской традиции — религиозной доктрины, психотехнической практики (совокупности традиционных технологий психосоматической регуляции сознания, направленных на полную нейтрализацию аффективного аспекта психики) и философского дискурса.

В отличие от созданной Ф.И.Щербатским и развитой О.О.Розенбергом

аналитической концепции буддизма, рассматривавшей относительную автономность уровней полиморфной структуры на диахронном срезе, этот подход, разработанный В.И.Рудым и Е.П.Островской, исследует взаимосвязь этих уровней в аспекте синхронии и самими его авторами назван синтетическим.

Многие концептуальные затруднения европейской буддологии были связаны с тем, что оставалась нерешенной проблема историко-культурного отождествления философского процесса в Индии. В рамках современного этапа Санкт-Петербургской школы в буддологии В.И.Рудым и Е.П.Островской на основе перевода, историко-философской реконструкции и теоретической интерпретации памятников буддийской философской мысли был разработан и успешно применен следующий методологический подход. Рассмотрение абхидхармистской мыслительной традиции опирается на представление о ходе историко-культурного процесса в генетически автономных культурно-цивилизационных очагах (таких, как европейское Средиземноморье, Южно-азиатский субконтинент) и контактных культурных зонах. Согласно данному подходу античность и средние века в Индии до мусульманских вторжений (VIII–IX вв. н.э.) представляют собой, в отличие от европейского средиземноморья, единую, не претерпевшую ценностно-смыслового разрыва культурно значимую эпоху, в течение которой буддийская религиозно-философская мысль развивалась эволюционно.

В ходе перевода и исследования памятников абхидхармистской традиции было установлено, что становление и функционирование абхидхармистской мыслительной традиции на Южно-Азиатском субконтиненте охватывает весьма длительный исторический период, восходящий к началу V в. до н.э. и завершающийся в IX в. н.э. В рамках этого периода аналитически было выявлено три этапа эволюции философии Абхидхармы.

Первый из них совпадает с временем раннего буддизма. Это этап зарождения так называемой протоабхидхармы — первых ростков теоретической рефлексии на содержание буддийской религиозной доктрины, функционировавшей в устной передаче бесед и наставлений основателя Учения. Теоретический итог этого этапа, принципиально важный для понимания способа организации буддийского умозрения, выразился в строгом определении основных положений доктрины и составлении списков понятий, подлежащих специальному истолкованию. Эти списки, организованные в соответствии с числовым классификационным принципом, были предметом истолкования в связи с необходимостью разъяснения сути доктрины в процессе распространения буддийской религиозной идеологии. Отдельный вклад в обоснование принципиальной значимости матричных списков Абхидхармы для понимания историко-культурной уникальности способа фиксации буддийского дискурса внесен В.И.Рудым.

Второй этап эволюции Абхидхармы начинается в середине III в. до н.э. и всецело связан с созданием — на базе числовых классификационных списков

— фундаментальных трактатов, совокупность которых и образовала каноническую Абхидхарму, третий раздел Трипитаки, призванный разъяснить первый и второй ее разделы — Сутта-питаку и Виная-питаку. Этот этап заканчивается в I в. н.э., когда предположительно осуществилась письменная фиксация канона.

Постканонический этап эволюции философии Абхидхармы (II–IX вв. н.э.) — период появления многочисленных комментариев и систематических религиозно-философских компендиумов, отразивших в том числе содержание принципиальных философских дискуссий между буддийскими школами, а также между буддийскими и брахманистскими (индуистскими) школами. Расцвет этого процесса приходится на IV–VIII вв. н.э.

Абхидхармистская философия этого периода представляет собой зрелый логико-теоретический дискурс.

Перевод и исследование санскритского оригинала Абхидхармакоши (Энциклопедии Абхидхармы) Васубандху (V в.), впервые в мировой буддологии предпринятые Е.П.Островской и В.И.Рудым, сделали возможным установление базовых аспектов предмета буддийского философского дискурса.

Это учение о сознании как центральном факторе психики, теория психических способностей, учение об аффектах как причине, извращающей познавательную активность сознания и нравственный вектор деятельности, космологическая концепция, базирующаяся на принципе неизменной соотносительности сознания с космическими фазами его существования и, наконец, учение о человеческой деятельности (карме) как причине космических циклов воспроизведения и разрушения вселенной.

Исчерпывающе охватив всю проблематику, в совокупности представляющую центральные философские идеи и ценностное ядро буддийского мировоззрения, постканоническая Абхидхарма подвела итог предшествующих периодов развития буддийской философской мысли, непосредственно опиравшейся на канонические сочинения. Именно по этим причинам она может быть отождествлена как классический этап в истории буддийской философии.

Богатство содержания трактатов Абхидхармы и их принципиальная роль для понимания буддийского религиозно-философского мировоззрения сделали возможным на основе “Энциклопедии Абхидхармы” Васубандху реконструировать буддийский духовный универсум. В.И.Рудой и Е.П.Островская в реконструкции системы категорий буддийской культуры применили принципиально новаторский подход. Его суть состоит в том, что материалом, на котором осуществлялась реконструкция, служили памятники элитарной — философской культуры, а не простонародная литература, как было принято в рамках исследований европейского средневековья и ментальности, соответствующей этому историческому периоду.

Необходимо всемерно подчеркнуть, что предпосылки научного исследования буддийской культуры начали складываться в рамках трудов Санкт-Пе-

тербургской школы в буддологии еще в первую треть XX в. Акад. Ф.И. Щербатский заложил основы теоретической концепции буддизма как мировоззренческой системы, оказавшей столь принципиальное влияние на страны Юго-Восточной, Центральной Азии и Дальнего Востока, которое может быть сравнимо с влиянием христианства на культуру Европы.

Осознание отечественными востоковедами необходимости комплексного систематического изучения буддийской культуры нашло организационное закрепление в создании в 1928 г. «Института буддийской культуры» (ИНБУК) в системе АН СССР под рук. акад. Ф.И. Щербатского. Целевым назначением ИНБУК было исследование буддийской культуры на основе научных переводов богатейшего письменного наследия буддийской духовной традиции на санскрите, тибетском и китайском языках. В процессе этих исследований предполагалось всесторонне изучить буддийскую духовную культуру и ее региональные формы в процессе исторического развития от зарождения доктрины до современного состояния. Концептуальной базой этих исследований было изучение буддийского мировоззрения и его ценностного ядра, ибо без понимания буддийской картины мира невозможно постичь культуру стран буддийского ареала, господствующий менталитет, проявляющийся во всех сферах социальной практики.

К сожалению, этой комплексной программе не суждено было реализоваться в полной мере. По идеологическим причинам буддологические культурологические исследования как таковые и деятельность ИНБУК, в частности, были прекращены с начала 30-х гг. практически до середины 60-х гг.

На базе Буддологической группы Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН в рамках комплексной исследовательской программы «Становление буддийской религиозно-идеологической традиции в Индии, Китае и Центральной Азии» под руководством В.И. Рудого был реализован проект «Категории буддийской культуры».

Концептуальная база проекта были разработана В.И. Рудым и Е.П. Островской. Ее основные положения кратко могут быть обозначены следующим образом. Прежде всего, было сформулировано методологическое культурологическое обоснование реконструкции системы категорий буддийской культуры на основе текста «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху. В качестве неперемного компонента буддийской университетской образованности этот трактат выполнял роль одного из важнейших факторов в становлении миропонимания многих поколений буддийских образованных проповедников в Индии, а потом и миссионеров на Дальнем Востоке и в Тибете. Категории культуры в их логической консистентности и взаимосвязанности, если исследуемая культура обусловлена господством религиозной идеологии, могут быть воссозданы именно на материале тех теоретических трактатов, которые составляли базу традиционной учености. Система соотношения смыслообразу-

ющих идеологических доминант может быть реконструирована на основе сочинений, в которых ценностные ориентиры культуры сформулированы эксплицитно и зафиксированы в терминологии логико-дискурсивного уровня. Свободная от необходимости упрощения, т.е. от неизбежной утраты части спектра значений, и от влияния конкретной этнографической действительности, именно эта категориальная система соотношения представляет собой инвариант культуры, который можно обнаружить во всем многообразии в региональных вариантах.

Применительно к категориальной системе буддийской культуры «Энциклопедия Абхидхармы» — это источник, в котором она представлена с исчерпывающей полнотой и в непосредственной сопряженности с религиозными идеологемами.

В результате рассмотрения текста трактата Васубандху под культурологическим углом зрения В.И. Рудой и Е.П. Островская выявили четыре категории, образующие ценностно-смысловой мир буддийской культуры и, что существенно важно, позволяющие выявить принципиальное отличие буддийского духовного универсума от иных моделей миропонимания. Эти категории — живые существа, деятельность (карма), «психокосм» и «великая кальпа». Две последние — категориальная основа того, что вслед за М.Бахтиным принято в культурологии называть хронотопом.

Таковы теоретические наработки, характеризующие в общих чертах суть современных модификаций базовых подходов, сформировавшихся в рамках творческого переосмысления методологического и концептуального наследия школы акад. Ф.И. Щербатского.

Нельзя не отметить, что часть идей Ф.И. Щербатского была реализована им в области организации и методического обеспечения полевых исследований буддизма.

Акад. Ф.И. Щербатский совместно с С.Ф. Ольденбургем на базе Санкт-Петербургского университета лично участвовал в научном обеспечении экспедиции в Тибет сначала Г.Ц. Цыбикова, а потом Б.Б. Барадийна. В схеме их буддологического образования, специально разработанной Ф.И. Щербатским, отразилась его концепция буддизма. Научные занятия Б.Б. Барадийна Ф.И. Щербатский курировал весь предоктябрьский период, поощряя его переводческую работу над текстами обрядового характера и исследование буддийской иконографии.

Таким образом, Ф.И. Щербатский стоял у истоков не только исследований философской стороны буддизма, но и дал толчок новому для его времени направлению российской буддологии — реконструкции буддийской обрядовой практики и интерпретации иконографии в связи с доктриной. Это важнейшее направление сейчас активно развивается усилиями российских исследователей в Москве, Калмыкии и Бурятии.

Литература

1. См. Щербатской Ф.И. С.Ф. Ольденбург как индианист. — Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей. СПб., Наука, 1998, с. 204.

2. <...> “Мы можем с чувством глубокого удовлетворения установить, что влияние работы Федора Ипполитовича над буддийской философией сказалось даже на его учителях, профессорах Бюлере и Якоби, которые несомненно под влиянием нового научного материала, открытого и исследованного Ф.И. Щербатским, изменили в значительной мере свое старое “брахманское” отношение к буддизму, как явлению второстепенному в культуре Индии”. — С.Ф. Ольденбург, П.К. Коковцов, Н.Я. Марр, В.В. Бартольд. Записка об ученых трудах профессора Федора Ипполитовича Щербатского. — Ермакова Т.В. Буддийский мир, с. 284.

3. Там же.

4. Bibliotheca Buddhica XX, Пг., 1917, с. II.



Л. Б. ОЛЯДЫКОВА

Ставропольский государственный университет

БУДДИЙСКИЕ ТЕРМИНЫ В РУССКОМ ЯЗЫКЕ (ГЕОРТОНИМЫ, ТЕОНИМЫ)

Большие буддийские праздники связаны с памятными событиями жизни Будды, других божеств, поэтому, анализируя геортонимы, обязательно обращаешься к теонимам. Праздник может отмечаться один день или несколько, но каждый из них определен во времени, отсюда геортоним связан с понятием хрононим [1].

Так как все буддийские праздники отмечаются по лунному календарю, не просто определять их даты: каждый год праздники приходятся на разные дни. Рядовые буддисты о праздниках узнают или в хуруле или из специальных календарей. Сравним данные современных буддийских календарей за три последних года (2001–2003) со списком хурульных праздников в “Табеле праздничным дням”, датированном 1836 годом (составлен Ламайским духовным правлением) [2].

В календаре “Год железной змеи – 2001” (составители не указаны, тираж 3 000 экземпляров) перечень начинается праздниками, связанными с важнейшими событиями жизни Будды Шакья Муни. [3] Это: 9 марта – День магических воплощений Будды Шакья Муни; 6 июня – Урс-Сар; 24 июля – Первый

поворот колеса Учения Будды; 7 ноября – Схождение Будды Шакья Муни с Рая на Землю. Далее следуют: 24 февраля – Цаган Сар, 6 июля – День рождения Далай Ламы ХIУ, 9 декабря – Зул. Мацк Одр приходится на 8, 15, 30 число каждого лунного месяца. “Буддийский лунный календарь 2002 года” (составители – Намруев В.Х., Келсанг Тапке-Лама, тираж не указан) начинается с 13 февраля – праздника “Цаган-сар”. Другие праздники: 27 февраля – День магического воплощения Будды Шакьямуни; 20 мая – День рождения Будды Шакьямуни; 26 мая – День просветления Будды Шакьямуни; 6 июля – День рождения Его Святейшества Далай-Ламы ХIУ; 14 июля – Первый поворот колеса учения Будды Шакьямуни; 22 августа – Круговращение Майтреи; 28 октября – Нисхождение Будды Шакьямуни с небес Тушита; 29 ноября – Калмыцкий Новый год (Зул). Уход Зонкапы в Нирвану; 3 марта 2003 года – Буддийский Новый год, год Овцы. Термина “Мацк Одр” в этом календаре нет, соответствующие праздники названы по-русски – “дни поста”. Кроме них, выделены 2, 16 день месяца как дни поклонения Белому Старцу (Хозяину Вселенной). Праздники в календаре “2003 – год Водяной Овцы” [4]: 3 марта – Цаган Сар, 18 марта – День явления чудесных сил Будды Шакьямуни; 14 июня – Ур Сар; 2 августа – Поворот Колеса Учения; 16 ноября – Нисхождение с небес Будды Шакьямуни; 18 декабря – Зул. Указаны традиционные дни поста (8, 15, 30). К большим праздникам (эффект позитивных и негативных действий которых умножается в 100 000 раз) отнесены три: День явления чудесных сил Будды Шакьямуни, День поворота Колеса Учения, Зул. В этот перечень не вошли Цаган Сар, Ур Сар, Нисхождение с небес Будды Шакьямуни.

Итак, в календаре 2001 года – семь праздников, не считая Мацк и др, четыре из них являются большими. В календаре 2002 года праздники даны в хронологии, в нем – два праздника Нового года: 13 февраля – буддийский Новый год, 29 ноября – калмыцкий (Зул). В календаре 2003 года больших праздников в году три.

В настоящее время у калмыков праздником Нового года считается Зул, хотя по происхождению Зул – не новогодний, а буддийский праздник поминовения Цзонхавы. Название праздника происходит от обычая зажигать в этот день лампы – “зул”. В дни Зула духовенство отмечало уход в нирвану Цзонхавы (по-калмыцки – Зунква Геяна). О том, что в Зул отмечается ещё и день поминовения Цзонхавы, сообщают 2 календаря – краеведческий (1999 года) и буддийский 2002 года. В “Калмыцком краеведческом календаре 1999 года” [5] на странице 3 декабря читаем: “пятница Басг 25-й день (обезьяны) месяца коровы. Зул. День ухода в нирвану Цзонхавы (Зунквы)”. В данной информации приводится калмыцкий вариант теонима – Зунква, в календаре 2002 года калмыцкого теонима нет: 29 ноября – Калмыцкий Новый год (Зул). Уход Зонкапы в Нирвану. Судя по “Табелю” 1836 года, помимо Зула в калмыцких хурулах проводили ещё “богослужение для Нового года”: “... ноября с 20 по 25

пять дней совершается богослужение Зонкобая; декабря месяца, три дня, коих определительно назначить не можно, бывает богослужение для Нового года". Как считает Э.П. Бакаева, произошла постепенная подмена древнего народного новогоднего праздника, называвшегося Джилин эзен (Хозяин года), буддийским праздником Зул [6]. Главный персонаж новогоднего праздника Цаган Овген (Цаган Аав, Цаган Авга) – Белый Старец, он же Делкян Цаган Овген, Делкян Эзен, Джилин Эзен, т.е. Хозяин пространства, Хозяин мира, Хозяин года, вследствие необыкновенной популярности в народных массах, был включён в калмыцкий буддийский пантеон. Его называли Ики бурхан – Великое божество.

За Новым годом следует праздник Цаган Сар (Белый месяц) – праздник благополучного выхода из зимы, встречи весны. Календарь 2002 года начинается с Цаган Сар, но уже в XIX веке Цаган сар у калмыков не являлся началом года. Как пишет И.А. Житецкий, "Цаган сара" есть собственно праздник весны, после которого калмыки бросают зимние кочёвки и начинают весение... ламаизм стремится и этому празднику придать колорит узкой религиозности... около 25 декабря бывает "Шин Джил", или "Зула" – Новый год" [7]. В настоящее время Зул, Цаган Сар являются официальными праздниками Калмыкии, они указаны во всех современных календарях. В "Табеле" 1836 года праздники Цаган Сар, Урюс сар не даны, нет также геортонима "Зул", имеется "богослужение Зонкобая".

Рассмотрим остальные праздники, начиная от больших. В "Табеле" праздники делятся на большие, средние, малые (меньшие).

В современных календарях, написанных на русском языке, буддийские геортонимы передаются описательно. Во всех трех совпадают три больших праздника: День магических воплощений Будды Шакьямуни, Первый поворот колеса учения Будды, Нисхождение Будды Шакьямуни с небес Тушита. Далее материал календарей различается. В больших праздниках 2001 года – Урс Сар (праздник получил название по названию месяца) [8], в календаре 2002 года такого праздника нет, календарь 2003 года его к большим праздникам не относит. По происхождению Урс Сар – древний народный летний праздник, праздник плодородия и богатства. В календаре 2002 года День рождения (20 мая) и День просветления (26 мая) Будды Шакьямуни даны отдельно.

Обратимся к "Табелю" 19 века. Мы расставили его праздники в хронологию и приводим параллельно их современные названия. 1. В феврале (с 1 по 15) "сотворены им (Бурхан Бакшой) различные чудеса и знамения..." (День магических воплощений Будды Шакьямуни); 2. С 8 по 15 мая – "память принятия божественного имени Бурхан Бакши (учителя веры)" – День просветления Будды Шакьямуни; 3. 4 июля – "начало введения закона вещественного и святого предания во все языки" (Первый поворот колеса учения Будды Шакьямуни); 4. 22 октября – "переселение Бурхана Бакши в царство небес-

ное и издание там священных заповедей, и потом сошествие его на землю" (Нисхождение Будды Шакьямуни с небес Тушита). Эти четыре дуючена являлись торжественными праздниками, обязательными для буддийского хурула. Не во всех современных календарях приводятся все четыре дуючена, тем более в них не употребляется термин "дуючен". Исключение составляет "Калмыцкий краеведческий календарь 1999 года", в котором указаны дни дуючен; они совпадают с 4-мя большими праздниками. Вряд ли рядовые верующие в старину знали и знают сейчас названия и содержание многих праздников, но слово "дуючен" с обобщающим значением "буддийский праздник" им было знакомо. Праздники сопровождались строгим постом. По И.А. Житецкому день поста – "бурхани дюцин" (божий день). Подтверждение тому, что дуюченг – это и праздник, мы нашли в работе Житецкого: "...летний... 4 июля называется "Денын шинен дюцен", или просто "дюцен", день выхода "Шакджи-Муни" на проповедь; ...24 октября – Дюцен – большой пост..." [9] Таким образом, в работе И.А. Житецкого термин "дюцен" используется в двух значениях: 1) праздник; 2) большой пост. Ср. название книги Н.М. Дандыровой «Ик дүүцн мацгин моргулин ном» (Молитвы дней большого поста – перевод наш – О.Л.). В языке ойратов Синьзяна слова дүүцн и мацаг – синонимы: день поста (СЯОС, 139, 228). Слово мацаг пост имеется в калмыцком, монгольском, бурятском языках. [10] Два этих термина, как это обычно бывает с синонимами, не абсолютные синонимы. Дуюченг – дни больших проповедей и покаяния, сопровождавшиеся строгим постом, дни "больших мацаков". Отмечались четыре раза в году. Мацак – ежемесячные три дня поста.

Как считает М.У. Монраев, антропонимы Дуюцинг (калм. Дүүцн), Зула/Зулка, Мацак тесно связаны с днями, в которые родились их носители [11]. В дополнение к доказательствам приведем ещё следующие реальные факты: моего деда звали Дюця, он родился в конце XIX-начале XX века, рассказывали, что родился в дүүцн одр; в нашей республике было известно имя спортсмена и журналиста Бадмаева Зургана Дуюцинговича. Если имя Дюця/Дуюцинг было мало распространенным, то два других (Зула, Мацак) являются часто встречающимися и используются и как мужские, и как женские. В антропимическом словаре М.У. Монраева (самом большом из имеющихся двуязычных словарей подобного жанра) имена Зул/Зулка, Мацаг фиксируются, антропоним Дүүцн/Дүүцэ почему-то отсутствует [12].

Средних праздников в "Табеле" – шесть. Из них в современных календарях указаны: Зул (во всех), Круговращение Майтреи (в календаре 2002 года). Не даны: 1. Усун Аршан (водоосвящение); 2. Гал Тайдак (жертвоприношение); 3. Богослужение для Нового года; 4. "Хуучан Хурул о пришествии нашего калмыцкого священного хранителя из царства Мангас". Геортонимы приведены в формулировках "Табеля" 1836 года. Два праздника Усн Аршан (букв. святая вода) и Гал тьялгн (жертвоприношение огню) не включаются

современными календарями в состав буддийских праздников: проводятся не в храме, по происхождению являются древними календарными обрядами, вошедшими в буддийскую обрядность, совершаются не только как самостоятельные обряды, но и в составе других праздников. В праздник “Хуучин хурул” проводилось богослужение в честь докшитов и Окон Тенгри, образ которой был связан с праздниками Гал тьялгн и Цаган Сар. Теоним Окон Тенгри из современных календарей употребляется только в краеведческом: в нем указаны дни молитв в честь Окон Тенгри – это 17 февраля 1999 года, в праздник Цаган Сар, 26 сентября, 26 октября. Выше уже говорилось, что два первоначально разных праздника Новый год и Зул отмечаются сейчас как один праздник.

Здесь хотелось бы остановиться на следующем. На наш взгляд, словосочетания-термины Ус тьялгн, Гал тьялгн представляют собой не правильные с точки зрения калмыцкого языка сочетания слов: они обозначают действие, совершаемое с водой и огнем, тогда как должны обозначать действия, представляемые “во имя” воды и огня (для них). Существительное тьялгн обозначает процесс действия (жертвоприношение), от него к первым словам ставится вопрос юунд? чему?, на который следует ответ в форме дательного падежа: уснд, галд тьялгн ср. бурхнд моргилн – жертвоприношение воде, огню; моление богу. Так эти сочетания должны употребляться в русском языке. Сравним данные словарей: галын тьял тээх совершать жертвоприношение огню (КРС, 486), букв. водную (галын) жертву принести. Второй пример: тээлн – галр – усна эзн сакүсдт бэрц орглн жертвоприношение духам-хозяевам земли и водных источников [13].¹ Как употреблялись в трудах о калмыках, написанных русскими авторами в 18-19 вв., указанные геортони́мы, н-р., Парменом Смирновым – Усу-таяху, Гал-таяху [14], так и продолжают употребляться в той же форме в современных работах.

К ошибочному использованию относим также употребление термина хурул в двух значениях: храм и праздник. См., н-р., “Табель” 1836 года, работы П. Смирнова, И.А. Житецкого. Приведем примеры: Хуучан Хурул (“Табель”), хурул хурааху букв. собрать собрание, переносно – призвать духовенство к богослужению (П. Смирнов, с. 16), хучин хурул, Урус саран хурул, Майдрин хурул (Житецкий, с. 42-43). Слово [хурьл] в русском языке должно употребляться в вариантах: хурул – буддийский монастырь; хурал – собрание, церковная служба, праздник. Ошибки в работах русских авторов 19 века простительны, непонятно, почему эти же ошибки допускают современные исследователи, пользующиеся теми же терминами: ус(н) тьялгн, гал тьялгн, хурул (в двух значениях). Однако указанное замечание касается не всех авторов, что подтвердим примерами: “Особенно много верующих собираются на буддийские праздники (хуралы). Хурал “Дуйн – хор” – праздник Колеса времени (калачакра) – длится три дня в мае. ... Осенний хурал Лхабаб Дуйсэн посвящает-

ся возвращению Будды с небес 33 богов, ... Зимний хурал Зула посвящается кончине основателя ламаизма Богдо Цзонхавы. ... На всех хуралах читаются молитвы в честь хранителей религии и за благополучную, счастливую и мирную жизнь людей” [15]. Другой пример: “В Зул в хурулах возжигаются тысяча лампад, и проводится большой молебен (хурал) восхваления, на котором желательно присутствовать” [16].

В “Табеле” в неправильной форме использован теоним: Зонкобай вместо Зунква.

Среди средних праздников в “Табеле” указано богослужение Майдари. Майдар – монгольский вариант санскритского теонима Майтрея: калм. Мьядр, бур. Майдар (БАМРС, П, 312; КРС, 346; БРС, 290). В калмыцком языке теоним обычно употребляется в сочетании со словом гегян, обозначающим один из высших санов буддийского духовенства. Гегян – общемонгольский термин. Майтрея – будда будущего, на его изображениях руки будды Майтрея показаны в жесте “поворота колеса Учения”. Торжественная служба, называемая по-русски “Круговращения Майдари”, по-калмыцки называлась “Мьядрин эргце”. Слово “эргце” использовалось также в значении “обход монастыря или почитаемого объекта по часовой стрелке”. Термин образован от глагола эргх “вращаться, крутиться; обходить” (КРС, 702).

“Меньшие” праздники – дни поста указаны во всех современных календарях. Календарь 2002 года дополнил эти праздники еще двумя: днями поклонения Белому Старцу, но раньше календаря 2002 года это сделано в “Калмыцком краеведческом календаре” 1999 года. Все три календаря (2001-2003 гг.) указывают символы дней: 8 день – День поклонения Будде Медицины, 15 – Будде Амитабхе, 30 – Будде Шакьямуни. Будда Медицины не называется, хотя имеются теонимы Оточи-Бурхан [17] (букв. лекарь-божество) и Манла Бурхн [18]. Монг. оточ врач, лекарь; бур. отошо уст. лекарь; калм. отч уст. лекарь (БАМРС, П, 505; БРС, 366; КРС, 407).

В терминологии современного калмыцкого буддизма, как отмечает Э.П. Бакаева, заметна тенденция употребления новых терминов, заимствованных из других региональных (национальных) форм буддизма и буддийской литературы. Тенденция проявляется: 1. в замене традиционных терминов новыми; 2. в обращении к санскритским наименованиям как общепринятым и понятным представителям любой страны буддизма [19]. Кроме этого, геортони́мы и теонимы используются в переводе на русский язык. Подтвердим сказанное примерами из исследуемого нами материала.

“Табель” 1836 года

Геортони́мы: Мьядрин эргце

Теонимы: Бурхан Бакши, Майдари,

Зонкобай

Современные календари

Круговращение Майтрея

Будда Шакьямуни, Майтрея,

Зонкапа

В переводе на русский язык в календарях используются теонимы Белый Старец (Цаган Аав), Будда Медицины (Манла Бурхи). Кроме указанных выше, употребляются санскритские онимы и термины: Амиитаба, Тушита, нирвана.

Наряду с новой терминологией сохраняется традиционная, монгольская по происхождению. Рассмотрим традиционную терминологию подробнее. Бурхан Багши букв. божество-учитель. Данного теонима в КРС нет, слова бурхан и багши приводятся в КРС отдельно как нарицательные. Написание словосочетания бурхан багш со строчной буквы в БАМРС (1, 212; 291) показывает, что это не теоним, а сан, см. значения: великий учитель, учитель будды. Бурхан багши – так называли калмыки, монголы, буряты будду Шакьямуни (БРС, 115). Калм. Зунква Гегян, монг. Зонхва – религиозный реформатор Дзонхава (БАМРС, П, 222). Теоним имеет в русском языке несколько вариантов написания: Цзонхава (наиболее распространённый) [20], Дзонхава, Цонкапа [21], Зонкапа [22].

Санскритский теоним Амиитаба в монгольских языках имел соответствия: Авид бурхан (БАМРС, 1, 26), Абида-Бурхан (в словарях калмыцкого языка не фиксируется, но см. Пармен Смирнов. Указ. соч., с. 10), Абида бурхан (БРС, 115).

Ни в одном из используемых в анализе словарей (привлекаются как старые, так и новые словари четырех языков монгольской группы) не найден термин Тушита, употребленный в календаре 2002 года в составе геортонима. В календаре 2001 года вместо термина Тушита используется слово “рай”. Толкование данного санскритизма термина имеется в специальных словарях [23]. Зато санскритизм нирвана отмечен в трёх из четырех привлекаемых словарей: КРС, 379 нирван уст. бытие; СЯОС, 249 нирван 1. рел. отвлеченное бытие, отрешение от внешнего мира; 2. перен. нирван болха почитать, успокоиться, уснуть, умереть; БАМРС, П, 451 рел. нирвана; уничтожение, освобождение духа от бремени плоти, полное успокоение, покой; нярваан болох перейти в нирвану, умереть. Обычно в БАМРС санскритизмы имеют помету, указывающую язык-источник. У данного слова такой пометы нет, имеется помета, указывающая область применения. Термин “нирвана” фиксируется словарями русского языка [24]. Сравним его толкование в данных словарях (словари изданы в разное время). Словарь Ожегова (с. 356): “В мистическом учении буддистов: блаженное состояние, понимаемое как освобождение от жизненных забот и стремлений. Погружаться в нирвану (перен. отдаваться состоянию полного покоя; книжн.); СИС, 336: Нирвана [санскр.] – в буддизме – состояние высшего блаженства, конечная цель стремлений человека, отрешенность от всех жизненных забот и стремлений и слияние с божеством; перен. погружаться в нирвану – отдаваться состоянию полного покоя; УСИСРЯ, 378: Нирвана [санскрит. nirvana – исчезновение, потухание] (книжн.). У буддистов – блаженное состояние души, освобожденной от страданий личного бытия.

Смерть, небытие (поэт.), перен. погрузиться в нирвану (разг.) – отдаться состоянию полного покоя”. Как видно, словари, совпадая в толковании прямого значения, различаются в определении сферы употребления слова в переносном значении. Н-р., в словаре Ожегова “погружаться в нирвану” – книжное выражение, в УСИСРЯ – разговорное.

В антропонимическом словаре М.У. Монраева даны имена Бурхин (калм. Бурхн божество) и Багши/ Бакше (калм. Багш учитель, наставник). Известный американский правозащитник калмыцкого происхождения носит фамилию Бурхинов (Джаб Бурхинов). Имя Джаб (калм. Жав) происходит, по мнению М.У. Монраева, от тибетского слова жап “спасение” [25].

Таким образом, наряду с появлением новой буддийской терминологии возрождается и традиционная калмыцкая терминология, одни члены которой ушли в пассивный словарь, другие, потеряв религиозное значение, перешли в разряд общеупотребительной лексики (багш учитель, наставник, отч костоправ и др.), третьи, подвергшись десемантизации, дополнили антропонимикон калмыков (Зула, Дюцинг, Мацак, Бурхин, Багши). Выбор новой или традиционной терминологии зависит от уровня религиозного образования и степени сохранения этнического наследия. Ситуация с верующими в дореволюционной и современной Калмыкии оказывается похожей. В дореволюционный период рядовым буддистам тибетские и санскритские молитвы и термины были недоступны в силу их низкого религиозного и общего образования, зато верующие знали калмыцкие буддийские термины. Современные миряне не знают ни тибетских и санскритских молитв и терминов, ни большей части калмыцких буддийских терминов – это результат пережитого ими периода “воинствующего атеизма”. П. Смирнов так писал о дореволюционных калмыках: “У калмыков... есть праздники, всеми торжественно отправляемые, известные каждому простолюдину, есть праздники, которые отправляются исключительно только калмыцким духовенством, о которых простой народ едва ли имеет какое-либо понятие, а большинство не знает даже и времени совершения оных. К первым можно отнести праздники: Зула, Цаган-Сара, Урюс-Сара и Майдарин-Гегян. Эти четыре праздника почти соответствуют четырем временам года., а ко вторым – Усу-таяху и Гал-таяху” [26].

Современные верующие все больше пользуются в отправлении своих религиозных чувств русским языком: о содержании и функциях служб и обрядов они узнают из литературы на русском языке, немало калмыцких буддийских терминов существует в русском переводе. А так как им в русском языке нет эквивалентов, большинство переведённых терминов, в частности, геортонимов – описательные обороты (День магического воплощения Будды Шакьямуни, День просветления Будды Шакьямуни, Первый поворот колеса учения Будды Шакьямуни и т.д.). Калмыцкие геортонимы утрачены. Н-р., праздник первого поворота колеса учения по-калмыцки назывался “номин күрд

эргүлхд сэн одр», дни поста в этот праздник – «күрдин дүүцн», Новый год – «Шин жил» или «Зул».

Только в «Калмыцком краеведческом словаре» 1999 года употребляются теоним Бендря и название обряда «сожм». Эти буддийские термины неоднократно используются в книге «Ик дүүцн мацзин мөргүлин ном» (Калмыцкие молитвы: Составитель Дандырова Н.М. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999).

Литература

1. Хрононимы (калмыцкий календарь) – тема отдельной статьи
2. Сведения из “табеля по праздничным дням” приводятся по : Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Элиста, 1994, с. 89-90.
3. Во всех примерах оставлено написание источника.
4. Составитель – доктор мед. наук, врач-астролог Джигме Гьямцо Лама. Тираж – 10 000 экз.
5. Редактор-составитель А.В. Задорожная. Консультант Н.М. Дандырова.
6. Бакаева Э.П. Указ. соч., с. 60.
7. Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884-1886 гг. Ставрополь, 1991, с. 42.
8. Ур сар – май (КРС, 553); БАМРС, Ш, 423: Урс сар уст. весенний месяц (май, когда проводилось празднование рождения будды)”.
9. И.А. Житецкий. Указ. соч., с. 43.
10. КРС, 345; Бамрс, П, 329, РБМС, 462.
11. Монраев М.У. Калмыцкие личные имена (Семантика). Элиста, 1998, с. 66-67.
12. Монраев М.У. Указ. соч., словарь.
13. Пюрбеев Г.Ц. Толковый словарь традиционного быта калмыков. Элиста, 1996, с. 159.
14. Пармен Смирнов. Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста, 1999. с. 25.
15. Корнев В.И. Буддизм/ Религии мира. Пособие для учителя. Под ред. члена-корр. РАН Я.Н. Шапова. М., 1994, с. 45.
16. Еще Пагчог (Энеев Санал). Буддизм: шаг первый. Элиста, 2002, с. 86.
17. Пармен Смирнов. Указ. соч., с. 11; БАМРС, П, 505: уст. отачи, бог медичины.
18. Устранение препятствий. Изображения 18 буддийских божеств, мантры, молитвы. Лаганский Хурул, 2001, с. 21; БАМРС, П, 321.
19. Бакаева Э.П. Терминология буддийского обряда в современной Калмыкии / Язык и общество на пороге нового тысячелетия: итоги и перспективы. Тезисы докладов в Международной конференции. М., 2001, с. 6.
20. В специальной литературе, а также в словаре “Буддизм”. Под общей ред. Жуковской Н.Л. М.: “Республика”, 1992, с. 266.

21. Андросов В.П. Словарь индо-тибетского и русского буддизма. М.: Вестком, 2000, с. 174.
22. Буддийский лунный календарь 2002 года.
23. См. “Буддизм” (Жуковская), 248.
24. Ожегов С.И. Словарь русского языка. Изд. 17. М., 1985; Словарь иностранных слов. Изд. 14. М., 1987 (СИС); Универсальный словарь иностранных слов русского языка. М., 2000 (УСИСРЯ).
25. Монраев М.У. Указ. соч., с. 124, 116, 132.
26. Пармен Смирнов. Указ. соч., с. 25.

Сокращения:

БАМРС – Большой академический монгольско-русский словарь в 4-х томах. М., «Academia», 2001-2002.
БРС – Бурятско-русский словарь. 44 000 слов. Составил К.М. Черемисов. Издательство «Советская энциклопедия». М., 1973.
КРС – Калмыцко-русский словарь. 26 000 слов. Под ред. Б.Д. Муниева. М., Издательство «Русский язык», 1977.
РБМС – Русско-бурят-монгольский словарь. Около 40 000 слов. Под ред. Ц.Б. Цыдендамбаева. Государственное издательство иностранных и национальных словарей. М., 1954.
СЯОС – Б.Х. Тодаева. Словарь языка ойратов Синьцзяна. Элиста, Калмыцкое книжное издательство, 2001.



А. А. БУРЫКИН

Институт лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург)

ПОЧЕМУ В МАЛОДЕРБЕТОВСКОЙ ВЕРСИИ “ДЖАНГАРА” ХАНСКАЯ СТАВКА ПОХОЖА НА БУДДИЙСКУЮ СТУПУ? (ЕЩЕ РАЗ К ПРОБЛЕМЕ МОТИВОВ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА В “ДЖАНГАРЕ”)

Тема буддийских реминисценций в калмыцком героическом эпосе “Джангар”, как представляется, совершенно неисчерпаема. Среди возможных направлений религиоведческих и культурологических исследований данной проблемы здесь могут быть названы описания буддийских храмов и ритуалов и образы служителей культа, состав и характеристики священных предметов и объектов, ритуальность действий персонажей эпоса, связанных с буддийским мировоззрением, особая буддийская ментальность, определяющая те или иные

действия эпических героев, степень представленности конфессионального компонента в разных версиях и отдельных песнях “Джангара”, соотношение буддизма и иных форм религиозных верований в повествовании и т.п. В связи с последним обратим внимание, что если большинство персонажей “Джангара” выступают в эпосе как ортодоксальные буддисты, (один из эпических мотивов – посещение хурулов перед совершением подвигов), то Мингиян – калмыцкий Аполлон, к нашему большому удивлению, оказывается не буддистом, а анимистом: он обращается с молитвами к духам-хозяевам тех местностей, которые ему доводится посещать. Возможно, это обстоятельство определено исторической генеалогией отдельных песен “Джангара”, и песни, героем которых является Мингиян, сложились ранее массового распространения буддизма среди ойратов.

Настоящая работа призвана обратить внимание на один из фрагментов малодербетской версии “Джангара”, а именно – Пролог к данной версии в самой начальной его части, где приведено описание ставки “Джангара”. В характеристике золотых ворот ставки мы встречаем уникальную для песен “Джангара” деталь – изображения богатырей Джангара на этих воротах:

*Семь миллионов мастеров воздвигали
Славному Джангару величественную ставку...
И державная белая ставка
Посреди ограды о восьми тысячах золотых ворот
Величаво возвышалась,
На главных золотых воротах ставки
Великого властелина – августейшего нойона
Величественных изображений дан ряд
Сайдов знатных двенадцати сынов –
Львоподобных богатырей
Во главе с Алым Хонгором благородным.
На светлых грудях героев
Грозные скрестились мечи,
Позлащенные, о сорока четырех лезвиях
И четырех тысячах граней каждый...
И двенадцать прекрасных витязей,
Воинственно сверкая очами,
Прочь отгоняя от Замба-Тиба
Враждебные устремления, алчные помыслы
Всех недругов Замба-Тиба, Бумбы-державы.[1]*

Нам уже приходилось рассматривать мотивы, связанные с традиционным искусством калмыков в разных версиях “Джангара”, [2] и при этом приходи-

лось обращать внимание на то, что среди образов и мотивов, связанных с изобразительным искусством, мы не встречаем ни портретных изображений, ни изображений человека вообще. Соответственно, начало Пролога к малодербетской версии “Джангара”, в котором описываются изображения Хонгора и других богатырей на воротах ставки Джангара, уникально в составе всего эпоса. С чем связано присутствие такого описания в эпосе? Почему это описание является единственным и не входит в типические черты описания ставки Джангара? Ниже мы попытаемся дать ответ на эти вопросы.

По описанию малодербетской версии эпоса, ставка Джангара выглядит похожей на буддийскую ступу, на воротах которой изображались сцены из жизни Будды. И если сакральность в той или иной форме так или иначе присутствует в описании дворца Джангара во всех версиях эпоса и во всех песнях, где она упоминается, то прямое сходство между буддийской ступой и ханской ставкой может быть отмечено лишь однажды – в процитированном выше фрагменте Пролога малодербетской версии. Вероятно, в данном случае реализуется некая индивидуальная трактовка внешнего вида ставки Джангара, некогда внесенная в данную версию кем-то из исполнителей эпоса-джангарчи, на которого сцены из жизни Будды на воротах ступы произвели столь сильное впечатление, что навсегда вошли в торжественное, стилистически возвышенное и наделенное сакральным колоритом описание дворца Джангара. Позже этот ярко индивидуальный эпический образ вошел в состав малодербетской версии “Джангара”, и по счастливому стечению обстоятельств дошел до нас в рукописи данной версии.

Чрезвычайно интересно и без сомнения значимо то, что изображения богатырей Джангара на воротах его ставки в эпосе имеют не эстетическую ценность живописных портретов, горельефов или портретных скульптур, – как и всякие священные предметы и изображения божеств, они наделены охранительной функцией. В этом заключена не столько их прагматика (в других версиях, как уже отмечалось, этих изображений нет), сколько их историко-культурная генетика: прототипом изображений богатырей являются божественные изображения. Религиозный и художественный синкретизм духовной культуры этноса и эпоса как вида словесного искусства в разнообразии сущностей его образов и объектов тем не менее обнаруживает довольно определенные детерминирующие связи между этими образами и объектами, которые позволяют установить как генезис таких образов, так и их мировоззренческий и художественный смысл.

Литература

1. Джангар. Малодербетская версия. Элиста, 1999. С40, 41.
2. Бурькин А.А. 1) Народное искусство калмыков как предмет изображе-

ния в разных версиях эпоса «Джангар» (к постановке проблемы «Эпос и словесные формы искусства») // Altaica VII. М., ИВ РАН, 2002. С. 47-60; 2) Образы и мотивы, связанные с традиционным народным искусством в песнях «Джангара» // Материальные и духовные основы калмыцкой государственности в составе России (к 360-летию со дня рождения хана Аюки). Материалы Международной научной конференции (22-25 мая 2002 г.) Часть 2. Элиста, 2002. С. 16-19.



Р. М. ХАНИНОВА

Калмыцкий государственный университет

БУДДИЙСКИЕ МОТИВЫ ДИАЛОГА ЗАПАД-ВОСТОК В РУССКОЙ ПРОЗЕ XX ВЕКА (Вс. ИВАНОВ, Г. ГАЗДАНОВ, В. ПЕЛЕВИН)

Согласно известному положению Ю. М. Лотмана, «в структуре географии русской культуры исторически борются две модели, причем столкновение их – один из доминирующих конфликтов культурного пространства России» [1]. Мировая модель культуры строится по концентрическому принципу, где центристская модель (Москва – центр религиозной и культурной ойкумены) и модель культурно-государственного «эксцентризма» (центр религиозно-политической и культурной модели переносится за пределы своего государства) дихотомичны как по отношению друг к другу (Москва-Петербург), так и по отношению к чужеземному. Центристская модель тяготеет к изоляционизму, конструируя антимодель неприемлемости, опасности, агрессивности иного, за пределами своего круга, эксцентристская – стремится к расширению, контакту, диалогу.

Важным в аспекте темы нашей статьи является следующее утверждение исследователя о том, что «дихотомия Востока и Запада в русской культуре то расширяется до пределов самой широкой географии, то сужается до субъективной позиции отдельного человека. <...> Можно сказать, чужая цивилизация выступает для русской культуры как своеобразное зеркало и точка отсчета, и основной смысл интереса к «чужому» в России традиционно является методом самопознания» [2].

Нам представляется, повесть Всеволода Иванова «Возвращение Будды» (1923), одноименный роман Гайто Газданова (1949) и роман Виктора Пелевина «Чапаев и Пустота» (1996) интересны в этом отношении, выявляя инварианты культурно-исторической парадигмы одного из коренных русских вопросов. Все три произведения манифестируют доминирование восточного в

диалоге Запад-Восток, близость русской ментальности восточной, предпочтение буддийской философии и религии и отчуждение от христианской или попытку преломления чужого в свое. Все финалы также демонстрируют деконструкцию прерванного диалога: Вечное Возвращение оборачивается Вечным Невозвращением на разных структурных уровнях. В повести Вс. Иванова и статуя Будды, и человек (профессор Сафонов) не возвращаются к искомому ни в географическом локусе (Монголия, Петроград), ни в фокусе «внутренней Вселенной»: они погибают. Гыген Дава-Дорчжи, получивший европейское образование в России и принимавший участие на стороне белых в Гражданской войне, вряд ли вернется на монгольскую родину, прервав миссию сопровождения сакрального объекта. В романе Г. Газданова безымянный рассказчик после долгого Невозвращения возвращается к Катрин, но это Возвращение уже иной, переродившейся духовно личности, пересмотревшей свои прежние отношения с миром, с собой и с другими. Сюжетно это перевоплощение поддерживается буддийской идеей реинкарнации: в романе пять сновидений рассказчика моделируют пять модусов сознания и поведения, связанных между собой только сновидцем, а также смертью П. А. Щербакова. Но это Невозвращение к себе, прежнему спровоцировано гибелью старика и возвращением статуэтки Будды, украденной убийцей Амаром, но спасшей невинного в преступлении рассказчика. В обоих произведениях детективная фабула осложняется философско-религиозными, нравственно-этическими, психоаналитическими ракурсами исследования взаимоотношений микрокосмоса и макрокосмоса, человека и Вселенной, хаоса и гармонии. Символично-мифологический психологизм [3] у Иванова и Газданова прежде всего опирается на концепт «статуи» с ключевым словом «Будда», центробежно генерируя ассоциативно-метафорические, социокультурные, геополитические, философско-психологические текстовые, затекстовые коды и смыслы. (Об этом подробнее в нашей статье «Концепт «статуи» в одноименных произведениях Вс. Иванова и Г. Газданова («Возвращение Будды»)). В свою очередь символично-мифологический психологизм сопрягается с «хронотопическим психологизмом» [4], когда время и пространство в произведении выступают в психологической функции. При этом пространство и время даются в субъективном восприятии персонажа. Такие координаты расширяют не только географические параметры повествования (Россия-Монголия; Россия-Франция), но и мировые, космические, не только раздвигают хронологические рамки настоящего через прошлое в будущее, но и через буддийскую реинкарнацию (перевоплощения, перерождения) определяют астральные путешествия во внутренней и внешней Вселенной. У Иванова Дава-Дорчжи, вначале утверждавший, что он – перерождение Будды, позже отказывается в тифозном бреде не только от «просветленного», но и от своей самости: «Я умер». Та же «скандальная фраза» (Р. Барт), но уже в начале романа Газданова, являет пер-

вую реинкарнацию рассказчика над пропастью. Моменты самоидентификации личности в первом случае сюжетно подкрепляются многими ипостасями офицера-гигена-Будды-посланника, а в сущности неуловимостью его самоопределения, чтобы в конечном счете исчезнуть из текстового пространства в пустоту. Таким образом, на наш взгляд, Иванов обыгрывает одно из основных буддийских понятий Пустоты (санскрит. – шуньята). Пустота потенциально содержит всю Вселенную, время от времени порождает вещи, дает бытие этому миру и представляет собой Вселенную в потенции. В то же время – это некое глобальное ничто, небытие. Важность осознания Пустоты связана с пониманием природы будды – пустотной и непознаваемой, которую можно понять лишь в момент Просветления, внезапного и интуитивного озарения. “Пустота – и есть будда. Будда – и есть ты сам” – гласит дзэн-буддизм. То есть речь идет о “пробуждении”, когда человек чувствует слияние с Пустотой и ясно ощущает свое единение со Вселенной.

Концепт “пустоты” в романе В. Пелевина обыгран по-буддийски в самом названии произведения с героями-симулякрами (Ж. Делез), в их фамилиях: Чапаев и Пустота (понятие), Чапаев и Пустота (фамилия ординарца), Чапаев и Пустота как мифы-антимифы, в самом диалоге: Учитель и ученик [5]. По М. Бахтину, попытка представить себя самого *en face*, оторваться от внутреннего самоощущения поражает при достижении *своеобразной пустотой, прозрачностью* [6]. У Пелевина понятие Пустоты вербально маркируется понятием Внутренняя Монголия, тождественным буддийскому постулату. Это не географическая топография в реальности, а философское понятие: “Внутренняя Монголия называется так не потому, что она внутри Монголии. Она внутри того, кто видит пустоту, хотя слово “внутри” здесь совершенно не подходит” [7]. Это “место, откуда приходит помощь”, и место “внутри того, кто видит пустоту”. И так же, как рассказчик Газданова, пелевинский герой бежит во Внутреннюю Монголию, в себя от реального мира, не в состоянии примириться с ним. Это возвращение к Себе в себе, но не возвращение в не-Я.

Другой буддийский мотив, по А. Закурено, в романе – “переправа к Нирване”. Река Урал – не просто гидроним, а символ Условной Реки Абсолютной Любви. Смерть Анки, Чапаева, Пустоты в Урале – это переход к Нирване. У Пелевина Нирвана – это Ничто, Никто и Нигде.

В повести Вс. Иванова профессор Сафонов, размышляя о дихотомии Запад-Восток, проникается мыслью о том, что укрепление его души там, подле стада и кумирен, и это станет его великой победой, совершенной над тьмой и грохотом, что несется “мимо нас – и мы с ней, по-своему разрезая ее”. Он вспоминает еще об одном буддийском постулате безмятежности (шаматха), с помощью которого можно достичь особого постижения (виньяны), посредством которого осознается пустота и тем самым освобождение от круговорота бытия (сансара). “Спокойствие, которое я ощущаю все больше и

больше... чтобы сердце опускалось в теплые и пахучие воды духа...” [8]. А в конце путешествия “вечером, перед смертью, профессор Сафонов отдирает от земли плечи и хватается руками: вперед, назад, направо... под пальцами вода, густая, тягучая... Но это не вода – песок. Песок” [9]. Символы амбивалентны: с одной стороны, это текучесть сознания, с другой – Лета забвения; песок как твердость вещества (земля) и как текучесть в песочных часах жизни/смерти человека. Не случайно вертикаль (небо) соположена горизонтали (земле) по однородности: песок земли и камень неба. Иллюзия возвращения на Восток не состоялась.

Еще одним буддийским мотивом у Иванова и Пелевина становится антиномия света – тьмы. Сафонов вдохновенно обращается к Дава-Дорджи: “Вы вспомнили, что вы воплощенный Будда, гигиен, повезли через мрак и огонь, сам претерпевая мучения – очищая себя...” [10]. В диалоге барона Унгерна с Пустотой звучит та же мысль о необходимости “просветленности”, “пробужденности”: “...какие бы формы ни были нам предписаны прошлым, на самом деле каждый из нас все равно видит в жизни только отражение своего собственного духа. И если вы обнаруживаете вокруг себя непроглядную темноту, то это значит только, что ваше собственное внутреннее пространство подобно ночи. <...> А разве это не обычное состояние человека – сидеть в темноте возле огня, зажженного чьим-то милосердием, и ждать, что придет помощь?” [11] Указанные примеры отсылают к одному из наставлений Будды: “Человек, следующий Дхарме, похож на человека, вошедшего с огнем в темную комнату. Тьма перед ним расступится, и его окружит свет”.

Мотив милосердия и сострадания ко всему существу объединяет все три произведения, а также рассказ Вс. Иванова “Последнее выступление факира” (1926). “Купец, конечно, не верил, что факир идет из Индии, но ему было приятно думать, что существует страна, где страдания понимают сразу и умеют лечить; где, для того чтоб высказать свои страдания, не нужно даже напиваться и где над человеком нет незнакомых и бешеных скал; где тысячи лун, отражающихся в потоке, хотя и похожи на здешние луны, и поток такой же, как и здесь, но луны принадлежат руке человека, как четки” [12]. Образ луны напоминает об известной буддийской притче “Луну нельзя украсть”, когда, отдав незадачливому вору свою одежду, Рекан сокрушается по поводу того, что невозможно одарить его еще и лунной – главным своим богатством.

Две ипостаси статуи Будды (милосердная у Иванова и гневная у Газданова) являют разные пути к просветлению – мирный и воинственный. Их сочетаемость в романе В. Пелевина представлена через людей (Чапаев – Унгерн, Котовский – Анка – Пустота, Фурманов и ивановские ткачи, врачи и санитары психлечебницы), социально-исторический код (гражданская война и мирная жизнь, революционное время и современность), биографический и трансперсональные уровни личности (реальность и психические расстройства, галлю-

цинации, сновидения). По мнению Н. Нагорной, “идущие от восточной философии идеи реинкарнации, метаморфоз, иллюзорности существования, вселенной как сновидения Брахмы лежат в основе авторской концепции сновидения” [13]. Контрапункт всех произведений – время Гражданской войны, явно или ретроспективно в воспоминаниях резонирующий с мотивами движения и покоя человеческого сознания.

Среди пелевинских “коанов” (А. Генис) – деконструированных анекдотов о Чапаеве есть один, в котором личность человека похожа на набор платьев в шкафу: чем менее реален человек – тем больше платьев в шкафу. В буддийской притче “однажды Чжуан-цзы приснилось, что он – бабочка, весело порхающая бабочка. Он наслаждался от души и не создавал, что он – Чжоу. Но вдруг проснулся, удивился, что он – Чжоу, и не мог понять: снилось ли Чжоу, что он – бабочка, или бабочке снится, что она – Чжоу?”. По буддийским понятиям есть абсолютная и относительная истина, так сон одновременно инобытие, в котором сновидение – бодрствование. Эту притчу обыгрывает Пелевин в чапаевском пересказе: “...знавал я одного китайского коммуниста по имени Цзе Чжуан. Ему часто снился один сон – что он красная бабочка, летающая среди травы. И когда он просыпался, он не мог взять в толк, то ли это бабочке приснилось, что она занимается революционной работой, то ли это подпольщик видел сон, в котором он порхал среди цветов. Так вот, когда этого Цзе Чжуана арестовали за саботаж, он на допросе так и сказал, что на самом деле он бабочка, которой все это снится. Поскольку допрашивал его сам барон Унгерн, а он человек с большим пониманием, следующий вопрос был о том, почему эта бабочка за коммунистов. А он сказал, что она вовсе не за коммунистов. Тогда его спросили, почему в таком случае бабочка занимается подрывной деятельностью. А он ответил, что все, чем занимаются люди, настолько безобразно, что нет никакой разницы, на чьей ты стороне.

– И что с ним случилось?

– Ничего. Поставили его к стенке и разбудили.

– А он?

Чапаев пожал плечами.

– Дальше полетел, надо полагать.

– Понимаю, Василий Иванович, понимаю, – сказал я задумчиво” [14].

Пушкинская парафраза стихотворения Петра Пустоты, в котором сопрягается буддийская притча, приводит Анка: “Но в нас горит еще желанье, к нему уходят поезда, и мчится бабочка сознания из ниоткуда в никуда”. Любопытны также здесь интертекстуальные параллели в духе постмодернистской поэтики, помимо Кафки и Куросавы, со знаменитым образом поезда-бронепоезда в советской литературе: “Наш паровоз вперед лети...”, коньяк “Лазо” с этикеткой паровозной топки, наконец, “Бронепоезд 14-69” Вс. Иванова. Устойчивость этого интереса подкрепляется пелевинской “Желтой стрелой”, в эпи-

зоды приглашения Ольгой Андрея на премьеру спектакля “Бронепоезд 116-511” с авангардным прочтением классики. Кроме того, в рассказе Вс. Иванова “Дите” (1921) образ Монголии – дикого и нерадостного зверя (“камень – зверь, вода – зверь”) завершается образом бабочки, которая “норовит уку-ситься”. Стихотворение Пустоты Анка цитирует по его книге “Песни царства “Я”, считая название странным и самодовольным. Петр возражает ей, объясняя, что это путешествие “только по одному пространству, и это пространство – я сам. Тогда я назвал его “Я”, но сейчас, может быть, я назвал бы его “У”. Но это неважно” [15]. У Вс. Иванова есть роман “У” (1932), которому предпосланы несколько эпиграфов из “Риторики” М. В. Ломоносова, “Смерти Ивана Ильича” Л. Н. Толстого и трактата П. Флоренского. Думается, они вполне могут корреспондироваться в пелевинский дискурс, особенно последний (“х, у... – знаки индивидуума”). Пустота обращается к китайской истории – к существовавшему ранее царству У, которое поразило его своим значением: “Как будто это указание на что-то такое, где уже кончаются слова, и можно только сказать – у, а у чего именно – нельзя” [16]. Может, поэтому одно из любимых тютчевских изречений героя – “Мысль изреченная есть ложь”, а также буддийский постулат познания “Я не знаю”, раскрывающий понятие постоянного и относительного, исчерпывающего и бездонного, вечного и бренного. Буддийское понимание смерти не принимается Пустотой – ему хочется спасти свое сознание от небытия. Здесь, думается, близость к фетовскому мироощущению: “...а жаль того огня, что просиял над целым мирозданьем, и в ночь идет, и плачет, уходя”.

Если у Иванова Дава-Дорджи называет себя перерождением Будды, то у пелевинского Чапаева отсутствует мизинец, как у Будды Анагамы, указующий перст которого уничтожал все, вплоть до самоуничтожения его обладателя (глиняный палец-пулемет Чапаева также беспощаден). “Мертвая” зона действия мизинца-пулемета дает возможность Вечного Невозвращения Петру Пустоте, бегства от действительности.

В ивановской повести обезображенная статуя Будды с отломанными золотыми пальцами в семипалатинской степи под “каменным небом” революционной России вызывает определенные аллюзии, в том числе, наверное, и такие, которые позволили Карлу Радеку назвать “Возвращение Будды” “контрреволюционной” вещью [17]. Чтение “Буддийских сутр” даже в переводе поразило писателя: “Какой ритм, какая мощь, какое внутреннее и внешнее отречение от условностей, и какое наплевательское отношение к вздору мира сего” [18].

Можно спорить об авторских концепциях буддизма в прозе этих русских писателей, о трансформации понимания его через призму христианского православия и русской ментальности (Р. Арбитман, Д. Бавильский, П. Басинский, Дм. Быков, А. Генис, И. Гетманский, А. Закурченко, С. Корнев, В. Курищев, И. Роднянская, К. Степанян, Л. Филиппов, Н. Шелкова, Н. Нагорная, Л. Дарь-

ялова, Е. Краснощекова и др.) и в то же время увидеть общее в эволюции диалога Запад-Восток — поиски синтеза на русской почве и понимание того, что русская душа не в состоянии полностью принять ни Восток, ни Запад.

Литература

1. Лотман Ю.М. Современность между Востоком и Западом // Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. — С.- Петербург, 2002- С. 744.
2. Там же. — С. 748
3. Колобаева Л. “Никакой психологии”, или фантастика психологии? (О перспективах психологизма в русской литературе нашего века) // Вопросы литературы. — 1999. — № 2. — С.8
4. Там же. — С. 16
5. См.: Щелкова Н.И. В. Пелевин. “Чапаев и Пустота”. Обзор критических материалов // Русская словесность. — 2002. — № 3. — С. 43-51; Порутчик О.А. “Чапаев и Симулякр” (К проблеме художественного образа в современной русской неклассической прозе) // Русское литературоведение в новом тысячелетии. Материалы первой Международной конференции. Москва, апрель 2002. — Ч.2. — М., 2002. — С. 112-116.
- 6.Бахтин М.М. Работы 1920-х гг. — Киев, 1994. — С. 67.
7. Пелевин В. Чапаев и Пустота // Пелевин В. Чапаев и Пустота. Желтая стрела. — М.: Вагриус, 2001- С. 255.
- 8.Иванов Вс. Возвращение Будды // Иванов Вс. Собр. соч.: В 8 т. Т. 2. — М., 1958. — С.60.
9. Там же. — С. 78.
10. Там же. — С. 59-60
11. Пелевин В. Чапаев и Пустота. — С. 256.
12. Иванов Вс. Последнее выступление факира // Иванов Вс. Собр. соч.: В 8 т. Т. 2. — М., 1978. — С. 273.
13. Нагорная Н.А. Сновидения в постмодернистской прозе // Традиции русской классики XX в и современность: Материалы научной конференции. — М., 2002. — С. 258
14. Пелевин В. Чапаев и Пустота. С. 224-225.
15. Там же. — С. 304.
16. Там же.
17. Иванов. Дневник. — М.: Наследие, 2001. — 367.
18. Там же. — С 301.



Ц. А. ПАНЬКИНА

Калмыцкий государственный университет

БУДДИЙСКИЕ ШКОЛЫ, АКАДЕМИИ КАК ПРЕДПОСЫЛКИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗАЦИИ И СОЗДАНИЯ СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ КАЛМЫКОВ

Национальное самосознание существует не только в тех представлениях о своей и иных национальных группах, которые складываются в повседневной жизни, но и в той форме, которая наполняется представлениями и знаниями о истории данного народа. Наряду с системой представлений об историческом прошлом этноса важную роль играет и его религиозное миропонимание. Тип религиозной жизни тесно связан с этнической культурой и во многом зависит от нее. В свою очередь, и культура в целом складывается и функционирует в значительной степени на основе данной религии. Однако эта степень весьма меняется с приближением к современности, эволюционного процесса.

В духовной культуре традиционного калмыцкого общества буддийское образование играло весьма существенную роль.

Известный историк-востоковед, академик Б.Я. Владимирцов писал о калмыках и их прошлом: “Калмыки — так же, как и другие монголы, в свое время подвергались влиянию буддийской тибетско-индийской культуры, они сумели вместе с кочевым бытом соединить известные культурные приобретения, например, национальную письменность, начатки образованности” [1]. О тяжелой судьбе калмыцкого народа в досоветский период писали профессор И.Я. Златкин, М.Л. Кичиков, вопросы состояния и развития школьного образования у калмыков в дореволюционный период освещались в работах профессора Петербургского университета монголоведа А.М. Позднеева и других. Но нужно отметить, что материалы этих источников страдают явной тенденциозностью и требуют критического отношения к ним. Вопросам образования в дореволюционный и советский период посвятил основные свои труды историк, являвшийся непосредственным участником культурного строительства в Калмыкии в довоенный период Н.Ш. Ташнинов. В его работах освещается история школьного строительства, анализ учебных планов и программ, характеризуется учебно-воспитательная работа, влияние экономических и социально-политических факторов на развитие школьного образования в Калмыкии. В 1968 г. появилась работа В. У. Килганова “Становление школьного образования в Калмыкии”, в которой затрагиваются вопросы конфессионального обучения в дореволюционной Калмыкии, появление первых светских школ, но в силу небольшого объема в ней не получили развернутого анализа интересующие нас проблемы.

После восстановления автономии калмыцкого народа в 1957 г. историки,

исследуя важнейшие проблемы социально-экономической и политической истории региона, лишь попутно касались вопросов истории буддизма. В конце 70-х – начале 80-х гг. появляются первые специальные публикации, которые освещали разные аспекты буддизма: это сборники научных статей “Ламаизм в Калмыкии”, “Ламаизм и вопросы атеизма в Калмыкии”, “Вопросы истории ламаизма в Калмыкии”. Отличаясь друг от друга кругом поднимаемых проблем и степенью их анализа, эти статьи закладывали основы историко-религиоведческого изучения буддизма в Калмыкии на разных этапах его развития.

Традиция изучения буддизма в России была продолжена в постсоветское время коллективом востоковедов, объединившихся вокруг альманаха “Orient”, выходящего в Петербурге под названием “Исследователи Центральной Азии в судьбах России”; калмыцкими учеными Бакаевой Э.П., Доржиевой Г.Ш., Оглаевым Ю.О., Корсункиевым Ц.К., Наднеевой К.А..

С возникновением буддизма связано появление буддийских школ -института духовного образования в буддизме. Во многих странах буддийские школы оказались первыми образовательными учреждениями. Они играли важную роль в древних и средневековых азиатских обществах, т.к. считалось, что подлинное познание и приобщение к учению Будды возможно именно через прочтение ряда канонических книг. Наряду с общим минимумом предметов (алфавит, грамматика, изучение начальных канонических книг, счет и др.), предусматривались существенные различия в образовании мирян и будущих монахов. Миряне получали подготовку в сфере предполагаемой будущей деятельности. Духовное образование рассматривалось как “восхождение” учеников от ступени к ступени до чтения сложнейших теолого-философских сочинений. В школы принимались дети в возрасте 5-8 лет без учета их сословно-кастовой принадлежности; обучение продолжалось до 15-25 лет и велось на местных языках. Буддийские монахи выработали последовательную педагогическую систему, учитывавшую возрастные особенности детей. Она основывалась на следующих принципах: возможно меньшее количество учеников у одного наставника; достижение духовной близости ученика и учителя; отрицание искусственного стимулирования образовательного процесса, т.е. отвечали лишь на те вопросы, которые были актуальны для ученика в данный момент; комплексное развитие ума, нравственности, памяти, физической культуры. Для достижения требуемого педагогического идеала использовались многочисленные приемы воздействия и взаимодействия учителя и воспитанника, в т.ч. логические познавательные задачи, построенные на парадоксах (коаны), самосозерцание, медитация. В странах, где распространен буддизм, буддийские школы в модифицированном виде существуют и в настоящее время.

Конечно, на этом фоне появлялись гении: мыслители, ученые, поэты. Они имели хороших учеников, а их концепции – резонанс. Например, “желтая вера”

учителя Цзонхавы (1355-1418 гг.) интеллектуально обогатила не только отдельные конфессии или секты, а целые народы: монголов, ойратов и часть тибетцев

Он основал школу Гелугпа благодаря активной поддержке его учеников, широкой сети монастырей, оно становится государственной идеологией, просуществовав в качестве таковой до середины XX века.

В хурулах, в основном, проживало безбрачное духовенство. По ламаистскому вероисповеданию духовные лица- божества и они не должны заниматься физическим трудом. Для работы набирались прислужники из числа калмыцких мальчиков, “...которые в свободное от занятий время урывками изучают тибетскую грамоту и потому носят названия хурульных учеников” [2]. Они могли в любой момент прервать состояние монашества, в котором пребывали во время обучения в хуруле.

По архивным и другим печатным источникам, время первоначального образования хурульных школ нельзя было установить, так как духовенство о существовании этих школ никогда не заявляло правительству прямо и открыто. Известно, однако, что особенное развитие их относится к периоду конца 1860-х и начала 1870-х годов.

Собственно, хурульные школы нельзя считать школами в прямом смысле этого слова, т.е. учреждениями, где процесс обучения и воспитания ведется организованно, по определенным программам, планам. По этому вопросу монголовед А.М. Позднеев писал: “Правильно организованных, подготовленных для получения различных ламаистских степеней школ нигде на свете в ламаистских монастырях не существует. Но каждый по своему ученый лама имеет у себя 3-4 учеников, которым преподает тибетскую грамоту и круг годовых буддийских богослужений” [3].

На начальной, общеобразовательной ступени манджики изучали азбуку монгольского, калмыцкого, тибетского языков, чтение, письмо, заучивали на память молитвы и богослужебный устав вероучения. После этого ученики начинали посещать кумирни (хурулы, где проходила служба) и участвовать в богослужениях.

Хурульное обучение начиналось с изучения номов, т.е. священных книг буддизма. Так как номы были написаны на тибетском языке, то и обучение велось на этом же языке

Весь процесс обучения в хурульной школе сводился к механическому заучиванию незнакомых текстов на непонятном тибетском языке, вследствие чего учение было для многих непосильно трудным.

Одновременно с этим “теоретическим” учением шло и практическое ознакомление с обрядовой стороной ламаистского богослужения.

Общее обучение продолжалось 5-10 лет. По изучении учениками обычного богослужебного круга гелюнга экзаменовали их. Окончание

начальной школы подтверждалось соответствующей грамотой. Способные ученики в возрасте 15-20 лет распределялись в монастырские средние школы.

В монастырских средних школах изучалась “внутренняя наука”, т.е. религиозно-философская система буддизма. В них было три класса: низший (пять лет), где изучались логика и психология, язык, краткая история буддизма, средний (5 лет) и старший (4 года), включавшие религиозную философию (этику, метафизику, гносеологию и до.) и канон монашеской дисциплины.

Либо “дзурхачество”, либо зурачество- рисование; или эмчиство- медицина; либо хуралы- служба с гурумами- заклинаниями.

Профессор М.А. Позднеев, давая оценку хурульным школам в образовательном отношении, писал, что в результате “...из этих хурульных питомцев впоследствии образуются самые ревностные почитатели Будды” [4].

Достаточно определенно можно утверждать, что со времени окончательного проникновения буддизма в среду калмыков и до середины XIX в. хурульные школы были единственными образовательными учреждениями, в которых могли обучаться калмыцкие дети. Школ как таковых, в европейском понимании и по европейскому подобию, в Калмыкии не имелось. Необходимость обучения всех детей до 15-летнего возраста стимулировалась также законами 1640 года и дополнениями к ним калмыцкого хана Дондук-Даши. Обучение детей сначала в хурульных школах и в домашних условиях, а затем и в европеизированных светских школах до 1925 года велась на “ясном письме” по букварю Зая-Пандиты “ЦаБан толгой”. Вначале только рукописно и ксилографически, а затем, с начала XIX в. и типографским способом издавалось большое количество литературы, которое накапливалось в хурульных библиотеках, и у всех знатных, и у многих грамотных простых людей. В них хранились летописи калмыцких авторов, произведения народной словесности, произведения светской литературы, а также большое количество буддийских сочинений.

Многочисленные хурулы со своими школами имелись почти в каждом аймаке и были центрами не только религиозной учености, но и светского образования.

Калмыцких лам с давних пор беспокоила мысль о необходимости в степи высшего духовного училища. За короткое время были организованы две академии Цанит-Чойра. Первая буддийская школа была создана в Малодербетовском улусе в урочище Амта-Бургуста. С весны до осени было построено 35 домов. На строительство были пожертвованы денежные средства Далай ламой XII, Доржиевым, прихожанами улуса.

В феврале 1912 г. астраханский губернатор генерал-лейтенант И.Н. Соколовский в письме на имя малодербетовского и икицохуровского попечителей настаивал установить контроль над этими школами и их денежными средствами. Местная улусная администрация настаивала на введении в двух Цанит-Чойре русского языка как специального предмета, на что неизменно

получала отказ бакшей улусов. По данным ревизии, произведенной помощником попечителя Малодербетовского улуса в мае 1913г., в Цанит-Чойре насчитывалось 116 учеников, из них 83 обучались на отделении буддийского богословия, 33 ученика – на отделении тибетской медицины.

В академии было 13 классов, сообразно и курс обучения был тринадцатилетний.

На первых четырех курсах читались сочинения буддийских богословов.

С 5-го курса по 9-й включительно читалась буддийская догматика и основы вероучения. На 10 и 11 курсах – герменевтика толкования; на 13 курсе-аскетика и монастырский устав. Кроме того, в программу, начиная с 10-го курса, вводилась русская письменность, но в качестве необязательного предмета, а на 12 курсе – история и география России.

Основной упор в Чойре делался на теорию мадхьямики- базовое учение махаяны, основоположником которого является Нагарджуна, и центральную триаду буддийской философии- логику, теорию дхарм и нирвану, классическое определение которых дал в своих трудах Ф.И. Щербатской, а также на усвоение “четырёх благородных истин”. Имелись ли в Чойре печатные труды Нагарджуны, Васубандху, Дхармакирти, Дигнаги, Буддагхоси по буддийской философии -теперь трудно ответить на этот вопрос. Скорее всего, указанные выше вопросы изучались по конспективным записям преподавания габджи; по крайней мере, восьмеричный путь устранения причин людских страданий высшая прослойка калмыцкого духовенства знала хорошо. То же самое можно сказать и о четырех элементах мироздания (огонь, вода, земля, эфир; вместо последнего часто называют железу) и о понятии пустота (Хоосн). Теорию дхарм в том виде, как она была определена Ф.И. Щербатским, гелюнги в Чойре, изучавшие философию, знали слабо. И это, по-видимому, явилось одной из веских причин того, почему в течение более 10 лет в обоих Чойре не был подготовлен ни один философ – габджи. Так обстояло дело и с изучением буддийской философии.

Особое внимание уделялось истории религии у калмыков, в частности шаманизму. Далее наступала очередь истории буддизма.

Курс включал в себя жизнеописание различных исторических лиц, чья деятельность содействовала формированию, утверждению и распространению этой религии, самого Будды, Нагарджуны, Джу Атиши, Падмасамбхавы, Цзонхавы, Зая-Пандиты, биографии и творческое наследие Далай-лам. Особое внимание уделялось личности Цзонхавы как основателя жёлтошапочной секты ламаизма.

Но самое большое внимание уделяло духовенство в калмыцких хурулах жизни и деятельности Зая-Пандиты. Заслуги его в повсеместном принятии ойратами Джунгарии и калмыками России ламаистской формы буддизма, а в результате этого- искоренение шаманизма как путем широкой разъяснительно-поучительной деятельности, так и законодательно; распространение

письменности “тодо бичиг”, восприятие питья водки и увеселительных сборищ; введение для мирян, приобщившихся к религии, обета Убаши (для мужчин) и убсанцы (для женщин), и многое другое в деятельности Зая-Пандиты изучалось калмыцкими учителями веры.

В области философии упор, прежде всего, делался на изучении “Тодо бичиг и грамматических особенностей письма на нем. Далее очень важным считалось джатак- рассказов о перерождениях Будды, в основе которых лежали фольклорные сюжеты древней Индии.

Изучались произведения буддийской классической литературы. Нет сведений о том, были ли известны в калмыцких хурулах и в Чойре “10 тысяч песен” Милараймы, тибетского поэта- отшельника XI в.

Эпос “Джангар”, средневековая поэма “Хан Харангуй”, “72 небылицы” и некоторые героические сказки- все это должны были знать гелюнгы, выдержавшие экзамены на это звание. Образованные багши собирали, записывали поговорки, пословицы, загадки, отгадки, меткие слова и фразы.

Знание тибетского языка и умение свободно читать, переводить и писать на нем было обязательно для гелюнга, сдавшего экзамены на багшу, змчи и зурхачи, не говоря уже о габджа и рабджамба.

В хурулах улусного значения и в Чойре не забывали заниматься словесным художественным творчеством. Для подтверждения этого приведем следующий факт: критико-назидательная поэма Бадмы Боваева “Услаждение слуха” (“Чикня худжир”) была известна во всех хурулах.

В хурулах составлялись магталы- славословия бодхисатвам.

Знания калмыцких духовных лиц в области астрономии и космологии восходили к древнеиндийской и тибетской традиции. Так, например, оно признавало четыре материальных элемента – воду, землю, огонь и эфир, из которых состоит окружающий мир и что этот мир существовал вечно и создан из хаоса и пустоты, что центром мироздания является гора Сумер (Меру). Звездами и планетами зурхачи занимались по “Зурхаин ном” (“Руководство по астрономии и астрологии”), ибо без элементарного знания астрономии ни один зурхачи не был способен составить гороскоп того или иного человека. Отдельные созвездия и планеты имели свои калмыцкие названия.

Изучение географии носило локальный характер. В Чойре и хурулах местного значения гелюнгы должны были знать нутуки улусов, т.е. калмыцкую степь и территорию отдельных улусов, знать Нижнее Поволжье, Дон, Маныч, Урал (Яше), знать месторасположение городов Астрахани, Саратова, Царицына, Ставрополя, и маленьких городских поселений – Черного Яра, Енотаевска и др.

Искусство в калмыцких хурулах представлено четырьмя основными направлениями: архитектурой, иконографией и скульптурой, музыкой.

В хурулах улусного значения работали гелюнгы – резчики по дереву, занимавшиеся изготовлением статуэток бурханов.

Калмыцкие эмчи исходили из известного положения восточной медицины о том, что причиной любой болезни (разумеется не травматического происхождения) является нарушение равновесия и соотношения желчи, газа и слизи, и проводили в соответствии с этим лечение лекарствами животного, растительного и минерального происхождения.

В “академии”, так же как и в хурульной школе, царил строгий распорядок дня, нарушение которого влекло наказание учащегося. В § 28 “Устава академии” было сказано: “Ученикам запрещается без определенного дела посещать друг друга, заниматься праздными разговорами и, наоборот, вменяется в обязанность прилежно изучать заданные уроки”. Но так как все уроки нужно было зазубривать на непонятном тибетском языке, то даже при самом строгом выполнении распорядка дня учащиеся не справлялись с заданием.

В одном из архивных документов мы читаем: “Что касается целей и задач, которые ставит себе объясненное учебное заведение, то в сем отношении необходимо отметить предположение возводить в звание гелюнгов лиц, получивших образование” [5].

Но во втором параграфе “Устава буддийской духовной академии “Цанит-Чойра”, где сказано: “Не преследуя практических целей, “Чойра” ставит себе единственной задачей совершенствование вбогопознании и богопочитании ради достижения блаженства в будущей жизни.

Таким образом, в силу того, что “...просвещеннейшим между калмыками классом являлось духовенство” [6], как писал известный историк Н. Нефедьев, и оно имело “громадное нравственное влияние на массу калмыцкого народа” [7], как подчеркивал профессор А.М. Позднеев, все дело первоначального просвещения калмыков находилось долгое время в руках буддийских учителей.

Хурульные школы во все времена своего существования имели большой авторитет у народа, который скорее подсознательно, интуитивно чувствовал прямую зависимость между существованием этих школ и сохранением этноса в инонациональном окружении. Эти школы обычно не привлекали внимания представителей власти, и вследствие этого долгое время их численность и содержание образования в них не регулировались официальными российскими властями. Это позволяло системе хурульного просвещения длительное время удовлетворять потребности народа в образовании, выполнять в определенной степени функцию культурной коммуникации.

На базе хурулов, хурульных школ и библиотек создавалась оригинальная письменность, развивался и совершенствовался литературный калмыцкий язык, создавались художественные произведения и исторические хроники.

Духовное образование рассматривалось как “восхождение” учеников от ступени к ступени до чтения сложнейших теолого-философских сочинений.

Буддийское образование в том виде, в каком оно функционировало в Калмыкии, имело и сильные и слабые стороны. Проведенное в целом исследова-

ние системы и содержания образовательной деятельности буддийской церкви среди калмыков в XVII- начале XX вв. представляет, на наш взгляд, не только ретроспективный интерес. Эта деятельность в значительной мере оказывала влияние на формирование “картины мира”, на отбор и кристаллизацию существенных черт калмыцкой ментальности.

Литература

1. Владимирцов Б.Я. Буддизм в Тибете и Монголии, Пг., 1919. С. 84.
2. Ефремова В.Ф. Очерки истории школьного образования Калмыкии. Диссерт. канд. наук- Л., 1969. с 24.
3. Позднеев А.М. Записка о преобразовании учебной части у калмыков Астраханской губернии. Спб., 1889.
4. Позднеев А.М. Записка о преобразовании учебной части у калмыков Астраханской губернии. Спб., 1889.
5. Панькин А.Б. Буддизм и буддистское образование для калмыков.// Гегарлт. №2, 1999. с. 27
6. Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках. Спб., 1854.
7. Позднеев А.М. Записка о преобразовании учебной части у калмыков Астраханской губернии. Спб., 1889.



Е. И. ХАНТАЕВА

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
(Улан-Удэ)*

ТАНЬ ЛУАНЬ КАК ОДИН ИЗ ГЛАВНЫХ СИСТЕМАТИЗАТОРОВ УЧЕНИЯ ЧИСТОЙ ЗЕМЛИ

Полное жизнеописание Тань Луаня мы находим в VI томе “Продолженные жизнеописания достойных монахов” (Сюй гао сэн чжуань) Дао Сюаня (596-667), в “Шастре Чистой Земли” (Цзинту лунь) Цзя Цая. Эти письменные источники утверждали, что Тань Луань родился 476 г. н.э. вблизи горы Утайшань. [Чжунго Фоцзяо Ши (История китайского буддизма) 1988, Т.3, 607] В юности он познакомился с основными книгами школы мадхьямики. Позже встретился с даосским мастером Дао Хунци (455-536) и получил от него даосский канон “Классическая книга бессмертия” (Сянь Цзин) в 10 томах. В 530 году состоялась его встреча с буддийским монахом Бодхиручи. На вопрос Тань Луаня, существуют ли в буддизме книги о бессмертии, Бодхиручи ответил, что в действительности есть учение о будде Амитабе (Амитофо) и

его Чистой Земле (Цзинту) и назвал три сутры. Это: “Сутра созерцания радостей будды Амитабы” (Гуань у лян шоу цзин) и сутры Амитабы – “Большая сутра Амитабы” (У лян шоу цзин) и “Малая сутра Амитабы” (А ми то цзин).

Тань Луань сжег даосские тексты и всю оставшуюся жизнь посвятил распространению догматов учения будды Амитабы, он организовал общество последователей Амитабы на Севере. Для этого он учредил монастырь под покровительством императора для изучения и практики посвящения, поклонения будде Амитабе. Когда он умирал в возрасте 66 лет, его ученики, которых насчитывалось около 300, собрались возле него, чтобы воспеть “Амитаба”. Попытки Тань Луаня распространить догматы Чистой Земли на севере Китая увенчались успехом. Если в 520 г. только одна статуя Амитабы и три статуи Авалокитешвары находились в пещерах Лун Мэн, то с 530-540 гг. насчитывалось шесть статуй Амитабы и десять – Авалокитешвары. [Ch'en K.K.S 1964, 344].

До наших дней сохранились его работы: “Комментарий на упадеша шастра Амитабха со строфами об обетах возрождения” (У лян шоу цзин ю по ти шэ юань шэн цзи). Краткое название этого сочинения “Комментарий на трактат о возрождении в Земле Покоя и Радости Чистой Земли” (Ван шэн лунь чжу) или среди знатоков учения Чистой Земли “Комментарий на трактат” (Лунь чжу); “Восхваление-гата Амитабе” (Цзань Амитофо цзи); “Коротко о значении Земли Покоя и Радости Чистой Земли” (Люэ лунь ань лэ цзин ту и).

Тань Луань первым предпринял попытку систематизировать учение Чистой Земли в Китае, которое впоследствии оформилось в школу Цзинту. В своей работе “Комментарий к рассуждениям о возрождении в Земле Покоя и Радости” (Ван шэн лунь чжу) он разъяснил основные положения независимой веры в будду Амитабу и его Чистую Землю, идею пути “легкой практики” посредством веры в будду Амитабу и “трудного пути” и т.д.

Васубандху (5 в. н.э.) в своей шастре “Упадеша-шастра Амитабха” (Лян шоу ю по ти шэ или Ван шэн лунь, Трактат о возрождении в Земле Покоя и Радости) раскрыл трансцендентальную сущность практик буддизма Чистой Земли, показав, что в сущности они являются практиками бодхисаттвы. Трактат Васубандху “Упадеша-шастра Амитабха” состоит из двух частей: 24 строф и комментариев к ним. Шастра переведена шраманом из Северной Индии Бодхиручи, который прибыл в Лоян в 508 г.н.э. и перевел около 30 работ. Эта шастра обобщила понятие о смысле будущей жизни в Чистой Земле, которое пропагандировалось в сутрах будды Амитабы.

Живые существа достигают состояния Будды при помощи силы обетов Амитабы. Чистая Земля гармонирует с “таковостью”, или с сущностью Дхармы как объясняет Васубандху. Другими словами, Чистая Земля является “трансцендентальной областью, гармонирующей с истинной пустотой” или идеальной областью Нирваны.

Подводя итог вышесказанному, можно с уверенностью утверждать, что

два великих индийских мастера Нагарджуна и Васубандху внесли огромный вклад в развитие учения о Чистой Земле, дав начало разработке его различных аспектов. Выше было сказано, что если Нагарджуна раскрыл универсальность пути “легкой практики”, то Васубандху раскрыл трансцендентальную сущность практик буддизма Чистой Земли, показав, что в сущности они являются практиками бодхисаттвы.

Основные идеи, выраженные в данных трактатах, сводятся к тому, что все верующие в будду Амитабу, полагаясь на основной обет Амитабы, имеют возможность возродиться в его Чистой Земле (Сукхавати) в будущей жизни.

Комментарий “Ван шэн лунь чжу” Тань Луаня состоит из двух частей. Первая часть содержит 48 двухрифмованных двустиший, соответствует количеству обетов Дхармакары (хотя порядок и содержание не точны). Они написаны в стиле, свойственном китайским гатхам. Вторая часть включает в себя комментарии к этим стихам и основной текст, который является комментарием к “Трактату о возрождении в Чистой Земле”, написанным Васубандху и переведенным Бодхиручи. [The Pure land tradition: History and development. Berkeley 1996, 111-112.]

Вступительная часть “Комментария...” Тань Луаня указывает, что “в стремлении бодхисаттвы достичь состояния невозвращения имеется 2 пути: 1) путь “трудной практики” 2) путь “легкой практики”.

“Путь легкой практики” в понимании Тань Луаня состоит в опоре только на собственные силы, а не на силы другого и в соответствии с этим, считает Тань Луань, в мире 5 скверн, где нет Будды, трудно достичь состояния невозвращения. Напротив, путь “легкой практики” – путь веры в буддийскую карму, желание возродиться в Чистой Земле, опираясь на силу обета Будды, дает возможность возродиться в его Чистой Земле. Опираясь на силу Будды, войдешь в число приверженцев ортодоксального учения Махаяны, достигнешь истинного сосредоточения, что равносильно состоянию невозвращения”. [Чжунго Фочзяо Ши (История китайского буддизма 1988, Т.3, 610)].

Тань Луань считал, что не все люди способны преодолеть различные препятствия и преграды, имеющиеся на пути “трудной практики” (нань син дао) для достижения просветления. Он призывал следовать пути “легкой практики” (и син дао), ведущего к возрождению в Чистой Земле и опирающегося на силу, присущую обетам будды Амитабы. Тань Луань отказался от идеи достичь высшей ступени бодхисаттвы в этом мире путем своих собственных усилий (цзы ли), заменив ее полностью на “силу другого” (та ли), на силу обетов будды Амитабы, особое внимание уделив обетам 11, 18 и 22 сутры “У лян шоу цзин”. Одиннадцатый обет гарантирует обретение состояния “невозвращения”, силой восемнадцатого обета возможно достижение возрождения в Чистой Земле. Двадцать второй обет гарантирует достижение состояния Будды.

Его комментарий делит путь “легкой практики” на пять врат (у нянь мэнь). Врата поклонения (ли бай мэнь). Врата восхваления (цзань тань мэнь). Врата где дают обет (цзо юань мэнь). Врата визуализации (гуань ча мэнь). Врата “передачи заслуг” (хуэй сянь мэнь):

1. Ли бай мэнь. Поклонение, адресованное Амитабе и человек поклоняется телом.

2. Цзань тань мэнь. Восхваление словесное. Слышимое обращение к Амитабе, где используется речь – это “практика нянь фо”, которая стала самой отличительной характеристикой буддизма Чистой Земли.

3. Цзо юань мэнь. Давать обет. Эти и два последующих врата составляют мысленную деятельность на практике. Это искреннее поклонение и восхваление Амитабы. Человек искренне желает возродиться в Сукхавати, эта деятельность называется самадхи.

4. Гуань ча мэнь. Визуализация и детальное видение Сукхавати, Амитабы и главных бодхисаттв Авалокитешвары, Махастхымапрапты и других бодхисаттв, верующих, родившихся в Сукхавати. Мысли концентрируются на Сукхавати и его высоких обитателях и в результате визуализации верующие возрождаются там после смерти. Эта деятельность есть випашьяна, внутренний аспект медитации. Врата визуализации занимают более половины трактата Тань Луаня.

5. Хуэй сянь мэнь. Это передача достоинств и заслуг, обретенных в результате четырех предыдущих практик всему страждущему существу.

Комментарий “Ван цзэн лунь чжу” определил первые четыре практики как практики своих собственных выгод. Пятую практику трактат определяет как практику в защиту других живых существ. Отсюда возникает деление пяти видов практик на две группы: первые четыре являются подготовительными к пятой практике (“передаче заслуг”). Комментарий Тань Луаня разъяснил, что первые четыре практики выполняют добродетель “вступления” (жу). Пятая практика выполняет добродетель “оставления” (чу). Это различие между “вступлением” и “оставлением” объясняется Тань Луанем следующим образом: первые четыре практики направлены на защиту самого себя, в то время как последняя практика направлена на защиту других. Тань Луань считал “передачу заслуг” важной в развитии качеств бодхисаттвы: мудрость, сострадание, так как практика “передачи заслуг” позволяет всем живым существам возродиться в Сукхавати и является очень простой Махаянской практикой, показывающей сострадание бодхисаттвы. Дхармакара бодхисаттва дал обет как для своего просветления как истинный Будда и как бодхисаттва для просветления других. Так же, верующий в Чистую Землю набирает заслуги воспоминаниями, должен передать эти заслуги для спасения других существ.

Я написал эту гатху

С желанием увидеть будду Амитабу

И со всеми живыми существами

Возродиться в царстве покоя [The Pure land tradition: History and development Berkeley, 1996, 128-129].

Эти две строчки образуют врата “передачи заслуг” мастера Васубандху. Врата “передачи заслуг” означает “передачу” своих заслуг в равной степени всем, чтобы все могли увидеть Татхагату Амиабху и возродиться в Сукхавати. [Там же 128-128]

Накопление личных заслуг для передачи живым существам знакомо всем буддийским школам. Но Тань Луань позже в тексте, продолжая идею возрождения в Сукхавати, разъясняет, что человек переходит в сансару, чтобы спасти живые существа. [Там же 128-128]

Эти врата имеют два аспекта:

1. “движущийся аспект” (ван сян) это передача заслуг другим- существам, в то время как человек находится в сансаре.

2. “возвращающийся аспект” (хуань сян) возвращение в сансару после того, как получит просветление самадхи, випашьяна и упайя, возродившись в Сукхавати. Тань Луань утверждает, что возродившиеся в Сукхавати достигают состояния дхармакайя. Тань Луань объединил “движущийся и возвращающийся аспекты”, показав их полную взаимосвязь. “Это не тот случай, когда человек не в состоянии защитить себя, человек еще защищает других... Это не тот случай, когда человек не может защитить других. Человек защищает самого себя” [Там же 128-128].

3. Естественно, что внедрение учения об этой вере приписывается составителям сутр Чистой Земли. Понятие о значимости созерцания в момент смерти и приглашение Будды находились в зародышевой форме не только в раннем буддизме, а также в брахманизме и индуизме.

Кульм Амиабхы главным образом состоит в услышании и повторении его имени с преданными мыслями, но он не исключает “самадхи” (чжи) и способность проникновения (гуань) через которые человек может визуализировать Будду. Очевидно, медитацию и способность проникновения, главным образом практиковали монахи, особенно талантливые из них. В то время как услышание и повторение имени с верой легко практиковалось даже мирянами. Описание более высоких практик культа Амиабхы впервые появилось предположительно в сутре “Бань чжоу сань мэй цзин”. Позже Васубандху выдвинул созерцание Амиабхы как практику “самадхи”.

По трактату Тань Луаня “самадхи” — это духовное спокойствие, достигаемое через медитативную практику. Из практик самозащиты, сосредоточение (самадхи или умиротворение) и медитация (випашьяна) являются самыми эффективными. Этими практиками человек достигает мудрости, при помощи которой он достигает истинного взгляда в Чистой Земле. Эти знания при усовершенствовании дают толчок к состраданию живым существам и заставляют людей выполнять ради других практику передачи заслуг. Эти практики до-

стижения возрождения в Чистой Земле Амиабхы в действительности те же, что представлены бодхисаттвой. Так как причина возрождения трансцендентальна, поэтому Чистая Земля трансцендентальна и гармонирует с абсолютной истиной.

Обеты, главным образом явившись основой формирования амидаистических традиций, явились толчком для разработки концепции возрождения, представляющей собой описание различных уровней религиозного спасения. Дальнейшая разработка концепции возрождения с необходимостью привела адептов буддизма к проблеме конкретного пути достижения возрождения, которая стала идентифицироваться с практикой “думания о Будде” (нянь фо). В сутрах амидаизма практика “нянь фо” не была конкретно разработана. В них были намечены лишь общие принципы. Свою конкретную разработку эта практика получила в трудах патриархов школы Цзинту. Огромное значение для разработки практики “нянь фо” имела вера в то, что будда Амиабха приглашает умирающего в свой рай.

Естественно, что внедрение учения об этой вере приписывается составителям сутр Чистой Земли. Понятие о значимости созерцания в момент смерти и приглашение Будды находились в зародышевой форме не только в раннем буддизме, а также в брахманизме и индуизме.

Тань Луань считал, что достижение состояния Будды последователям школы Цзинту гарантировалось при акценте на практику “нянь фо”. Суть ее заключается в произнесении имени Амиабхы. Эта практика является основной характеристикой школы Цзинту. Практика “нянь фо” стала отождествляться с амидаистической школой Цзинту и иногда использовалась как его синоним. Санскритский термин (“smṛti” кит. “нянь”) имеет основное значение “вспоминать”, поэтому “нянь фо” (санскр. buddha-smṛti (buddhanusmṛti-upasthana) есть “вспоминание (думание) о Будде”), которое в тех или иных формах практикуется во многих школах буддизма. Эта практика стала основной в школе Цзинту.

Нововведение Тань Луаня заключается в том, что он сделал различия между понятиями “удержать в памяти” (и нянь) и “произнесение имени” (чэн мин хао), между “думанием” и “повторением”. Оба значения переводил термином “нянь” и основной смысл термина сводил к тому, чтобы “читать громко, чтобы запомнить”, “повторением осуществляется “вспоминание (думание)””. [The Pure Land tradition... 1996, 125].

“Ши нянь”(10 повторений) стало основным условием 18 обета в сутре “Улян шоу цзин”. Тань Луань задается вопросом, если мысли полностью заняты процессом “думания”, как мы посчитаем количество повторений, не отвлекаясь. Он отвечает, что 10 является символическим числом. Если человек полностью погружен в процесс “думания”, это и есть “ши нянь”. Если “его мысли не спутаны” и следуют одна за другой, то 10 “вспоминаний” являются 10

последовательными “воспоминаниями”. Об этом он писал: «Следует группе единомышленников вместе договориться при приближении смертного часа, не боясь называть “Амитофо”, восхвалять имя Будды по сутре “Да Амито цзин”. Желая возродиться в раю Сукхавати, произносите это слово по порядку 10 раз, именно эти слова составят 10 повторений имени Амитабы». [Тан Юнтун 1963, 805] Позже 10 повторений имени Амитабы стало широко распространенной практикой среди китайских монахов.

Нужно отметить тот факт, что практика моления будде Амитабе занимала немалое место в работах Тань Луаня. Естественно, что большое внимание уделялось практике произнесения имени Амитабы, которое как считал Тань Луань, могло рассеять иллюзии, уничтожить все зло. Таким образом, Тань Луань внес огромный вклад в развитие практики “нянь фо”, разграничив такие основные понятия, как “думание о будде” и “повторение имени будды”, разъяснив практику 10 повторений имени, которая была одним из условий возрождения в Чистой Земле. А также разъяснил медитативную практику учения Чистой Земли терминами школы таньтай “чжи” и “гуань”.

Тань Луань считает, что необходимо созерцать мир покоя и радости, созерцать будду Амитабу и молить о рождении в его стране.

В сочинении “Коротко о значении Земли Покоя и Радости Чистой Земли” (Люэ лунь ань лэ цзин ту и) Тань Луань утверждал, что рождающиеся в Чистой Земле делятся на три группы: (высшую, среднюю, низшую). Обитателям двух первых групп в равной степени необходимо специально молиться Будде бесконечного света. Обитатели низшей группы специально думают и вызывают к Будде 10 раз, повторяя столько же раз имя будды Амитабы. Здесь же Тань Луань писал о созерцании различных характеристик Будды: «Или думать об имени Будды, или вспоминать о дружбе Будды, или думать о свете Будды, или думать о сверхъестественной силе Будды, или думать о заслугах и добродетелях Будды, или думать о мудрости Будды, или думать об основном обете Будды». [Там же 1963. Т.2, 805].

Вэйский правитель высоко ценил его, называя божественным Тань Луанем. Лянский император У (И-ди), смотря на своих поданных, которые его обслуживали говорил: “В Северном Китае Тань Луань – буддийский отец-наставник, мудрый наставник Будды, плоть бодхисаттвы”. [Там же 1963, 806].

В сочинениях Тань Луаня получили дальнейшую теоретическую разработку основы веры в будду Амитабу, идея легкого пути достижения спасения. Было подчеркнуто, что возрождение в раю Амитабы зависит от сверхъестественных способностей Амитабы, но нельзя отказываться и от своих собственных усилий. Лишь соединив свои усилия и способности Амитабы, можно возродиться в его раю. Тань Луань в дальнейшем разработал положения о том, что все живые существа, услышавшие имя будды Амитабы, будут верить Будде и через стремление быть возрожденным в его Земле смогут очу-

титься в его раю и безвозвратно там остаться. Тот, кто совершил 5 осквернений и клевету Закона Истины, не сможет попасть в его рай.

Роль Тань Луаня в истории китайского буддизма заключается в том, что он предпринял теоретическое обоснование практики школы Чистой Земли (Цзинту) и способствовал распространению догматов учения будды Амитабы не только для замкнутого круга людей, но и для широких масс.

Литература

1. Чжунго Фоцзяо Ши (История китайского буддизма). Под ред. Жэнь Цзинюя. – Пекин, 1988. Т.3. – С.607.
2. Ch'en K.K.S. Buddhism in China: A historical survey. – Princeton, 1964. – P.344.
3. The Pure land tradition: History and development. – Berkeley, 1996. – P.111-112.
4. Чжунго Фоцзяо Ши (История китайского буддизма). Под ред. Жэнь Цзинюя. – Пекин, 1988. Т.3. – С.610.
5. The Pure land tradition: History and development. – Berkeley, 1996. – P.128-129.
6. Там же.
7. Там же.
8. Там же.
9. The Pure land tradition: History and development. – Berkeley, 1996. – P.125.
10. Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши (История буддизма в период Хань, Вэй, двух Цзинь, Северных и Южных царств). – Пекин, 1963. Т.1,2. – С.805.
11. Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши (История буддизма в период Хань, Вэй, двух Цзинь, Северных и Южных царств). – Пекин, 1963. Т.1, 2. – С.805.
12. Там же



О.С. ХИЖНЯК

Государственный музей истории и религии г. Санкт-Петербурга

ПЕРВЫЕ БУДДИЙСКИЕ СТУПЫ: ПИСЬМЕННЫЕ И АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА

Все исследователи сходятся в том, что ступы существовали еще до буддизма и что в ранний период ступа не являлась только буддийским культовым сооружением. Происхождение ступы чаще всего связывают с добуддийским

погребальным холмом *smasana*, однако, буддийская ступа выполняет иные функции [1]. Относительно времени появления первых буддийских ступ наиболее распространенная точка зрения состоит в том, что их строительство началось сразу после *махапаринирваны*. Однако, в буддийских текстах есть сообщения о ступах, построенных еще при жизни Будды. Все сведения, содержащиеся в источниках, должны восприниматься с определенной корректировкой на неизбежную мифологическую трактовку сюжета, в котором могут содержаться как реальные исторические данные, так и мифологизированные с целью передачи информации в определенной идеологической интерпретации. Они должны быть проанализированы с логической точки зрения и сопоставлены с археологическими данными. Вместе с тем, строгие научные факты никогда полностью не воспроизведут историческую реальность, удаленную от нас в прошлое более чем на две с половиной тысячи лет назад. Только сопоставление тех и других может дать хотя бы приблизительную картину того, как в действительности разворачивалась история ступы: ее происхождение, формирование культа, строительство в различных регионах, изменение формы, расширение функций. Исходя из этой методологической установки, рассмотрим имеющиеся материалы о первых буддийских ступах.

• Виды и функции ступы.

В литературе различают четыре основных вида ступ: [2]

(1) *Sariraca* – ступы, содержащие телесные реликвии Будды, его учеников или выдающихся деятелей буддизма, это могут быть кости, зубы, пепел, волосы, обрезки ногтей; реликварные ступы также называют *дагабы* или *дагобы*, от санскритского *dhatu-garbha* – *чрево (лоно) сокровищ*.

(2) *Paribhojika* – содержат объекты, которыми пользовался Будда, или те, которые тесно с ним связаны, например, сосуд, в который были положены его реликвии.

(3) *Uddesika* – ступы, построенные в память о событиях жизни Будды, их называют мемориальными, а также ступами Татхагаты.

Первые два типа ступ – *sariraca* и *paribhojika* – могут быть названы реликварными, так как и телесные останки, и священные предметы могут выполнять эту функцию. Когда же говорят о *реликвиях Будды* или кого-либо из его учеников, имеются в виду именно телесные реликвии. Типологическое сходство двух видов ступ нашло свое отражение в том, что в литературе и *sariraca*, и *paribhojika* называют *dhatu-stupas*. Мемориальные ступы *uddesika* не обязательно содержат реликвии, их назначение не требует этого, но если вложение осуществляется, то для основной массы верующих ступа приобретает большее значение, так как в этом случае она обладает частичкой магических сил святого.

Для характеристики первых буддийских ступ можно остановиться на разделении их на *реликварные* и *мемориальные*, отметив, что первые могут со-

держат как священные телесные останки, так и священные предметы, а вторые могут содержать или не содержать реликвии, таким образом один и тот же памятник может подойти и под одну, и под другую классификацию. Из этого вытекает, что полностью разграничить реликварные и мемориальные ступы невозможно. Поэтому следует говорить не столько о видах ступ, сколько о различии их функций.

(4) В процессе развития культа вокруг главной ступы стали воздвигать меньшие, с целью приобретения благой заслуги. Так сформировался еще один тип ступы – *вотивный*. Вотивная ступа также может содержать или не содержать реликвии. Кроме того, любая ступа, в том числе и мемориальная, может возводиться по обету, или же отдельные ее детали могут быть преподнесены в дар различными лицами в качестве акта даяния, благочестия, почитания Будды, Дхармы и Сангхи.

• Ступы, построенные при жизни Будды.

Согласно буддийским источникам *Mahavagga 11-2, Anguttara commentary 1.207f, Vinaya-Uttaragrantha, ch. 35, Vinaya-ksudraka Vastu, ch.21* первые ступы были построены еще при жизни Учителя. Это были три реликварные *шарирака-ступы* – две из них были возведены над волосами и обрезками ногтей Будды, одна над священными останками Шарипутры, – и три мемориальные *уддесика-ступы*. Анализ указанных источников должен выявить, в какой мере сообщаемые в них сведения могут быть отнесены ко времени жизни Будды, и определить, не сконструированы ли данные тексты последователями Будды с целью обоснования традиции, уже сложившейся ко времени их составления.

• Реликварные шарирака-ступы, построенные купцами Бхалликой и Тапуссой.

В текстах *Mahavagga 11-24* и *Anguttara commentary 1.207f* рассказывается, что когда Будда после продолжительного созерцания под деревом Бодхи достиг просветления, через Бодх-Гаю проезжали двое купцов по имени Тапусса и Бхаллика. Божество возвестило им о близости святого и потребовало, чтобы они его накормили. Четыре хранителя света предложили Будде чаши, он чудесным образом соединил их в одну, и купцы преподнесли ему мед и печенье, по другой версии – мед и ячменную кашу. Благословенный впервые после продолжительного поста отведал пищи. Когда он омыл свою чашу и руки, купцы склонили свои головы к его ногам и сказали: “Здесь, владыко, мы прибегаем к Возвышенному и его учению; и пусть Возвышенный на всю жизнь считает нас, к нему прибегающих своими почитателями.”[3]

Будда прочитал им проповедь о счастье людей и богов и преподнес правила нравственного поведения. Услышав поучение, Бхаллика и Тапусса почтительно просили даровать им реликвию, которой бы они могли поклоняться. Благословенный, встряхнув головой, подарил им восемь пригорошней волос.

а также обрезки ногтей. Купцы хотели было отправиться в путь, но вернулись, чтобы спросить, как правильно почитать эти реликвии. Будда положил на землю свой плащ, свернув его в четыре раза, опрокинул на него вверх дном свою патру, а сверху поместил монашеский посох, продемонстрировав, какой должна быть форма реликвария. После этого купцы отправились каждый в свой город и воздвигли там ступы. Местонахождение ступ, построенных Тапуссой и Бхалликой над волосами и обрезками ногтей Будды, определяют в восточном Афганистане [4]. По сообщению Сюань-цзана, они располагались в окрестностях города Балкха [5].

Описываемые события произошли сразу после достижения Буддой просветления, до его первой проповеди, и до обращения первых пяти учеников, принявших монашеский путь. Согласно указанным текстам, первыми почитателями Будды должны считаться миряне – купцы Бхаллика и Тапусса. Некоторые детали заставляют усомниться в реальности повествования. Обратим внимание на то, что в “модели” ступы, предложенной Буддой, имеется основание, купол, шест, но отсутствуют хармика и зонт. Можно предположить, что данное описание наиболее раннее, поскольку представляет самую простую форму ступы. Однако, здесь есть уже указание на ступени основания – плащ, сложенный в четыре раза, в то время как наиболее ранние ступы вообще не имели основания, а возводились прямо на земле. Сказанное наводит на мысль о неаутентичности данных текстов, тем более, что в *Буддхачарите* Ашвагхоши, датируемой I веком н.э., в рассказе о встрече Будды с купцами, имена которых не называются, ничего не говорится ни о ступе, ни о дарованных реликвиях. [6]

Реликварная шарипрака-ступа, построенная над волосами и обрезками ногтей Будды купцом Анатхапиндакой.

В тибетских источниках *Vinaya-Uttaragrantha* и *Vinaya-ksudraka Vastu* сообщается о двух ступах, построенных при жизни Будды. Тексты приведены в исследовании П.Дорже[7].

В *Vinaya-Uttaragrantha*, в главе тридцать пятой обсуждается возведение ступы над волосами и обрезками ногтей Будды, но здесь строителем ступы выступает купец Анатхапиндака. Он обращается к Будде за разъяснением, какой должна быть ступа. Из этой беседы мы узнаем о различии между ступами, посвящаемыми отдельным категориям личностей, заключающемся в количестве зонтов. Здесь имеется полное совпадение с указаниями в тексте *Vinaya-ksudraka Vastu*, рассматриваемом ниже. Для Татхагаты возводится наиболее полная форма ступы, с тринадцатью зонтиками, для пратьекабудды – без зонта, для архата – с четырьмя зонтиками, для невозвращающегося – с тремя, для единокорды возвращающегося – с двумя, для вошедших в поток – с одним. Ступа для добродетельных мирян не должна иметь ни шеста, ни зонтов, ее следует строить за пределами территории монашеской сангхи. Прак-

тически ничего не говорится о форме ступ, лишь отмечается, что ступа пратьекабудд не должна иметь украшений. Отсюда можно сделать вывод, что другие ступы позволялось декорировать.

Далее обсуждаются различные детали, которые могли быть добавлены к ступе. Анатхапиндака получил разрешение Будды белить ступу для того, чтобы она была более красива и привлекательна для людей; возжигать ароматические курения и приносить цветы; ставить светильники в специальных нишах – так, чтобы они не располагались ни наверху, откуда масло могло стекать и пачкать купол, ни внизу, где масло могли слизать собаки. Для защиты от коров и других животных, которые могли осквернить ступу, Будда разрешил строить ограду и возводить ворота, чтобы туда могли войти поклоняющиеся. Будда согласился с предложениями Анатхапинадаки возводить над ступой купол, раскрашивать колонны киноварью, делать рисунки на стенах.

Чтобы совершать подношения, бхикшу прикрепили колышек на ступе и вешали на него гирлянды цветов. Брахманы и домовладельцы обвинили их в том, что раньше на ступах колышков не было. Тогда Будда сказал, что колышек должен быть небольшим – с коровий зуб и посоветовал ставить колонну во время воздвижения ступы, а не после ее сооружения. После этого бхикшу стали вешать гирлянды на шею хармики, вскарабкиваясь для этого на верх ступы. Это тоже вызвало осуждение брахманов и домовладельцев. Будда разрешил это делать только мирянам, предварительно вымыв ноги, смазав их благовониями или обернув их тканью. если не было мирян, разрешалось послушнику, и только в крайнем случае монаху, при этом визуализируя ступу как Будду. Если ступа была очень высокой, разрешалось использовать для подъема веревку. Когда Анатхапиндака огорчился из-за того, что цветы вянут, Будда предложил ему делать гирлянды из драгоценных субстанций. Так как ступу пачкали птицы, Анатхапиндака получил разрешение делать над ступой навес, а для защиты от дождей сооружать водостоки.

Затем Анатхапиндака предложил делать ступы из бронзы и золота. Будда согласился. Также из серебра, ляпис-лазури, кристала и других драгоценных субстанций. Далее Будда согласился с предложением делать для ступ знамена победы, помазывать ступу маслом, красным мышьяком, и сандаловыми благовониями.

В приведенном описании ступ различия в уровне духовных достижений отмечаются количеством зонтов, в остальном все ступы имеют одинаковую структуру. Указание на тринадцать зонтов над ступой Татхагаты свидетельствует, что текст достаточно поздний, ибо первые ступы имели один, либо три зонта, а в традиции махаяны их число начало увеличиваться до семи, девяти, одиннадцати зонтов, пока не остановилось на тринадцати.

Следует отметить, что многое в данном рассказе связано с обыденными сторонами жизни. Действительно, какие-то особенности культа могут проис-

текать всего лишь из практических условий существования, и лишь затем получать религиозное толкование. Например, воздвижение ограды вокруг священных объектов, безусловно, необходимо для защиты от скота, о чем и говорится в сутре, речь также идет о защите ступы от собак, для того, чтобы они не слизывали масло в светильниках. Вместе с тем, ограда указывает на значимость объекта, а из этого уже может вытекать вторичное объяснение ее функции как разделения мира на “священный” и “профанный”. Аналогичным образом в сутре объясняется происхождение навеса над ступой – как средства защиты от птиц, от дождей, солнца и ветров. Очевидно, такие навесы возводились из недолговечных материалов – бамбука, дерева, соломы и поэтому в Индии они не сохранились. Однако, в Тибете подобная практика существует.

Упоминание того, что раньше на ступах колышков не было, может указывать на генетическую связь с простым погребальным холмом *шмашана* и на процесс постепенного развития формы буддийской ступы. Примечательно участие брахманов в обсуждении ритуала почитания ступы. Этот факт еще раз свидетельствует, что среди последователей Будды были представители варны брахманов, и напоминает о том, что буддизм не разрабатывал свои особые ритуалы, поскольку им вообще не придавалось существенного значения; ритуалы допускались ведийские, а все функции, связанные с их проведением, оставались за брахманами. Как будет показано ниже, подобная ситуация сложилась и после паринирваны Будды.

Из обсуждаемого текста можно вывести еще ряд существенных характеристик процесса развития ступы: их стали белить, раскрашивать, украшать драгоценными субстанциями, знаменами, умащать благовониями. Наконец, было разрешено и сами ступы делать из драгоценных металлов и камней. Очевидно, речь здесь идет уже не о ступах, возводимых под открытым небом, а об алтарных ступах, являвшихся уменьшенными копиями больших ступ. Поскольку подобные изменения произошли значительно позже жизни и паринирваны Будды, есть все основания предположить, что данный текст не описывает реальные события, а предназначен для того, чтобы обосновать уже свершившиеся изменения в форме ступ махаяны, освятив их авторитетом Будды.

• *Реликварная шарипутра-ступа, построенная купцом Анатхапиндакой над останками Шарипутры.*

Согласно буддийскому источнику *Vinaya-ksudraka Vastu, ch.2*, при жизни Будды была построена еще одна ступа – в честь Шарипутры, одного из ближайших учеников Будды, ушедшего из жизни раньше Учителя. (P.Dorje Ibid. P.1-3) В тексте рассказывается о том, как после ухода из жизни досточтимого Шарипутры мирянин по имени Анатхапиндака – купец, подаривший общине Будды сад Джетавана, – в память о своей долгой дружбе с Шарипутрой получил разрешение Благословенного построить над его останками ступу. Анат-

хапиндака поместил реликвии Шарипутры у себя дома, чтобы миряне могли приходить и поклоняться им. Однажды, когда он ненадолго отлучился по делам, люди пришли, чтобы воздать почести останкам Шарипутры и не смогли этого сделать; они были огорчены, что не могут получить *благу* заслугу. Когда, вернувшись домой, Анатхапиндака узнал о случившемся, он отправился к Будде, чтобы получить разрешение и наставление как построить ступу над реликвиями Шарипутры, чтобы верующие всегда могли делать подношения.

Будда сказал, что сначала нужно построить основание из четырех ступеней *catasro-vedyah*, затем основание, поддерживающее сосуд *kumbha sandhi*, сам сосуд *kumbha* или купол, далее – квадратную структуру, называемую *drona* (то же, что *хармика*), осевой шест *yasti*, зонтики – от одного до четырех, или до тринадцати, и возвести защиту от дождя *varsa sthali*. Далее текст сообщает о различиях в ступах, возводимых для разных типов личностей, они те же, что и в сутре *Vinaya-Uttaragrantha*.

Характеристики ступы в данной сутре совпадают с рассмотренными выше. Ничего не говорится о местонахождении ступы Шарипутры. В результате археологических раскопок в ступе № 3 в Санчи были обнаружены две реликварные шкатулки, содержавшие надписи о том, что в них хранятся реликвии Шарипутры и Маудгальяяны [8]. Однако, эта ступа датируется временем Ашоки и, вероятно, реликвии были перезахоронены. К тому же ступа имеет круглое основание, а не квадратное, как описано в сутре. Таким образом, к рассматриваемому тексту можно отнести все те же сомнения относительно времени происхождения и аутентичности, что и к предыдущему.

• *Мемориальные уддесика-ступы, построенные при жизни Будды.*

Относительно мемориальных ступ, построенных при жизни Будды Шакьямуни есть упоминание в тексте *Лалитавистара*, где называются три такие ступы: (а) *Chandaka-nivartana* – “Расставание с Чандакой” – на месте, где царевич Гаутама, избравший жизнь отшельника в лесу и покинувший ради этого дворец своего отца царя Шуддходаны, расстался со своим колесничим по имени Чандака; (б) *Cudapatigraha* – “Пучок волос” – построена богами на месте, где отшельник Гаутама отрезал волосы в знак клятвы, что не прекратит созерцания, пока ему не откроется истина; (в) *Kasayagrahan* – Обмен одеждой – на месте, где царевич обменял свои тонкие одежды на рубище дровосека. Английский археолог конца XIX-нач.XX вв. А.Каннингхэм предпринял попытку отождествить места расположения этих трех ступ и определил их в районе деревни Чандаоли в 10 милях к югу от Горакхпура [9].

К сожалению, из приведенных материалов мы ничего не узнаем об обстоятельствах строительства описанных ступ и трудно судить о достоверности сведений о том, что они были возведены при жизни Будды. В целом имеющиеся в буддийских источниках сообщения о строительстве ступ при жизни Учителя не могут быть приняты как абсолютно достоверные. Более надежными

представляются сообщения о возведении ступ после паринирваны Будды. С них, очевидно, и следует вести историю буддийского культового зодчества.

• *Ступы, построенные после паринирваны Будды.*

Основным источником, повествующим о первых ступах, воздвигнутых после ухода Татхагаты, является *Махапаринирвана сутра*, из которой известно, что над останками Благословенного было построено восемь *шарирака* и две *парибходжика-ступы*. Согласно сутре, Будда назвал четыре места паломничества для верующих в него, к которым позже было добавлено еще четыре [10]. Традиция утверждает, что в этих местах были построены восемь *уддесика-ступ*. Таким образом, сформировалось представление о *Восьми реликварных* и *Восьми мемориальных ступах*.

• *Как следует чтить останки Просветленного.*

В главе пятой *Махапаринирвана сутры* повествуется о беседе Будды с Анандой, только что узнавшим о намерении Учителя покинуть этот мир. Ананда сетует о том, что монахи больше не смогут видеть Благословенного и слушать его проповеди. В ответ на это Будда называет четыре места, которые можно будет посещать с чувством благоговения и почтения: место, где Совершенный родился, где достиг великого просветления, где прочитал первую проповедь и где навсегда покинул мир, – и объясняет, что *тот, кто верует, будет совершать хождения к тем местам, после смерти возродится в небесных обителях счастья*.

Следующие строфы посвящены вопросу о том, как следует поступить после ухода Просветленного из мира. Сначала на вопрос Ананды, как поступить с его останками, он говорит, что его ученикам не следует вмешиваться в воздаяние чести останкам Совершенного, что должны почести ему воздадут верующие в него *мужьи разума*, из числа *благородных, брахман и домовладельцев*. Монахов же он призвал быть ревностными, усердными упорными на пути к *благой цели*.

Когда Ананда задает свой вопрос во второй раз, Будда отвечает, что с его останками надо поступить так, как с прахом чакравартина, в русском переводе – *царя царей*: «Тело царя царей, Ананда, одевают в новые одежды, и тогда обертывают пеленою из чесанного хлопчатого пуха, и после того тело покрывают новыми одеждой, и так далее, пока тело не будет обернуто пятью слоями обоих родов. Потом полагается тело в железный сосуд масличный и покрывается другим железным сосудом масличным. Тогда соору-

¹ В буддийской мифологии чакравартин – вселенский монарх, правящий миром в период, когда возраст людей достигает 80000 лет. Он обладает теми же тридцатью двумя признаками великого человека, что и будда, который приходит в мир, когда возраст людей уменьшается до 100 лет. Концепция чакравартина изложена в: Васубандху Абхидхармакоша, ч. 3 Учение о мире. Перевод с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е.П.Островской и В.И.-Рудого. СПб., 1994.

жают погребальный костер из всех родов благовонных куреней и сжигают тело царя царей. И тогда на перекрестке четырех дорог воздвигают ступу царю царей.¹ Вот как, Ананда, поступают с останками царя царей. И так же, Ананда, как поступают с останками царя царей, надлежит поступить с останками Совершенного. На перекрестке четырех дорог должно воздвигнуть ступу Совершенному. *И кто принесет к ней цветы, или благовония, или украшения, придет поклониться, чье утихнет там сердце, – то будет на благо и радость ему на долгие времена!* »

Будда перечисляет четыре категории личностей, достойных возведения ступы – это архат-будда, паччека-будда, верный слушатель Учения и чакравартин, и объясняет почему следует возводить ступы: у тех, кто придет поклониться им, сердца «... утихнут и волеется в них радость. И утихшие сердцем, умиротворенные, они возродятся по смерти, когда разрушится тело, в обителях небесного счастья.» Слова Будды о возведении ступ повторяются в сутре еще раз в эпизоде, посвященном маллам, пришедшим, чтобы совершить обряд погребения. Теперь их произносит Ананда, объясняя маллам, как следует почитать останки Просветленного [11].

В этом отрывке из *Махапаринирвана сутры* следует обратить внимание на то, что первоначально Будда в ответ на вопрос, как чтить останки Просветленного, говорит совсем о другом – не о почитании останков, а о посещении мест, связанных с ключевыми моментами его последнего воплощения на земле – появлением на свет, просветлением, первой проповедью, паринирваной. Тем самым он подчеркнул важность следования по указанному им Пути. Лишь тогда, когда Ананда повторяет свой вопрос, Будда объясняет, что почитание останков Просветленного следует предоставить мирянам: *благородным* – кшатриям, воинам, правителям, *брахманам* – священнослужителям, *домовладельцам* – *вайшьям* – торговцам, купцам, земледельцам, ремесленникам, – ориентируя монахов исключительно на достижение главной цели. При этом смысл цели не разъясняется, подразумевается, что она известна последователям. Если же попытаться расшифровать ее, то можно указать на *просветление, освобождение от новых рождений, нирвану*.

Будда завещал строить ступы на *перекрестке четырех дорог*, то есть в тех местах, которые могли достаточно часто посещаться разными людьми, а не на удаленных от жилых местностей кладбищах. Это еще раз говорит о том, что ступа не может рассматриваться как погребальное сооружение. Он указал четыре категории личностей, достойных воздвижения дагабы, самого себя называя *архатом-буддой*, отождествляя эти понятия. В дальнейшем, по мере

⁶ В русском переводе – *дагабу*; в английском переводе – *cairn*, но Рис Дэвид указывает в сноске 1, что в оригинале используется термин *thupa*. Название *дагаба* может быть использовано здесь, поскольку речь идет о реликварной ступе. – Mahaparinirvana Suttanta ... P.156.

развития махаяны им было придано разное значение. Вторым в перечне стоит *прагьяка-будда* – тот, кто достигнув освобождения, уходит навсегда из этого мира, не проповедуя. Затем следуют наиболее достойные ученики, даже если они еще не достигли просветления. Чакравартин оказался на четвертом месте, после *верного слушателя Учения*. Тем самым духовные лица были поставлены выше земного царя. Можно видеть, что погребению и почитанию телесных останков *sarira* Будда не придавал решающего значения, но допускал его для мирян. Формы почитания он предусмотрел самые простые – подношение цветов, благовоний или украшений, поклоны. Никакие сложные ритуалы, никакие магические действия не были предусмотрены. При этом подчеркивается, что почитание имеет одну цель – *умиротворение духа верующего, обретение тихой радости и рождение в высших сферах*. Таким образом, главным мотивом, побудившим Просветленного разрешить воздвижение ступ являлось стремление помочь верующим в совершенствовании духа. Рождение на небесах не являлось главной целью монаха, он должен был стремиться к полному освобождению, прекращению рождений в любых сферах психокосма. Отметим также, что Будда ничего не говорит о магической силе заключенных в ступу реликвий; это верование впоследствии, по мере распространения буддизма в различных странах, стало важным фактором строительства и почитания ступ.

- *Восемь ступ, содержавших телесные останки Будды – sariraca stupas.*

- *Две ступы, содержавшие священные предметы – paribhohjika stupas.*

Согласно *Махапаринирвана сутре*, после достижения паринирваны тело Благословенного было предано огню маллами кушинарскими. Услышав эту весть, царь Магадхи Аджаташатру послал вестника к маллам со словами, что Блаженный был из касты воинов, и он сам из касты воинов, что он достоин получить частицу святых останков Блаженного и воздвигнуть над ними ступу, устроив торжество в честь них. Те же слова сказали личчави весальские, шакьи из Капилавасту, к чьему роду он принадлежал, буллы аллакапские, колии рамагамские, маллы павские, – все пять родов принадлежали к варне кшатриев. Так же сказал брахман Ветхадипика. Услышав это, маллы кушинарские ответили, что в их владениях скончался Блаженный, и они не уступят ни одной частицы от его святых останков.

Тогда к собравшимся обратился брахман по имени Дрона и сказал, что Будда учил терпению и не подобает при разделе останков его быть ни вражде, ни борьбе, ни ссорам. Он призвал всех, в общем согласии разделить останки на восемь частей и в каждой стране воздвигнуть ступы, чтобы “уповал род людской на Совершенного”. По просьбе всех присутствовавших Дрона разделил останки на восемь частей и попросил, чтобы ему был отдан сосуд, в который они были собраны после кремации. Он обещал воздвигнуть над ними

ступу и установить празднество. Мории пиппхаливанские, услышав о случившемся поспешили в Кушинару, но, опоздав к разделу реликвий, взяли себе золы от костра.

Над священными останками Будды было воздвигнуто восемь *шарирака-ступ* в различных местах Гангской долины. Царь Магадхи Аджаташатру воздвиг ступу в Раджагрихе, личчави – в Весали, шакьи – в Капилавасту, буллы – в Аллакапе, колии – в Рамаграме, маллы – в Паве, другая ветвь маллов – в Кушинаре, брахман – в Ветхадипе. Все построившие ступы, устроили в их честь празднества.

Так, согласно *Махапаринирвана сутре*, были построены Восемь великих реликварных ступ. Из них семь были возведены кшатриями, одна – брахманом. Следовательно, в строительстве первых ступ, посвященных Будде, участвовали главным образом кшатрии. Указываются названия шести племен, разделивших реликвии, из них исторические сведения имеются относительно личчавов, шакьев, колиев, маллов, но практически ничего не известно о буллиях и мориях; не говорится о сражении за реликвии, описываемом в более поздних источниках.

Две *парибходжика-ступы* были построены над священными предметами: брахман Дрона воздвиг ступу над сосудом, в который были собраны останки Будды после кремации, мории в Пиппхаливане – над углями от священного костра. В сутре ничего не говорится о том, где располагались эти ступы.

- *Попытки отождествления Великих реликварных ступ.*

В XX веке были предприняты попытки определить месторасположение Восьми великих ступ. Результаты раскопок описаны в коллективной монографии под редакцией Т.Тулку [12].

Археологами предположительно отождествлены шесть из них: холм высотой 8,4 м, находящийся к востоку от Лумбини, может являться ступой, построенной колиями в Рамаграме; ступа в Пипрахве может считаться ступой, построенной шакьями в Капилавасту; руины ступы в Весали могли когда-то содержать реликвии, полученные личчавами; в Кушинагаре была раскопана ступа более позднего времени, построенная, очевидно, на месте паринирваны Будды; город Паве, где построили ступу маллы, был отождествлен с деревней Падараона в 12 милях к северо-востоку от Каши – древней Кушинагары; Аллакаппа, город булиев, может ассоциироваться с местностью Навандгарх около деревни Лаурийя, где ряды земляных холмов отмечены львиной колонной с эдиктом Ашоки.

Предположительно определены обе *парибходжика-ступы* на основании описаний китайских путешественников V и VII вв. Фа-сяня и Сюань-цзана [13]. По их сведениям ступа, построенная брахманом Дроной находилась в двадцати пяти милях к юго-западу от Вейсали. На этом основании место отождествили с деревней Дегхвара, что значит “сосуд”. Путешественники описали

также *парибходжика-ступу*, построенную морями над углями погребального костра. Это место отождествлено археологами с холмом Рамабхар Тиля, где и поныне земля у основания посыпана углем [14].

Выводы

Сообщения буддийских источников о первых ступах могут быть приняты лишь с определенной корректировкой. Сведения о реликварных *sariraka* ступах, построенных при жизни Будды, вызывают ряд вопросов, заставляющих усомниться в их достоверности. Относительно ступ, построенных Бхалликой и Тапуссой следует отметить, что в *Буддхачарите* Ашвагоши, в рассказе о встрече Будды с купцами, имена которых не называются, ничего не говорится ни о ступе, ни о дарованных реликвиях. Что касается ступ, построенных Анатхапиндакой, то описание их формы не совпадает с археологическими сведениями о развитии форм ступы. Наиболее ранние известные науке ступы были купольной формы и, как показали раскопки, первоначально не имели основания, которое присоединялось к ним лишь после того, как купол был уже возведен; основание имело цилиндрическую форму. У ступ был один, либо три зонта. В приведенных тибетских сутрах речь идет о квадратных основаниях и о тринадцати зонтах. Квадратные основания появляются лишь на рубеже новой эры в Гандхаре, а количество зонтов над ступой увеличивается постепенно от трех до семи, девяти, одиннадцати, и останавливается на числе тринадцать, что характерно только для ступ махаяны. Сказанное заставляет предположить, что тексты были созданы на этапе, когда буддизм махаяны уже сформировался, и являются попыткой освятить авторитетом Будды происшедшие к тому времени изменения в форме ступы.

Из сведений о мемориальных *uddesika* ступах мы ничего не узнаем об обстоятельствах их строительства и трудно судить о достоверности сообщения о том, что они были возведены при жизни Будды. Ступы, отождествленные А.Каннингхэмом могли быть построены в более позднее время на тех местах, которые связывались с событиями жизни Учителя.

В целом имеющиеся в буддийских источниках данные о строительстве ступ при жизни Учителя не могут быть приняты как абсолютно достоверные. Приведенные тексты демонстрируют попытку удлинить историю строительства ступ, отодвинув ее начало к моменту достижения Буддой просветления.

Более надежными представляются сообщения о возведении ступ после паринирваны Будды: восьми реликварных *sariraka-stupas*, содержащих телесные останки Благословенного, и двух ступ, содержащих, священные предметы, — *paribhojika-stupas*. С них, очевидно, и следует вести начало истории буддийского культового зодчества. В определенной степени эти сведения подтверждаются данными археологических раскопок.

Кроме *Восьми великих реликварных ступ* традиция говорит о существовании *Восьми мемориальных ступ*, или *Восьми ступ Тамхагаты*. Этот вопрос является предметом отдельного исследования.¹

Литература

1. Анализ публикаций по этому вопросу см.: О.С. Хижняк "Происхождение буддийской ступы" // "Кунсткамера. Этнографические тетради", вып. 13, СПб, "Петербургское востоковедение", в печати.
2. Crystal Mirrow 12. The Stupa: Sacred Symbol of Enlightenment. Dharma Press. Berkeley 1977. P.16.
3. Г.Ольденберг Будда, его жизнь, учение и община. М., 1900. С.123: Mahavagga 11-24.
4. Crystal Mirrow 12. P.10, 90.
5. L.Chandra Ibid.P.XXYI: Anguttara commentary 1.207f.
6. Ашвархоша Жизнь Будды. М., 1990. С. 154-155.
7. См.: P.Dorje Stupa and Its technology. Delhi 1996. P. 1-3.
8. Marsal J. A guide to Sanchi. Calcutta 1918. P. 81-82.
9. Crystal Mirrow. P.91-10.
10. Mahaparinibbana Suttanta.(Y, 7-12) — Sacred Books of the Buddhists. ed. by T.W.Rhys Davids, vol.III. London 1910. PP. 153-157; Книга Великой Кончины (Y, 15-31) — Восточная библиотека, т. II: Буддийские сутты в переводе с пали проф. Рис-Дэвидса. Русский перевод Н.И.Герасимова. М., 1900. С. 134 -137.
11. Mahaparinirvana sutra, YI, 17. ... P.182; Книга Великой кончины ... С.148.
12. Crystal Mirrow 12. The Stupa: Sacred Symbol of Enlightenment. Dharma Press. Berkeley 1977/
13. Fa-hien A Record of Buddhist Kingdoms being an account by the Chinese Monk Fa-Hien of his travels in India and Ceylon (A.D. 399-414) in search of the Buddhist Books of Discipline.
Translated, annotated and with Corean recensions of the Chinese text by James Legge.
Paragon Book Reprint Corp., New York Dover Publications, Inc., New York 1965.
Hsuan-tsang Buddhist Records of the Western World, tr. by S.Beal. Delhi 1981 (1884).
14. Crystal Mirrow. P.34-35

□ □ □

¹ Более подробно см.: О.С. Хижняк Буддийские ступы древней Индии: происхождение и начальный этап строительства. // Россия-Индия: перспективы регионального сотрудничества. М., 2000. С.101-112.

М. С. УЛАНОВ

Калмыцкий государственный университет

РУССКИЕ ПИСАТЕЛИ КОНЦА XIX- НАЧАЛА XX в. О БУДДИЗМЕ

Жажда духовного познания Востока, охватившая Россию в конце XIX – начале XX в. особым образом проявилась в русской литературе. Интерес к буддизму здесь, как и на Западе, был вызван, прежде всего, кризисом классического европейского рационализма, который нанес удар по традиционным европоцентристским представлениям и открыл горизонты совершенно других культур, стимулируя поиск новых духовных ценностей.

Значительное место буддийская тематика занимает в творчестве Л.Н. Толстого, который обратился к буддизму с конца 70-х годов, когда он пережил духовный кризис и встал на путь поисков собственной нравственной философии. Великий писатель, будучи противником современной ему западной цивилизации, открыл для себя в буддийском учении очень много того, что искал сам: призыв к ненасилию, состраданию и гармонии с окружающим миром.

Первое знакомство Толстого с представителем буддийской традиции состоялось еще тогда, когда он был студентом и лежал в казанской больнице вместе с бурятским ламой. Писатель узнал от ламы, что на того напал разбойник и нанес ему ранение, при этом лама не оказывал сопротивление грабителю, а, закрыв глаза, читал молитвы и смиренно ожидал своей участи. Этот случай произвел на Толстого такое сильное впечатление, что он навсегда проникся глубоким уважением к буддизму [1]. Следует отметить, что источников, в которых было бы указано имя ламы не сохранилось. По нашему мнению, им мог быть Галсан Гомбоев – бурятский священник, преподававший в то время в Казанском университете на факультете восточных языков.

Впервые Толстой упоминает о буддизме в сочинении “Исповедь” (1879-1880). Здесь писатель рассказывает о своих духовных исканиях, пытается доказать читателю, что человек обязательно должен искать смысл жизни. В качестве примера он приводит историю о жизни Будды, который, по его мнению, так же как Сократ и Шопенгауэр пришел к выводу о том, что жизнь есть зло и страдание, а ее уничтожение – благо. “И то, что сказали эти сильные умы, – отмечает мыслитель, – говорили и думали и чувствовали миллионы людей, подобных им. И думаю и чувствую и я”.(2)

В “Исповеди” Толстой видит в буддизме, прежде всего доктрину, отвергающую всякую жизнь. Однако в последующем, в ходе более глубокого знакомства с этой религией, русский писатель открывает для себя новую грань учения Будды – идею нравственного самосовершенствования.

В начале 80-х годов произошла встреча писателя с известным отечественным востоковедом И.П. Минаевым, которая, по воспоминанию племянницы

последнего А.П. Шнайдер, длилась около пяти часов. Толстой задавал знаменитому индологу множество вопросов, касающихся буддизма. Результатом беседы явилось то, что Минаев прислал мыслителю свою работу “Буддизм. Исследования и материалы”. Известно также, что Толстой с большим интересом читал индийские сказки, переведенные русским ориенталистом.(3)

В 1886 г. Л.Н. Толстой решает написать общедоступный очерк о жизни Будды, который остался незавершенным. Русский мыслитель дал своей работе довольно длинное название: “Сиддарта, прозванный Буддой, то есть святым. Жизнь и учение его”. В данном очерке отчетливо чувствуется уважение русского писателя к буддийской религии: “В этой – то земле и среди этого народа, – пишет мыслитель, – и родился без малого за 2500 лет тому назад, за 600 лет до Р. Х. Святой Сиддарта Будда; и от него пошла великая буддийская вера, в которую верует теперь третья часть всех людей на свете, более четырехсот миллионов человек”.(4) Толстой упоминает здесь и о добуддийской религии индусов – брахманизме, которая, по его мнению, была такой же, “как и вера всех народов и персов, и китайцев, и египтян и греков... Вера в то, что человек живет по воле Бога, и что тому, кто будет исполнять волю Бога, будет хорошо, а тому, кто не будет исполнять ее, будет дурно”.(5)

В 1906 г. русский мыслитель пишет новую работу о Будде, которая предназначалась для сборника “Круг чтения”. В ней нет никаких выводов, а излагается история жизни основателя древнейшей мировой религии и наиболее важные положения его вероучения. Однако, интереснее то, что, говоря о четвертой благородной истине, Толстой рассказывает не о “восьмеричном пути” к спасению, а о четырех благих делах: “первое – пробуждение сердца, второе – очищение мыслей, третье – освобождение себя от недоброжелательства и раздражительности, четвертое – пробуждение в себе любви не только к людям, но и ко всему живому”.(6)

Все это показывает, что Толстой подходил к буддизму творчески, выделяя в нем те моменты, которые ему были наиболее близки. Кроме того, нужно заметить, что великий русский мыслитель не пытался точно следовать оригиналам и часто существенно редактировал и трансформировал выбранные им тексты, заменяя отдельные понятия, характерные для буддизма, простым их описанием.

В целом “Круг чтения” содержит около ста афоризмов из древнеиндийских источников. Причем, более половины этих выдержек составляют буддийские изречения, взятые из Дхаммапады и различных сутр. Дхаммапада является наиболее часто цитируемым древнеиндийским буддийским текстом, а некоторые ее отрывки можно встретить здесь два или три раза. Следует отметить, что единственный “недельный” очерк на индийскую тему в “Круге чтения” также буддийский. Это – вышерассмотренный рассказ о Будде.

Преобладание буддийской тематики свидетельствует об уважении Толстым

данной религии и предпочтении ее индуизму. Причиной этого было и то, что буддизм – мировая религия, обращенная ко всем людям, вне зависимости от их классовой или национальной принадлежности, в то время как индуизм распространен главным образом в Индии и является более культурно-обособленным учением.

Большое внимание уделял буддизму и К. Бальмонт. Это видно из стихов, переписки поэта и сделанных им переводов целого ряда буддийских письменных памятников, в частности “Жизни Будды” Ашвагхоши. Интерес Бальмонта к индийской культуре возник, возможно, на почве увлечения теософией.

Особенность бальмонтовского подхода к Индии была в том, что он не просто восхищался ее достижениями, но как бы сам проникался ее духом, что давало ему повод говорить о своем “индийском мышлении”. Индия стала для русского поэта символом глубоких знаний и прекрасной мечты о вечном и прекрасном. “Я думаю, – писал он, – что индийская мудрость включает в себя все оттенки доступной человеку мудрости, многогранность Индийского Ума неисчерпаема... Индия – законченная в своих очертаниях Страна Мысли, а в Мысли есть и Мечта”. (7)

Большое значение поэт придавал переводам на русский язык индийской литературы, поскольку знакомство с ней, по его мнению, важно из-за высокой художественной ценности индийской поэзии и громадного исторического значения буддизма (8).

Заслугой Бальмонта является то, что он был одним из первых, кто познакомил российского читателя с величайшими сокровищами древнеиндийской словесности: “Ригведой”, “Атхарваведой”, “Жизнью Будды” Ашвагхоши и др. Бальмонт переводил японских поэтов, в том числе и последователей буддийской школы Дзен (Басе, например).

Значительное влияние буддийская философия оказала на творчество известного русского писателя И.А. Бунина. Причем интерес Бунина к буддизму и вообще к Востоку не был лишь личным пристрастием, в нем отражены веяния того времени, когда отечественные поэты и писатели стали чаще обращаться к восточной тематике.

Следует отметить, что Бунин видел в буддизме не что-то далекое от русской культуры. В рассказе “Соотечественник” писатель говорит словами одного из героев следующее: “... русским следует совершать свои победоносные шествия в тропики с крайней осторожностью, почаще вспоминая своих пращуров и завоевание ими Индостана, так знаменательно кончившееся буддизмом: ведь это же мы, арийцы, залезшие после Тибета в тропики, породили это ужасающее в своей непреложной мудрости учение...” (9)

Наиболее заметно влияние буддийского учения в произведении “Братья”. Здесь можно говорить не только о литературно-художественных заимствованиях писателя из буддийских текстов, но и о близости мировоззрения Бунина

философии буддизма, в которой писателя особенно привлекала идея о привязанности к мирским наслаждениям как источнике страданий человека.

Интерес Бунина к буддизму не был лишь временным увлечением. Это видно из того, что буддийские мотивы встречаются в его творчестве на протяжении достаточно долгого времени. Так, в частности, “Братья” были написаны в 1914г., рассказ “Сны Чанга”, где также заметно влияние буддийского учения, – в 1916г., другие произведения подобного характера созданы в разные годы: “Соотечественник” и “Готами” – в 1919, “Темгир – аксак – хан” и “Третий класс”, – в 1921, а рассказ “Город царя царей” – в 1924г.

В целом, можно отметить, что буддизм в его разнообразных компонентах – философии, морали, литературе, искусстве очень глубоко отразился в сочинениях Бунина. Будучи подлинно русским писателем, Бунин обладал удивительным свойством проникать в самую суть культуры других народов мира. Этот замечательный талант удивительным образом раскрылся в восточных произведениях.

Литература

1. Кочетов А.Н. Буддизм. – М., 1983. – С. 47.
2. Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера. – Л., 1991. – С.67.
3. Шифман А.И. Лев Толстой и Восток. – С.118-119.
4. Толстой Л.Н. Сиддарта, прозванный Буддой, то есть Святым. Жизнь и учение его. // Буддизм. – 1992. – N.1. – С.42.
5. Там же. – С.42-43.
6. Толстой Л.Н. Круг чтения. – М., 1991. – Т.1. – С.89.
7. Бонгард – Левин. Г.М. Индийская культура в творчестве К.Д. Бальмонта // Ашвагхоша. Жизнь Будды. – М., 1990. – С.12.
8. Там же. – С.12.
9. Бунин. И.А. Соотечественник // Собр. соч. в 6 т. – М.: Худ. лит., 1988. – Т.4. – С.137.



О. В. УСАЛКО

Калмыцкий государственный университет

“ОЧНУВШИЙСЯ” ЧЕЛОВЕК В БУДДИЗМЕ

Учение Будды исходит из того, что человек сможет освободиться от своих страданий лишь тогда, когда он очнется от собственных иллюзий и осознает свою действительность, реальность болезни, возраста, смерти и невозмож-

ность когда-либо достичь целей своих страстей. В буддийском понимании “очнувшийся” человек — это человек, который способен быть полностью живым. Эту же мысль можно выразить иначе: лишь когда человек освободится от иллюзии своего несокрушимого “Я”, лишь когда он откажется от нее и от всех других объектов своей алчности, он сможет открыть себя миру и полностью вступить в отношение с ним.

Человек — тайна, и состоит она в том, что, принадлежа косному космосу, он не весь ею целиком, потому что и возник вследствие скачка, а не постепенного движения шагом. Кроме природы-разума есть в нем то, что невыводимо из природы — “скачок через пропасть”, а не последовательное движение. Скелет человека сходен со скелетом пресмыкающихся, рыб, млекопитающих — природа метит своих одними знаками. Но в человеке остается нечто, не уловимое.

От природы человек наследует то, в чем остается животным. Его наследственная механика, вероятно, такая же, как у всякого организма; он сам из этого мира, в нем живет, и механика — общее у него с миром.

Но, то что делает человека человеческим, нельзя получить наследственно. “Человек человеческий” не наследуется — в этом его отличие от животных. Не наследуется духовность, какую человек созидает сам, и, сколько бы ни было за его спиной культурной истории, всегда нано: духовное — обязательно собственное, нельзя влить в себя чужой дух. В таком самосозидании — главная тягота человека в мире, ее ничем не облегчить. В муках рождается человечность, чтобы стать единственным благом, опорой человека. Духовный опыт предков — почти ничто для индивида, сравнительно с тем, каково значение для животного видового опыта. Слой культуры, под которым клубятся инстинкты, очень тонок и в редких случаях (число каковых отнюдь не прогрессирует) способен их смирять. В постоянно давящей человека изнутри животности, враждующей с культурностью (человечностью), — вечная драма, вечный вопрос: как не дать животному растворить духовное. Человек проходит путем страдания, которое является следствием его прошлой кармы (карма буквально означает «работа» или «действие», но, кроме этого, указывает на последствие действий в пределах одного существования, которое вливается в следующее и оказывает влияние на его характер, и так далее по всей цепи жизней). Причина страдания в страстном желании или привязанности к неправильным вещам, или к правильным вещам неправильным образом. Основная проблема человека в неверной расстановке ценностей, придании вещам или людям значения, которому они не могут соответствовать. Ничто в материальном мире не заслуживает совершенного почтения и в абсолютном смысле не может служить опорой существования.

Человек отличен от остального мира. А в чем отличие? В том, что он располагает силами, противостоящими давлению косной органики: может про-

тивостоять физической материальности. Он — “существо новое и совершенно особое”, “не подчиняющееся великому закону, тяготеющему неотразимо над всеми органическими существами”.

Ярко и просто: отличие человека от остального органического мира — в неподчинении законам этого мира (закону кармы). В том и сущность, и драма человека: он осознает смерть и сопротивляется ей не одним инстинктом, а в сознании и средствами сознания. Страдания можно прекратить. Гаутама объявил о возможности решения вечной проблемы человечества. Прекращение страданий достигается прерыванием цепи перерождений и достижением нирваны.

Суть человека не в данной ему природе, а в способности выходить за данность. Его суть не в том, что объединяет его с остальным миром (то, что объединяет, и есть всемирная косность), а в том, что выводит из этого мира, разъединяет. Он — смертный бог, а не бессмертная (вечная) материя.

Природа “печется” о жизни как таковой, для чего “жертвует” видами и родами.

Из этого порядка выпадает лишь человек. Выпадает не как представитель одного из видов (в его случае природа тоже жертвует особями для вида), выпадает как особь сознательная, имеющая представление о ценности жизни не как таковой, но своей, индивидуальной. Для него жизнь есть жизнь, когда живет он — персона, равноценная виду, ибо тот состоит из несходных и незаменимых персон. В этом — видовая особенность человека.

Разумеется, за индивидуальное выживание человек платит: он один из всего живого лишен вечности; та, “видовая”, ему ничто, а персональная невозможна. Либо живи в виде — тогда нет человека и проблемы, которая, собственно, делает его человеком; либо, зная свой срок, живи человеком. С этой точки история — та же природа, так как действует в интересах вида и потому легко жертвует персонами.

Да, “на пороге души законы природы останавливаются”. Древний ум угадал эту особенность, создав образ “совершенного человека”, возможности которого ничем не ограничены, и потому он способен быть всем — все понимать и уметь. Эти качества так срослись с представлением об истинно человеческом бытии, что стоило появиться реальному человеку, чья жизнь, занятия давали бы повод отождествить их с теми, испокон почитаемыми чертами “совершенного человека”, и воображение современников, тем более потомков, начинало создавать вокруг такого лица легенды. В частности, такова биографическая аура Эмпедокла, Леонардо да Винчи, Гете.

Спиноза в “Этике” заметил: чем больше человек приближается к идеалу человечности, тем полнее его счастье. В буддизме для этого существует “благородный восьмеричный путь”

Л. В. КУКАНОВА

Калмыцкий государственный университет

ПРОСТРАНСТВО ДУХОВНОГО БЫТИЯ В ЭТНО-РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ КАЛМЫКОВ

Будучи результатом развития мира природы, человек не укладывается в него целиком, “торчит”, всем своим существом и существованием обнаруживая несовместимость с ним. Едва родившись на свет, он уже был “грешен”, обязанный жизнью тому, сопротивляясь чему предстояло стать человеком. Он изначально ввержен в среду, посягнувшую в нем на то, без чего существовать не имело смысла. Поэтому “грех”, “страдание”, – исходные характеристики человеческого бытия, особенность какового в том, что оно длится в условиях страдания и незамолимого греха.

Первичность “страдания” требует, чтобы человек жил во всякой ситуации (если во всякой он стремится к человечности, а не понижает уровня своей жизни до косной материальности) как данности: ведь и его жизнь дана ему, и философски глядя, ее обстоятельства заранее пророчествуют ему максимальные тяготы; лишь преодолевая их, он постигает неизреченное благо бытия. Жизнь как исходная данность “страдания”, а не гармонии и предназначенного счастья, якобы утраченных или грядущих, – вот что ждет человека и какова его жизнь.

Человек рождается не в свободу, хотя и “для свободы”, которой он, в силу природной косности, не может получить. Из несвободы он рвется, как из природы, и, во-первых, приходит (если приходит) туда же – внутрь, к себе, во-вторых, сознает, что достичь цели своего порыва, гармонии невозможно. Духовное в человеке есть то, чем он поддерживает себя в условиях невозможности существовать; чем защищается живое от посягательств неотступной косности. В ней ему не быть, но и без нее не быть. Если проследить как можно дальше по направлению к истокам, откуда тянутся волокна человеческого состава, то мы увидим, что последние из них смешиваются с самой тканью универсума. Здесь заключен парадокс человека: сохраняя родство, преодолевать его, зная, что оно остается непреодолимым. В этом смысле человек всегда на грани, заглядывает сразу в обе пропасти: что чистая природность, что чистая человечность равно не годны. Человек может быть собой, находясь в движении по этой грани. Перейди он на одну сторону, он утратит то, что делает его человеком. Поэтому он должен обладать: праведным знанием, праведным мышлением, праведной речью, уметь праведно действовать, осуществлять праведное занятие, праведное усилие, праведное внимание, праведное самообладание, т. е. освободиться от всего, что тянет назад;



Смысл жизни каждого отдельного человека не имеет эквивалентов в физических, пространственных измерениях. Эти явления одновременно принадлежат и внутреннему, и внешнему пространствам личности и социума. Духовность как явление общечеловеческого масштаба не могло бы существовать если бы у отдельной личности не было ее внутреннего мира, собственного представления о смысле жизни.

Пространство духовного бытия – особая область междисциплинарного исследования. Усвоенная личностью духовная культура, принятые ею гуманистические ценности, каноны духовной жизни, способность переживать духовное единство с другим человеком, общностью людей или всем человечеством – все это являются факторами, обуславливающие уровень развития личности и общества.

Наиболее универсальны естественные и искусственные, знаково-символические формы существования, воплощения духовного. Одним из ярких примеров единства индивидуализированного и объективированного духовного является язык. Связь языка и сознания, языка и мысли несомненна. Языковая память культуры, человечества – сложное единство актуальной памяти многих конкретных людей, говорящих и пишущих на данном языке, и объективно существующих памятников (письменных и звуковых документов). Основными конституэнтами духовного мира личности являются такие феномены, как познание, миф, религия, философия, наука, право, политика, идеология, мораль, искусство и т.д.

Исходными характеристиками человека в этой сфере развития являются сознание (как отражение объективной деятельности) и деятельность как преобразование действительности. Эти процедуры, мотивы и общественные функции личности в целом детерминированы нормами морали, права и религии. Они ориентированы на определенные эталоны общественного поведения, составляющие культуру общества.

Безусловно, у каждой национальной культуры существуют общие точки соприкосновения с общей культурой. Например, не конкретно вера, а феномен религии, не конкретно народ, а этнические факторы. С указанной точки зрения, значительный научный и практический интерес представляет Республика Калмыкия, населения (этнос) которой традиционно исповедует буддизм.

Этнические и религиозные процессы как важные компоненты общественной жизни рассматривались в трудах философов, историков, социологов, практически всех ученых, занимающихся социальной проблематикой.

На особую роль религии в жизни человека, в исторической судьбе народов, в организации общественной жизни указывали Ш. Монтескье, И. Кант, М. Вебер. По Гегелю человеку следует осознать прежде всего себя как духовную сущность (субъективный дух) [1]. О несомненном влиянии общества на индивида, с указанием на значимость этического компонента сознания, писали также Э. Дюркгейм, Ф. Ницше, Э. Фромм [2]. Русское религиозно-философское возрождение (Вл. Соловьев, Н. Бердяев) было связано с религиозной реформацией. Вл. Соловьев, считая религию единственной силой, владеющей умами многих людей, призывал к возрождению духовной силы, мощи [3]. Рассматривая всякое познание как поиск человеческого в человеке, Бердяев утверждал, что люди творят своей жизнью, а не своей деятельностью [4]. В работах духовных лидеров буддизма, в том числе Далай Ламы XIV, человеческая проблематика рассматривается не только в ее духовном и психологическом, но и в общественном измерении [5].

С древнейших времен люди пытались найти наиболее общие нравственные основания для поведения, привести их в систему писанных моральных норм. Великие философы древности стремились представить себе и теоретически обосновать облик идеального человека как средоточия фундаментальных ценностей – добродетелей.

О проблеме воспитания фундаментальных добродетелей сказано в религиозных книгах – Библии, Коране и других. Кто будет спорить с такими заповедями и запретами: чти отца твоего и мать твою; не прелюбодействуй; не пожелай добра ближнего твоего? Христианство дополнило Ветхий завет учением о любви к ближнему. Таким образом, ориентиры нравственного развития общества сконцентрированы были большей частью в духовной сфере, в частности в религии. Буддизм, который издревле проповедовали калмыки, обладает широким спектром воздействия на различные стороны жизни социума. На это обратило внимание еще царское правительство, принявшее ряд указов (1825 г., 1834 г., 1847 г.), в которых определялись пути и условия реформирования системы управления среди оставшихся калмыков. Наличие в них статей, касающихся религиозной сферы, являлось свидетельством признания значимой роли буддизма в жизни калмыков.

Возникновение буддизма, самой древней из трех мировых религий, связано с появлением буддистских школ, т.к. считалось, что подлинное познание и приобщение к учению Будды возможно только через прочтение ряда канонических книг. В основе системы образования буддийских монахов лежали принципы достижения духовной близости ученика и учителя, развитие ума, нравственности, памяти. Такие школы способствовали развитию культуры и образования всего народа.

Имея целью самопознание, в философии буддизма указывалось на необходимость гармонии сил человека для выявления высшей меры знания, кра-

соты и необходимость использования космических сил на общее благо. Учение Будды, все больше проникая во все сферы жизнедеятельности калмыков, становится единым нравственным пространством, нормативной основой деятельности этноса. Она охватывает широкий круг проблем, начиная с оценки целей, мотивов, особенностей участия отдельного человека в жизни общества. Суть буддизма в духовном совершенствовании человека, освобождающего от зависти и невежества. Гармоничной формой бытия общества был провозглашен путь сострадания ближнему. Источник и первопричину всех бедствий человечества буддист видел в омраченности и невежестве. Невежество – самое тяжкое преступление – рассматривалось как погоня за ничтожными ценностями. Учитель заповедал всем идти путем знания.

Согласно учения Будды, жизнь человека зависит только от него самого, от его умственных и физических усилий, его ответственности за жизнь любого существа. Богатство личности определяется богатством ее опыта, выражая уровень развития личности. Богатство связано с ее сознательностью и самосознанием, под которым подразумевается способность личности правильно отражать действительность в ее настоящем и прошлом, а также предвидеть будущее, правильно оценивать себя самого и свое место в действительности. Это развивало чувство нравственной ответственности и способствовало развитию рассудительности, обстоятельности. Так, под влиянием буддизма происходило формирование нравственного облика калмыков.

В буддизме разработаны способы развития самопознания путем тренировки ума и размышления над каждым предметом во всех деталях. Это путь восьми ступеней, путь гармонизации чувств и достижения шести совершенств личности Учителя Архата: сострадания, нравственности, терпения, мужества, сосредоточения и мудрости. Учитель выступает в роли духовного отца. Его работа направлена на “выращивание сознания” перспективных людей. Цель работы его ученика – это активное завоевание высших состояний, от него требуется абсолютная душевная гармония, совершенная власть над чувствами, полное равновесие всех элементов личности. Самые необходимые условия для принятия посвящения можно свести к четырем пунктам: телесная чистота, благородство чувств, широта умственного горизонта, возвышенность духа.

Цель работы посвященного: это постепенное усвоение и преобразование тончайшей внутренней энергии посредством системы внутренних духовных центров или чакр, расположенных вдоль позвоночника человека и связанных со всем его телом таинственной энергетической сетью. Поток этой энергии достигает “командного центра”, расположенного между глаз и ведающего “чувством вечности”: это “третье око”, орган мистического познания. Именно там существо получает наказы своего внутреннего коррелята Вселенского Духа, достигая совершенства еще в человеческом состоянии, перед тем как его превзойти.

Полученное посвящение остается формальным до тех пор, пока оно не подкреплено личной работой, пока ученик не откроет в самом себе истинного наставника. Цель этой работы – в достижении состояний, преобразующих личность. Достижение высших состояний, возможное лишь для немногих избранных, осуществимо благодаря сродству между процессом образования мира и духовным развитием личности. Фундаментальным результатом духовной работы должен стать переход от эгоизма к единению, альтруизму, от раздора – внутреннего и внешнего – к покою, от безобразия – к красоте и гармонии. Это переход от невежества к мудрости.

В философии буддизма многие находят отражение ценностных опор и ориентации общечеловеческого порядка, моральные ценности, которые базируются на принципах толерантности, ненасилия, уважения прав и свобод отдельной личности. То, что отвечало бы подходу, высказанному еще в древности одним из семи афинских мудрецов: “Человек есть мера всего”. Та же мысль могла облекаться в золотое правило нравственности античности, афоризмы Конфуция, категорический императив И. Канта. Ценностные ориентации являются важнейшим компонентом структуры личности, в них как бы резюмируется весь жизненный опыт, накопленный личностью в ее индивидуальном развитии. Это тот компонент структуры личности, который представляет собой некоторую “ось сознания, вокруг которой вращаются помыслы и чувства человека и с точки зрения которой решаются многие жизненные вопросы” [6].

Исследование буддизма как явления культуры позволяет выявить более глубокий и скрытый уровень мотивации деятельности личности. Древнейшие структуры этнического самосознания, специфически выражаемые через отдельные эзотерические явления, сохраняются на уровне психических архетипов и во многом определяют исторические события.

Являясь психической реальностью и транслируясь через различные элементы культурных стереотипов, они сохраняются как метакультурный ориентир, парадигма, формирующая и структурирующая окружающий человека временной и пространственный космос.

Проблема имеет огромное мировоззренческое значение. Основу воспроизводства эзотерического знания составляют не только личное общение, но и социальные отношения между людьми. В эзотерических системах, одной из форм которых является буддизм, часто используется феномен понимания на внелогическом уровне. Записывая различные концептуальные построения в абстрактно-символической форме, учителя понимают, что сама символическая запись – это еще не запись самого знания, а лишь способ провоцирования этого знания в нашем сознании. На это нацелены многочисленные техники медитации, прямо обращенные к концептуальным потокам сознания. Призыв к молчанию как средству познания самого себя и мира – Будда – это

непосредственное обращение к континуальному мышлению. Техника медитации – умение управлять континуальными потоками сознания без обращения к языковым средствам.

Основной мотив мировоззрения буддизма – это внеязыковой опыт, восприятие мира вне логического осмысления, без словесной коммуникации. Реальность, утверждается там, надо пережить – бесполезно выразить ее в словах.

Исторически, калмык, буддист руководствовался принципом “мир- это “я””, т.е. множественность мира фокусировалась на одном индивидууме, сводилась к обобщающей модели. Мир для него – это то, что он видит, слышит, объясняет, понимает. Восточное сознание сформировало единую систему мировосприятия. Содержание сознания состоит из дхарм. Дхармы – это мысли. Злым мыслям сопутствует страдание, благим – счастье. Именно мышление придает человеку моральную ценность, изменяемую поступками в ту или иную сторону. Великое искусство повелителей воздействовать на содержание своего сознания – это искусство управлять своими мыслями. Представим себе еще раз вывод Будды: господство над мышлением дает власть над телом и жизнью. Чтобы обрести успех на этом пути, первым делом необходимо привести в порядок свою мыслительную деятельность. Очень метко об этом сказал Готтфрид Келлер: “Кто сегодня посеет мысль, завтра пожнет дело, послезавтра – привычку, затем – характер и в конце концов – судьбу”.

Одним из основных методов влияния на мотивацию поведения личности является убеждение. Убеждение, являясь единицей мировоззрения, способно служить основой, критерием эталоном при выполнении актов ценностного выбора (целей, поступков, мотивов, оценок, норм). По мнению философа Налимова В.В. [7], мир – это семантическая вселенная. Чтобы повлиять на другого человека, необходимо войти в его семантическое поле, знать законы его функционирования. На генетическом уровне человек воспринимает не только вербальную речь, но и жест, позу, выражение глаз, интонацию, т.е. кодировку тоном. Тексты ДНК и РНК подчиняются общим законам универсальной грамматики. Звучащее слово передается через поле. Если создать необходимые условия и войти в семантическое поле человека, то можно вводить в него любую информацию, на которую отреагирует и генетический аппарат. Таким образом можно влиять на фундаментальные качества личности. При этом следует отметить, что существуют опасения их исказить при длительном и сильном воздействии. Но в философии буддизма есть ограничение – нельзя вводить запрещенную информацию, нельзя вредить, портить. Мера вреда очень точно установлена нравственными нормативами общества, буддийскими заповедями и т.д.

Основным в нравственном становлении буддиста является усвоение того, что если человек в своих мыслях, словах, поступках не совершает “десяти

черных грехов" (убийство, воровство, сквернословие т.д.), то он уже совершает "десять белых добродетелей" (скромность, честность, великодушие и т.д.)

От буддистов мирян требовалось немного: гуманное отношение к живым существам, правдивость в речах, воздержание в чувственных наслаждениях и трезвый образ жизни, а также материальная поддержка монашеской общины (сангхи). Система устойчивых религиозных установок личности является показателем того, что можно ожидать от индивида. О социальной позиции, о духовном мире личности можно судить по тому, на достижение каких ценностей она направляет свои усилия, какие объекты являются для нее наиболее значимыми.

Таким образом, в буддизме кристаллизуется и позитивный, познавательный и практический опыт. В годы тяжелейших социально – экономических кризисов в философско-религиозной системе буддизма сохранилась живая душа культуры, стратегемы национального менталитета, которые впоследствии позволили перейти на новый эволюционный виток развития. Миф предлагал людям примерные модели, стимулируя этим самым их творческие усилия, способствуя духовному развитию народа. У калмыков – это сказочная страна Бумба, страна вечной весны, молодости и изобилия. Идеал совершенной личности воплощен в богатыре Джангаре. Он отличается следующими качествами: высокая нравственность, честность, патриотизм, бесстрашие, самоотверженность и другие положительные качества. Позитивный роль буддизма также заключается и в том, что его развитие направлено на взаимное обогащение разных культур и духовных традиций. Его благородные цели – устремленность к истине, добру и красоте – это ориентиры для эволюции общества.

Литература

1. Далай Лама XIV. Буддизм Тибета. – СПб. 1991;
2. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути пробуждения. – СПб. 1995, Т.1,2.
3. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. – М. 1993.; Вебер М. Избранное. Образ общества. – М. 1994.; Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М. 1990; Кант И. Трактаты и письма. – М. 1980; Монтескье Ш. Персидские письма. – Элиста. 1989.
4. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М. 1991; Ницше Ф. Сочинения. В 2-х т. – М. 1993; Фромм Э. Бегство от свободы. – М. 1990.
5. Соловьев Вл. Сочинения. Т.1. – М. 1998.
6. Бердяев Н. Самопознание. – М. 1991.

7. Здравомыслов А.Г., Ядов В.А. Отношение к труду и ценностные ориентации личности // Социология в СССР. – М., 1965. – Т.2. – С. 199.
8. Налимов В.В. В поисках иных смыслов. – М. 1993.



А. М. БУРИНОВ

Калмыцкий государственный университет

ПЛЮРАЛИЗМ БУДДИЙСКОЙ И АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИЙ И ПРОБЛЕМА ГЕНЕТИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ ИХ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Научно-технический прогресс, получивший наиболее бурное развитие в последние десятилетия прошедшего двадцатого века, наряду с позитивными моментами, связанными, прежде всего, с выходом высоких технологий на новый уровень развития материального производства, имеет и свои определенные существенные трудности. Как известно, предельная рационализация общественной жизни, имеющая место при данном типе социального развития, может привести к опустошению внутренней сущности самого человека, существенно подорвать его сложившиеся традиционные культурные ориентиры. Поэтому сегодня в нашем обществе, как и во всем мире, наблюдается пристальный интерес философов и естествоиспытателей прежде всего к рациональным и гуманитарным аспектам исследования научно-технического развития. Если же при этом рассматривать только научный контекст данной проблемы; то мы можем констатировать существенное возрастание интереса именно к так называемым нетрадиционным формам научного знания, в частности, к проблемам буддийской философии.

Немецкий философ XIX века Артур Шопенгауэр как-то заметил, что нет лучшего средства для освежения души, чем чтение древних классиков. С этим мнением был согласен и Гегель, говоривший о том, что тот, кто не был знаком с творчеством древних, прожил, не ведая красоты.

Истина бывает более распространена, нежели об этом думают, но при этом она бывает очень часто слаба или изуродована. Известно, например, что Готфрид Лейбниц предлагал искать следы истины у древних, и тогда мы извлечем золото из грязи, алмаз из руды, свет из мрака. Последуем и мы совету великого естествоиспытателя и философа и попытаемся рассмотреть нашу проблему именно с этих позиций.

Говоря о значении рассматриваемых в данной статье буддийской и античной типов философского знания, следует отметить, что современная типология философских школ и направлений установилась в философском сообще-

стве совсем недавно. Более того, существовала определенная научная традиция начинать рассматривать курс истории философии именно с периода античности, о чем говорит содержание совсем еще недавних выпусков учебников по истории философии или по философии, где в их структуре имеются и историке – философские разделы. Даже знаменитые “Лекции по истории философии” Гегеля; на котором воспитывалось не одно поколение отечественной, да и всей мировой интеллигенции в XIX–XX вв., начинались с изучения периода античности. Конечно, здесь вовсе не идет речь об так называемом “европоцентризме”, когда утверждается, что именно в Европе сформировались фундаментальные проблемы и принципы, вокруг которых фокусируется античная философия в целом. Также неоспоримым является и тот очевидный факт, что ника своего развития философия достигла только в Древней Греции, создав при этом огромный потенциал для дальнейшего развития как европейской, так и мировой цивилизации. поэтому именно античная философия должна рассматриваться и рассматривается в научном сообществе прежде всего как голос, образ, мотив, тема современной философии.

До недавнего времени восточная философия (и в особенности буддийская) была мало знакома европейцам из-за своей восточной таинственности, недостаточной исследованности. Кроме того, следует добавить, что в настоящее время из-за политических событий вокруг Тибета получить достоверную информацию представляется крайне проблематично, поэтому по отношению к ней в научном мире существовали два крайних подхода.

Первый призывал буддийскую философию “сверхфилософией”, представители другого направления говорили о ее так называемом “предфилософском” характере.

Что касается первого утверждения, то следует подчеркнуть, что буддийская философия не нуждается в восторженных эпитетах, она уже заняла достойное место в структуре истории философии, ибо сама по себе представляет высокую духовную ценность мировой цивилизации, поскольку органично соединяет в себе основы научного, религиозного и мифологического мышления. По мнению Геше Чжампа Тинлея, в настоящее время у буддизма очень хорошая репутация по всему миру, потому что в буддизме нет догм, это философия поиска истины. К тому же, добавляет тибетский философ, буддизм – это единственная религия, которая идет рука об руку с наукой [1]. Конечно, развитие теоретического мышления и становление философии является весьма сложным и длительным процессом.

По поводу мысли о том, что восточная философия является как бы “предфилософией”, стоящей перед входом в здание под названием “Философия”, следует отметить, что в ней действительно присутствовали мифологические представления о генезисе мира, о смысле существования человека и пр. По мнению индийского философа С. Вивекананда человек “рождается, чтобы поко-

рить природу, это справедливо, но Запад под “природой” подразумевает лишь физический внешний мир... но есть мир еще более величественный, это внутренний мир человека, более высокий, чем это солнце, звезды, земля и вся эта физическая вселенная, мир, не вмещающийся в узкие рамки наших личных маленьких жизней. И в этом внутреннем мире человек Востока – свой, точно так же, как человек Запада – свой в мире внешнем. Поэтому... если Запад захочет узнать, что такое мир духовный, что такое бог, что такое душа человека, узнать, в чем тайна и смысл мира, он должен сесть у ног Востока и слушать. И так как мир нуждается теперь в известном духовном перерождении, что вполне естественно, то силу для этого даст ему Восток” [2].

Историки философии отмечают наличие в восточной философии тесного переплетения как религиозно- мифологических, так и собственно философских идей. Однако в восточной философии, а в буддийской в особенности, отчетливо выявляется основной предмет ее изучения. Им является проблема “Мир – Человек”, а это уже; относится к области философской проблематики. Сторонники буддизма провели большую работу по логическому обоснованию своего вероучения, и это также подводит буддийское учение ближе к философскому знанию. Более того, считается общепринятым то очевидное обстоятельство, что центральное место в буддизме занимают морально-культурная сторона этого учения, а именно этические проблемы, а не религиозные, а это уже относится к сфере философского науки.

В период становления древнегреческой философии главное свое внимание античные натурфилософы сосредотачивали на проблеме сущности и природы мира, о первоначале всего сущего. Как известно, представители милетской школы в качестве первоосновы мира брали одну из перечисленных субстанций (вода, земля, воздух, огонь). Особо пристальное внимание следует обратить на то, что подобные представления возникли не в самой Греции, а в ионийских городах, основанных греками и расположенных на Западном побережье Малой Азии.

Гораздо раньше (в VI в. до н.э.) такое же понимание мироздания существовало и в древнеиндийском философском течении локаята – чарвака. К подобному аналогичному выводу пришли и в Древнем Китае, добавив к четырем известным элементам пятый – дерево.

Данное обстоятельство позволяет нам выдвинуть следующую гипотезу. Судя по хронологическим данным, впервые представление об основных четырех элементах материи возникло в Древней Индии. Постепенно это понимание о строении мира распространялось как на Восток (Древний Китай), так и на Запад. То обстоятельство, что оно впервые появляется вначале в Малой Азии, а не в самой Греции, позволяет нам предположить, что данный процесс распространения научного знания по своему характеру проявления можно оценить как эволюционный. Конечно, процесс постоянной миграции насе-

ния Земли был не так интенсивен, как в настоящее время, однако необходимо подчеркнуть, что основные духовные, культурные ценности передавались от племени к племени, от одного народа – к другому народу довольно постоянно. Поэтому здесь речь должна идти прежде всего о генетической преемственности их духовных ценностей. Те из них, которые были добыты интеллектуальной мощью какого-либо передового в культурном отношении народа, постепенно становились культурным достоянием соседствующих в нем народов или племен. Происходило взаимообогащение культур, причем при этом часто терялись из виду и истоки подобных представлений. Говоря о строении Вселенной, в представлении буддийской философии, изложенной в своде произведений, основанных на откровениях Будды – “Трипитаке”, необходимо отметить ее многослойное строение. Вселенная, по представлениям буддийской философии, состоит из тридцати одной сферы, расположенных друг над другом по мере своей возвышенности и одухотворенности. Внизу расположена на одиннадцати ступенях Кармолока – низшая сфера, посередине на двадцати семи уровнях находится Рупалока и, наконец, отрешена от формы и телесного материальной оболочки Арупалока – высшая сфера бытия.

Хотелось бы отметить и наличие такого общего представления о процессе развития в буддийской и античной философии как понятие срединности. В “Трипитаке” отмечается так называемый средний (срединный) принцип пути. Согласно этому принципу, рекомендуется всем людям в своем практическом поведении и в процессе мышления избегать проявления крайностей. Это касается как проявления влечения к чувственным удовольствиям, так полное отрешение от проявления подобного влечения. На наш взгляд, этот буддийский принцип имеет огромное методологическое, теоретическое и практическое значение, поэтому не случайно (однако это происходит гораздо позже – в I в. до н.э.), уже в Древней Греции великий Аристотель приходит в своих философских исследованиях к аналогичным научным выводам.

Так, развивая свою социальную доктрину, Аристотель в теории государства и права отдает власть в государстве, построенном на рабовладении, не богатым или бедным (т.е. он также против проявления крайностей при решении данной проблемы), а среднему слою рабовладельцев. Отмечая, что в каждом государстве мы встречаем три класса граждан: очень зажиточных, крайне немощных и третьих, стоящих посередине между теми и другими, Аристотель делает блестящий вывод о том, что средний достаток из всех благ всего лучше. При подобном умозаключении он исходит из положения о том, что именно умеренность и середина из всех благ всего лучше.

Все вышеперечисленное свидетельствует о том, что, выделив категорию “срединность”, буддийская философия и философия Аристотеля внесли важный вклад в развитие представлений о сущности процесса развития.

Понятие срединности получило дальнейшее обоснование и в истории философии. В частности, данная философская категория была досконально ис-

пользована при разработках различных концепций общественного развития. Особенно часто она учитывалась различными философами и обществоведами в истории мировой цивилизации при создании теорий государственного устройства, построенного на принципах социальной справедливости. Однако, на наш взгляд, интерпретация данного понятия многими учеными, работавшими в области социальной философии, не совсем соответствует условиям общественного развития.

Так, еще совсем недавно, провозглашая на словах принцип “Все – для человека, все – для блага человека”, на практике человек растворялся в обществе, подчинялся ему, утрачивал свои индивидуальные особенности, ибо всю свою жизнь должен был подчинить общественным интересам, достижению общих для всех целей. Это полностью соответствовало словам известной советской песни “Прежде думай о Родине, а потом о себе”. Поэтому все аналогичные концепции строились на представлении о наличии усредненной, абстрактной личности, за которой не чувствовалось существование живого, конкретного человека. Кстати, проблемой сущности личности стали досконально заниматься в науке только в XX веке, и этот вопрос имеет фундаментальное значение для изучения развития общества.

Поэтому не случайно Основной Закон нашей страны (Конституция Российской Федерации), как и других европейских стран, отстаивающих демократические ценности, построен на принципах, соблюдения прав человека.

Говоря о понятии срединности, следует отметить, что данная философская категория трактовалась несколько абстрактно. Анализ большинства социальных концепций построения справедливого общества показывает, что срединность понималась как абсолютно средний путь, отклонение от крайностей было исключительно одинаковым и происходило в пропорции 50 на 50 (фифти-фифти).

Мы полагаем, что соблюдение данного условия приводило к догматическим выводам, о чем свидетельствует история нашей страны в прошлом веке, особенно так называемый период “застоя”.

На наш взгляд, при соблюдении принципа срединности исследователям общественного развития следует создавать резерв отклонения примерно на 10 %, т.е. принцип срединности есть не соблюдение принципа отклонения 50 на 50, а возможность использования нового соотношения крайностей примерно 60 на 40. Таким образом, говоря о соблюдении принципа “срединности”, мы понимаем его не о состоянии покоя, а в развитии, движении.

Сегодня мы познаем все новые, неизвестные ранее стороны восточной философии. Восточная философия все более раскрывает свою сущность и, несмотря на плюралистическое с западной философией развитие, вступает с ней в непосредственный контакт. Конечно, западная философия достигла определенных успехов в своем развитии, однако представителям европейской философии не следует делать вид, что нет такого феномена, как “восточная

философия», не становится позу носителя абсолютной истины, а, наоборот, всячески сотрудничать в научной области с представителями восточной философии. Как известно, наиболее выдающиеся научные открытия получают именно на стыках наук. Относительно нашей рассматриваемой проблемы следует отметить, что также на стыке восточной и западной философии следует ожидать существенного прорыва в решении многих философских проблем. Поэтому следует всячески приветствовать создание кафедр по изучению философских ценностей Востока в крупнейших университетах, где в нашей стране сегодня главные позиции занимает по праву Санкт-Петербургский университет. Аналогичная кафедра, но уже по исследованию проблем буддологии планируется открыть и в Калмыцком госуниверситете.

Литература

1. Геше Чжампа Тинлей. Старайтесь жить сидя на земле. Это просто и надежно // Известия Калмыкии. 2003. 5 июля. С. 2.
2. См.: Вивекананда Свами. Философия йога. Магнитогорск, 1992. С. 488-489.



В. А. САВИСЬКО

Калмыцкий государственный университет

БУДДИЗМ И ПРАВА ЧЕЛОВЕКА

1. Права человека на достойную человеческую жизнь и на выражение значимости своих взглядов, своей воли, уважение себе подобных – это важнейший критерий цивилизованного гражданского общества и правового государства.

Права человека, глубинным содержанием которых является смысл свободы, считаются сферой подлинного бытия и поведения человека. Они становятся все более значимыми в современных условиях и для российского общества.

2. Калмыкия – уникальный регион, половина населения которого исповедует буддизм, как самую древнюю мировую философию и религию. Основной философский постулат буддизма – «бытие – есть страдание». Поэтому для буддиста всякая жизнь проявляется как выражение страдания. Страдание – постоянный атрибут человеческой жизни, форма существования индивида и способ человеческого бытия. Будда, в своей теории «О четырех благородных истинах» впервые выразил главнейшую социальную потребность человечества – потребность социального равенства и справедливости всех людей

независимо их ни от общественного, ни от материального положения, ни от разницы мировоззрений и т.д.

Далай-Лама XIV-й, говоря о ценностях Азии и демократии, говорит: «Ключевой идеей буддизма, его сердцем является идея того, что каждый имеет способности к пробуждению и самосовершенствованию, но это проблема личных усилий каждого для реализации этих возможностей. Каждый является создателем собственной судьбы и каждый может достичь просветления. В этом смысле здесь имеет место понимание фундаментальной самостности всех человеческих существ с буддийской точки зрения».

Подобно этим базовым буддийским концепциям современная демократия основывается на принципах того, что все человеческие существа равны по сути и что каждый имеет равные права на жизнь, свободу и счастье. Бедны ли мы или богаты, образованы или нет, принадлежим к той или иной религии, каждый из нас только живое существо, как и все остальные. Не только мы желаем себе счастья и стремимся избежать страданий, но каждый имеет равные для этого права».

Мы знаем, что нет на самом деле совершенной системы управления, но демократия наиболее близка к сущности человеческой природы и дает огромные возможности для практики чувства универсальной ответственности и уважения равно каждого. Как буддист, Далай Лама XIV-й считает, что «демократия – это, прежде всего, подход с точки зрения человеческого равенства, подход, который признает значение индивида, не принося в жертву всеобщую ответственность. И в то же время, концентрируясь на возможностях индивида, буддисты верят, что смысл и значение жизни в служении другим».

Самая великая и мудрая демократия на Земле (буддизм – это и есть демократия) – философия нравственного самосовершенствования и самовоспитания – может быть востребована по-новому в XXI веке. Ибо она выявляет и раскрывает самые глубинные основы человеческой жизни, полноценно прожить жизнь, улучшить себя и жизнь тех. Кого любим. Понимание фундаментальной самости всех человеческих существ с буддийской точки зрения, может быть и применена как методология при исследовании межнациональных и межличностных отношений в современных условиях.

3. Согласно буддизму, теория о страданиях и права человека в этом контексте взаимосвязаны.

Что же такое иметь человеческие права?

Представление о них возникает на основе действительного врожденного проявления «я» в нашем сознании и состоит в том, что мы естественно хотим счастья и не желаем страданий. Именно жажда быть счастливым и не страдать является основанием довода о существовании прав человека. (Далай Лама XXIV-й).

4. Переход к демократии требует новых форм организации общества, основанных не только на общедемократических и мировых общечеловеческих

ценностях, но ценностях каждого народа (этноса), при их умелом и гармоничном сочетании.

На эмпирически-политическом уровне эта проблема предполагает учет прежде всего тех элементов национальной культуры и личности, которые укрепляют и способствуют демократическим преобразованиям, становлению правового государства. Если, к примеру, говорить о калмыцком народе исповедующим буддизм, то в самом широком смысле слова можно сказать, что буддизм – это и есть демократия. Самая великая демократия на Земле – философия нравственного самосовершенствования и самовоспитания.

5. Вопрос о национальной идентичности возникает всегда в двух аспектах: “кто мы есть?” и “кем мы хотим быть?”. Идентичность формируется в процессе осмысления своей истории, настоящего, возможных и желаемых перспектив.

При всей сложности и социальной значимости переживаемого переходного периода, мы так и не имеем ясной концепции общественного развития. Главное – хаос в головах.

Поэтому все попытки как-то самоорганизовать себя, управленческие усилия власти оказываются бесплодными и неэффективными. Мы переживаем самый глубокий кризис сознания. Кризис воли, кризис духа, кризис мировоззрения.

Нужно в себе самих найти тот импульс, который заставит в нас самих найти ту силу, которая придаст нашему обществу разумное существование. “Ищи самого себя” – вот главный принцип буддизма. Сейчас мы уже начинаем понимать, что без уяснения своего прошлого не будет и будущего. Во всех культурных традициях наследие прошлого, исторический опыт – это ценность, чем обладает тот или иной народ.

Как писал знаменитый немецкий мыслитель XVII Иоганн Шеффлер: “Ни одна вещь на свете не ценна, как человек, который не посягает ни на какую ценность”.

Представляется, что наиболее человечным и успешным является построение общества на основе “субсидиарности” т.е. дополнительности любых организаций и государственных структур по отношению к главной ценности и субъекту политической и правовой жизни – Человеку. Общество, которое признает главную ответственность за человеком, а уже только за тем за различными общественными конгломератами, становится не аморфной массой, а структурированным жизнеспособным организмом, гибко реагирующим на все вызовы жизни.

Именно на этой основе общество будет способно к самореализации и самоуправлению.



Н. И. КРАЙНЮКОВ

*Волжский университет им. Татищева
г. Тольятти*

ПЕРЕСЕЧЕНИЕ КУЛЬТУРНЫХ И НАУЧНЫХ ТРАДИЦИЙ: БУДДИЗМ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЗИКА

1. Введение

Дихотомия: субъект-объект, сознание-реальность, реальное-идеальное, мирское-божественное присутствуют в языке. Язык, как способ описания реальности, позволяет сознанию заглядывать за горизонт известного, следить за мельчайшим, проникать взглядом в прошлое и будущее, наблюдать за своими чувствами и эмоциями, передавать внутреннее состояние других – отличает человека, от других существ.

Наша цель состоит в том, чтобы обсудить некоторые аналогии в рассуждениях, подобие в образах и идеях, которые появляются, в таких различных по своим подходам к описанию мира и окружающей нас действительности, “традиционных учений” как буддизм и современная физика. Руководствуясь принципом, “нельзя объять необъятное”, и понимая, указанная тема неисчерпаема и никогда не будет завершена, мы привлекаем внимание, как наиболее заметным и очевидным на первый взгляд примерам.

2. Основная часть

Физика Аристотеля (384 - 322 до н.э.), с идеями, “невозможности пустоты” [1], в средние века была пересмотрена и была создана новая наука о движении тел, механика Ньютона. В 1687 году Ньютон опубликовал книгу “Начала натуральной философии”, в которой разработал систему, описывающую движение различных тел, под действием сил. В начале 20 века Макс Планк для описания излучения “абсолютно черного тела” ввел постоянную Планка, связывающую энергию излучения и частоту [2,3]. Дальнейшие работы привели к созданию квантовой механики, описывающей движение мельчайших частиц: электронов, протонов, фотонов, кварков и т.д. Процесс наблюдения за движением микрообъектов приводит к изменению их состояния, поэтому одновременно не наблюдаемы “координата и импульс” частицы [3]. Квантовые системы отличаются от механических систем “большим числом” состояний [5]. Роль наблюдателя и процесс измерения приводит к взаимодействию состояний системы и окружения и к появлению декогерентности, запутыванию состояний, их квантовой корреляции [4].

2

**ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ БУДДИЗМА
С РЕЛИГИОЗНЫМИ КОНФЕССИЯМИ В МИРЕ,
РОССИИ, РЕСПУБЛИКЕ КАЛМЫКИЯ**

В этом контексте можно соотнести состояние системы с дхармой в буддийской философии. Для существующего мира характерны [6,7]: анитя – непостоянство, духкха – всеобщность страдания, анатма – лишенность сущности, ашубха – все нечисто. Кшаникавада – учение о мгновенности дхарм, утверждает, что каждая дхарма существует мгновение, заменяясь, другой дхармой, обусловленной причиной связью. Поток дхарм, которые образуют все существ, является изменением и связью всех живых существ, буддийской вселенной в трех формах ее существования: арупадху (мир не-форм), рупадху (мир форм), камадхату (мир желаний).

Множественность миров допускается современной квантовой физикой. Согласно, многомировой интерпретации Эверетта-Уиллера каждая компонента суперпозиции состояний описывает целый мир, ни одна не имеет преимущества перед другой. Состояние системы, состояние измерительного прибора и сознания наблюдателя соответствуют трем мирам буддийской вселенной. Изменение состояния системы вне наблюдения (мир не-форм), измерительный прибор – позволяет определить вероятностное распределение состояний системы (мир форм) и, только сознание наблюдателя, осуществляет выбор одного из множества возможных результатов измерений.

3. Заключение.

Духовная традиция буддизма и современная физика различаются в терминологии, но имеют смысловые области пересечения. Обсуждение возможных совпадений и различий в подходах позволит более глубоко оценить вклад буддийской культуры в мировую цивилизацию.

Литература

1. Купер Л. «Физика для всех» т.1 и т.2, Из-во «Мир», М., 1973
2. Борн М., «Атомная физика», Из-во «Мир», М., 1965
3. Боум А. «Квантовая механика: основы и приложения», Из-во «Мир», М., 1990
4. Менский М.Б. «Квантовые измерения и декогеренция», Из-во «ФИЗМАТ-ЛИТ», М., 2001
5. Менский М.Б. «Квантовая механика: новые формулировки старых вопросов», УФН, т.170, №6
6. Торчинов Е.А. Введение в буддологию: Курс лекций. СПб. 2000.
7. Рудой В.И. Введение в буддийскую философию. //Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы), М. 1990



Н. Д. МАРИСОВА, А. П. РОМАНОВА
Астраханский государственный университет

**ГЛОБАЛЬНОЕ И ИНДИВИДУАЛЬНОЕ В ИСКУССТВЕ БУДДИЗМА.
ЗАИМСТВОВАНИЯ И ТРАДИЦИОННОСТЬ В ОБЛИКЕ
ХОШЕУТОВСКОГО ХУРУЛА**

Буддизм как уникальная по степени воздействия на эмоциональную сферу человека религия не мог не найти своего отражения в образах, темах, мотивах произведений искусств. Являясь одной из самых древних монотеистических религий, он утвердил некие каноны, которые становятся традиционными в своей символике уже за рамками не только названной религии, но и вне границ стран, исповедующих его. Глобализация распространения буддистского искусства, во-первых, объясняется его способностью адаптироваться и развиваться внутри различных культур и их исконных верований. Вторая причина его повсеместного распространения и понимания продиктована необходимостью, возникшей в изменяющемся современном мире, – народы и страны возвращаются к своим корневым основам. Современный человек растерян перед безвозвратно уходящим прошлым, разрушаемым настоящим и неясным будущим. Попав в обстоятельства коренной социальной трансформации, он ностальгически ищет духовной поддержки в том, что укоренилось в его сознании с древнейших времен: духовная связь ушедших и живущих поколений; оживотворение всего, что окружает человека и помогает ему в жизнедеятельности; вера в будущее, радужность которого зависит от праведности настоящих свершений. Как известно, любая религия, любое верование зиждется на общечеловеческих духовных приоритетах (почитании старших, культе предков, бережном отношении ко всему живому окружающему миру). Буддизм, таким образом, являясь одной из древнейших мировых религий, формирует те образы и сюжеты в искусстве, мотивы которых затем заимствуются и интерпретируются религиями, воззрениями, художественной культурой, время возникновения которых приходится на более поздний период. При этом что-то остается индивидуальным, каноническим не только для буддистского

искусства, но и для отдельных географических и этнических областей его распространения, а что-то становится для восприятия явлением глобальным, повсеместным.

Искусство буддизма направлено на то, чтобы развивать и поддерживать вечные человеческие истины, и рассматривать его формоизменение можно не только в контексте истории религии, но и в ходе истории искусств.

Высшая цель исповедующих буддизм — нирвана, или сатори. Образное обращение к этой теме требует создания возвышенных образов, более утонченных, чем существующие. Этим объясняется то, что одним из первейших средств приумножить карму для последователей религии было приношение в храмы. Эта часть материальной культуры отражает не только идеал веры, но и повседневную жизнь верующих на пути к спасению. Как похоже в этом смысле поведение буддистов на славянские, готтские, кельтские языческие обряды подношений богам еды, утвари, украшений. Эти же мотивы находим в христианских храмах, куда на медовый, яблочный Спас приносятся фрукты и мед. Отражение таких воззрений видится и в мусульманском празднике Курбан-Байрам, когда в праздничный день верующие отдают жертвенное животное бедным.

Искусство буддизма отводило важнейшее место отражению индивидуального стремления человека к совершенству, эпизодам героической нравственной борьбы, тем самым передавая связь между возвышенным и здешним, смертным миром. Тема нравственных исканий наполняет высокохудожественную литературу вне зависимости ее от принадлежности к буддизму или другой религии: шумерский герой Гильгамеш в ходе своего духовного становления приходит к истинному пониманию дружбы как одного из великих достояний человеческой жизни, главный герой средневековых романов о Тристане и Изольде поставлен перед нравственным выбором любви к женщине или преданности сюзеру и, даже оказавшись рядом с возлюбленной, хранит целомудрие и верность королю Марку, в поисках своего истинного предназначения и стремления к высокому находятся герои Л.Н.Толстого, Э.Л.Войнич, Р. Тагора, П.Неруды, Лу Синя, Ш. Руставели, У. Акинари и др.

Уникальные, используемые в отдельных регионах распространения буддизма материалы, такие как пальмовые листья, березовая кора, шелковая вышивка, слоновая кость, нефрит, золото, фарфор, сливочное масло, мокрый песок, — дополнялись традиционными: бронзой, камнем, деревом, глиной и краской. Изображение, выполненное в традиционном для множества регионов материале, включает буддийское искусство в канву общемирового, глобального (например, выполненный в кости ламаистский Белый старец близок не только ламаистам, но и представителям других религиозных конфессий: католическая Богородица также обычно изваяна из такого же материала; в светском смысле и то, и другое изображение воспринимаются как изображе-

ние особо уважаемых, достойных преклонения персон. Каменный отпечаток стопы Будды, часто колоссальных размеров и покрытый символами, сродни описанным в христианском Ветхом Завете скрижалям Моисея — и то, и другое суть моральные заповеди для поведения человека, заботящегося о праведности своей жизни). Таким образом, буддийская религия, несмотря на то, что ее основатель не одобрял создание образов (как напоминает это библейское: “Не сотвори себе кумира”!) и проповедовал в своем учении отказ от материальной собственности, приобрела богатейшую в мире и самую разнообразную систему визуальной поддержки, индивидуальную по своему характеру и глобальную по истокам создания и открытости восприятия.

Проанализируем, насколько индивидуальное, неповторимое по своему визуальному выражению, является глубоко общечеловеческим, глобальным по восприятию на примере буддийской архитектуры.

Со времен древнейшего человека возникла духовная потребность в существовании мест поклонения высшим (природным, космическим) силам. Такими местами становились менгиры, дольмены, кромлехи, следы или останки которых найдены по всей территории Западной Европы. Для славянских этносов этого времени характерны чаще всего круглые по форме холмы, поляны со священным столбом или деревом, символизирующим тотем. В культуре восточных и кочевых народов древнего периода также присутствуют такие места с символическими изображениями колонны, дерева, животного. Следующим этапом в развитии культовой архитектуры становятся несложные по своей конструкции сооружения, индивидуальные по принадлежности к определенному этносу, ореолу проживания и конфессии и глобальные по замыслу создания: ступенчатые четырехгранные зиккураты Шумера так же, как круглые, обтекаемые в основании ступы Индии устремлены ввысь как обращение к космическим силам, управляющим жизнью человека на Земле.

С образованием наряду с буддизмом таких мировых религий, как христианство и ислам, представляется интересным наблюдение с точки зрения индивидуального и глобального за храмовой культовой архитектурой, воплощенной в пагоды, церкви, мечети.

В пещерных храмах, характерных для раннего этапа распространения буддизма, обычно делались каменные изваяния каменных Будд и бодхисаттв. В центре большинства пещер в Юньгане (Китай) вместо огромных статуй были поставлены квадратные башни, вырубленные из скального массива в форме квадратной пагоды (интересно, что само слово “пагода” было создано португальцами, живущими в Индии). За исключением монолитности и наличия пространства для кругового обхода, эти многоярусные башни ничем не походили на своих предшественниц — индийские ступы. Ярусы были разграничены небольшими выступающими карнизами, украшенными резьбой, имитирующей черепичную крышу; сверху шпиль, символизирующий “гору мира”. Затем, хотя

вид пагод имеет различия в региональных вариантах, базовые характеристики храма остаются неизменными. Вертикальная, прямолинейная форма и нависающие черепичные карнизы – характерные черты храмовых буддистских сооружений хурулов.

Что касается христианских храмов, то первоначальные небольшие храмы-часовенки, выполненные как деревянные срубы, также трансформируются по форме в высокое, часто многоярусное сооружение, устремленное вверх подкупольными барабанами, превращаясь часто в просторный по величине храм-церковь.

Удивительно взаимопроникновение культур в мире искусства, объясняющееся единством основ общечеловеческого мировосприятия. Интересным представляются те заимствования, которые воплощаются в искусстве иной по этнической принадлежности и конфессиональности культуре, но при этом сохраняют индивидуальное, неповторимое, принадлежащее только этому этносу или конфессии.

Примером такого творческого заимствования и индивидуально-авторского воплощения может являться в начале XIX века строительство буддийского Хошеутовского хурула на территории Астраханской области в Тюменевке (ныне село Речное).

В честь ознаменования победы России над войсками наполеоновской армии в 1813 году был освящен и открыт для прихожан Казанский собор в Санкт-Петербурге. На открытие были приглашены герои сражений, ополчения, партизанского движения. Среди гостей, принимавших участие в праздновании открытия храма, был и калмыцкий князь Серебджаб Тюмень, владелец Хошеутовского улуса, собравший в годы войны два боевых великолепно снаряженных конных полка калмыков (каждый воин был обмундирован, экипирован и выступил в поход “одву-конь”), один из которых дошел победным маршем до Парижа [1]. Князя, как и остальных присутствовавших на торжествах, поразила величественность архитектуры. Взяв за основу архитектуру католического храма Святого Петра в Риме, архитектор Андрей Воронихин не только не скопировал данный объект, но и сделал свой проект самостоятельным и оригинальным, более того, Казанский собор по своему архитектурному исполнению во многом противоположен проекту римского храма. Казанский собор имеет в плане форму латинского креста. К северному фасаду его примыкает колоннада из 96 стоящих в четыре ряда колонн, крылья которой замыкаются монументальными порталами, представляющими собой сквозные проезды. В центре над рядами колонн поднимается на круглом барабане 70-метровый купол [2].

Очарованный красотой архитектурного сооружения и тронутый вниманием к участникам войны, князь Тюмень по прибытии в родную Астрахань решает воздвигнуть храм в честь участников военных действий-калмыков, несмотря на то, что герои не были обделены наградами. Капитан Джамбо Тайши

Тундутов, который командовал одним из полков (он состоял из родов Чучеева и Эрднеева), получил золотую саблю с надписью “За Храбрость”. Князь Тюмень был отмечен двумя чинами (майора и полковника), награжден Орденом Святой Анны II-й степени, Орденом Георгия Победоносца IV-й степени с бантом, прусским орденом “Пур-ло-мерит”, двумя серебряными медалями, пожалован золотыми часами. Еще семеро калмыков за сражение под Лейпцигом получили различные знаки отличия [3].

Композиционным ядром Хошеутовского хурула явилось большое каменное здание главного сюзэ, основными составными частями которого были главная башня, молельня и две галоннадные галереи по образу и подобию Казанского собора. Однако храм отражал прежде всего каноны буддийской, в частности, китайской ламаистской архитектуры. Молельня представляла собой трехнефную двусветную базилику с цилиндрическими сводами. Пятиярусная 16-метровая главная башня составляла цент комплекса. Нижний ярус, прямоугольный в плане, имел вид цилиндра с четырьмя полукруглыми нишами (образ кочевой калмыцкой кибитки или хурлагеры, первой культовой постройки). Следующий ярус, квадратный, был кирпичным, остальные, уменьшающиеся по своим размерам к вершине, – деревянные. Самобытный, неповторимый вид постройке придавали крыши каждого яруса: они были приподняты к краям, что характерно для культовой буддийской архитектуры. Каждую галерею, отходившую полукружием от главной башни, составляла колоннада в 16 колонн, расположенных в два ряда. В отличие от Казанского собора, где галереи венчались статуарными изображениями Багратиона и Кутузова, хурульные галереи завершались малыми боковыми трехъярусными башнями. Итак, Гаван Джимбе, выполнивший в камне и дереве замысел Тюменя, творчески переработал образ петербургского христианского храма применительно к требованиям буддизма, национальным традициям и небольшим размерам храма. Представляет интерес форма хурула и стой точки зрения, что родовая тамга хошеутов выглядела как изображение лука и стрелы, что по форме также совпадает с архитектурным рисунком храма.

Открытая степная местность позволила архитектору создать композицию, активно развитую по вертикали. Уменьшающиеся сверху ярусы в совокупности с горизонтальными их членениями создавали у зрителя впечатление легкости и устремленности вверх. Хурул выглядел величественно и монументально, башни его были видны издали и являлись хорошим ориентиром в бескрайней степи.

В связи с избранной для исследований темой нам представляются интересными рассуждения авторов монографии о калмыцком хуруле в с. Речное Астраханской области И. Борисенко и Б. Мошудасева, заметивших: “Особое внимание следует обратить на завершения башен. Они выполнены в виде стилизованных субурганов. Субурганы, первоначально возникшие в Юго-Восточ-

ной Азии и затем распространившиеся в Тибете, Монголии, Бурятии и Калмыкии, представляют собой тип монументальных культовых сооружений. Их прототипом явились древнеиндийские ступы – символические и мемориальные сооружения, хранилища реликвий. Как известно, ступа отражала космологические представления древних индийцев, символически изображая вселенную с ее трехчастным устройством по вертикали: верхний, средний и нижний миры. Субурганы соответствуют ступам по назначению и символическому значению, но являются архитектурным сооружением. Они имеют сложную центрическую башнеобразную композицию, состоящую из трех частей: пьедестал (сэнтэй), средней или главной части (бумба) и венчания (чойхор). Пьедестал также делится на три части: основание, ствол и карниз. Бумба имеет цилиндрическую или шарообразную форму. Венчание субургана составляют 13 концентрически расположенных колец и позолоченный элемент – ганчжир с символическим знаком “нарн-сар” (“солнце-луна”). Что же могло повлиять на выбор автором модели субургана в качестве завершения башен? Вероятно, это было сделано по аналогии с куполами русских церквей, но при этом несколько не умалялся первоначально заложенный космологический смысл субургана. Напротив, став основной частью храма, субурган как бы получил второе рождение, передавая свое символическое значение всему храму” [4].

Итак, в одном произведении культовой буддийской архитектуры переплелись космогонические представления древнего человека, образ кочевого жилища кочевника, воззрения на красоту и величие с точки зрения христианской архитектуры, архитектурника степи и еще множество элементов, делающих восприятие этого храма, как и, впрочем, любого произведения буддийского искусства, глобальным по восприятию, сохраняя за собой индивидуальность и неповторимый колорит ламаистской культуры.

Литература

1. Бирюков И. Участие Астраханских калмыков и казаков Астраханского казачьего войска в войнах 1807 и 1812-1814 гг. – Астрахань, 1896, с.20
2. Губарева М.В., Низовский А.Ю. 100 великих храмов мира. – Москва, Вече, 2000, с. 427
3. История Астраханского края: монография. – Астрахань: Изд-во Астраханского гос. пед. ун-та, 2000, с.328
4. Борисенко И, Мошулдаев Б. Хошеутовский хурул – Элиста, Калмыцкое книжное издательство, 1989, с. 12.



О. Б. ГЕНДЖИЕВА, Л. Г. МОИСЕЙКИНА
Калмыцкий государственный университет

ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ СКОТОВОДСТВО В КАЛМЫКИИ

“Ответственность за природное окружение касается не столько того, насколько правильно мы обращаемся с ней, сколько просто нашего выживания”. Это высказывание Далай-ламы XIV. Становится особенно актуальным для Калмыкии, в которой образовалась единственная в Европе антропогенная пустыня площадью около миллиона гектаров.

И теперь вопросом нашего выживания являются болезни, порожденными нарушением экологического равновесия. В ряду этих болезней, есть общие для человека и животных, одна из них – лейкоз крупного рогатого скота и онкологические болезни человека.

На основе системного анализа установлено, что под влиянием процессов опустынивания, за последние 20 лет значительно выросла заболеваемость злокачественными новообразованиями – у мужчин на 44 %, у женщин на 28 %, за счет рака полости рта, легкого, гемобластоза, молочной железы у женщин. Несмотря на эти тенденции, в структуре заболеваний населения Калмыкии сохранилось отчетливое своеобразие, заключающееся, прежде всего, в высоком удельном весе рака пищевода, желудка, печени, которые следует рассматривать как краевую патологию для региона (Бананова В.А., 2001).

Общетоксический мутагенный эффект этих загрязняющих факторов подтверждается повышенной заболеваемостью детей тиреоидной патологией, органов дыхания, пищеварения, кровообращения. (Тепкенкиева Э.Э., 2000). В Сарпинской зоне, куда входят все северные районы республики, обнаружена высокая заболеваемость раком мочевого пузыря, который у мужчин выше в 4 раза, чем в среднем по республике, раком полости рта и молочной железы.

Из анализа данных медико-географических карт можно сделать вывод, что заболевание людей онкологическими и другими болезнями напрямую и косвенно зависит от экологического состояния республики.

Однако, анализируя эпизоотическую ситуацию по лейкозу крупного рогатого скота, сложившуюся в Калмыкии, мы не обнаружили прямого влияния загрязненной экологической системы на процесс этого заболевания.

Так, в зонах, где отмечаются наиболее высокие показатели загрязнения окружающей среды и высокие показатели онкологических заболеваний людей (Черноземельский, Октябрьский, Сарпинский районы) – распространение лейкоза крупного рогатого скота имеет наименьшие показатели инфицированности и заболеваемости.

В этих районах разводят в основном скот калмыцкой породы, у которого инфицированность по ВЛКРС не превышает 1 %.

Калмыцкий скот как нельзя лучше адаптирован к нашим погодно-климатическим условиям. Он 10-11 месяцев содержится на подножных кормах, требует минимального страхового запаса сена. Отсюда себестоимость производства говядины меньше, чем при стойловом содержании.

До 60х годов, лейкоз в республике не был зарегистрирован. В конце 60х была произведена закупка скота черно-пестрой и красной степной пород.

Лейкоз крупного рогатого скота впервые был зарегистрирован в 1974 г. Очевидно причиной его возникновения явился занос источника возбудителя инфекции из-за пределов республики.

С целью выяснения степени распространения ВЛКРС среди разводимого в хозяйствах Калмыкии скота различных пород был проведен анализ данных серологического исследования (табл.1).

Таблица 1

**Пораженность ВЛКРС среди различных пород
крупного рогатого скота**

Породы	% пораженности
Калмыцкая	0,2-0,5 %
Красная степная	30-80 %
Черно-пестрая	10-20 %

Генетическая обусловленность устойчивости животных к болезням, высокой общей резистентности, иммунореактивности является общепризнанным фактом и связывается в основном с генами Главного комплекса гистосовместимости (МНС – Major histocompatibility complex), который присутствует у всех позвоночных и обеспечивает иммунный ответ на чужеродные антигены (Л.К. Эрнст, 2001).

Для того, чтобы выяснить генетическую предрасположенность крупного рогатого скота калмыцкой породы к вирусу лейкоза, нами была изучена эпизоотическая ситуация в племенных хозяйствах республики (табл.2).

Несмотря на хорошую устойчивость к неблагоприятным погодно-климатическим условиям, скот калмыцкой породы все же подвержен различным заболеваниям, как заразной, так и незаразной этиологии, а поэтому требует усиления мер по профилактике болезней. Такое положение указывает на то, что нет пород совершенно не реагирующих на заболевание.

Однако, возникновение лейкоза в Калмыкии связывают только с завозом скота молочных пород.

К 2005 году поголовье крупного рогатого скота планируют довести до 230 тыс., в т.ч. скота молочного направления – 30 тыс. голов.

В связи с этим наиболее остро стоит вопрос рационального природопользования с применением современных средств жизнеобеспечения и методов лечения.

Таблица 2

**Инфицированность крупного рогатого скота в племенных хозяйствах
Республики Калмыкия**

Название хозяйства	Процент инфицированности по годам			
	1995	1999	2000	2001
ГУП «Шатта»	2,3	0,3	-	-
ГУП «Ергенинский»	14,5	10,5	0,2	-
ГПЗ «Им. Чапчаева»	3,2	0,2	-	-
ФГУП «Сухотинский»	14,3	3,2	-	-
СПК «Первомайский»	0,3	-	-	-
СПК «Степной»	-	-	-	-
Эксп. хоз. КНИИМС	0,2	-	-	-
ФГУП «Улан-Хееч»	-	-	-	-

«Я оптимистически надеюсь, что катастрофа может быть предотвращена. Сравнительно недавно лишь единицы размышляли о том, что деятельность человека влияет на нашу планету. Но сегодня уже существуют даже политические партии, поставившие своей главной целью охрану природы».

(Далай-лама XIV «Этика нового тысячелетия», 2001).



К. А. НАДНЕЕВА, В. Х. ДОГНЯНОВ, Ч. В. ДОГНЯНОВ

Калмыцкий государственный университет

ДОБУДДИЙСКИЕ ВЕРОВАНИЯ КАЛМЫКОВ

Буддизм махаяны, хотя и был новым учением, пришедшим извне, сначала не являлся единственной формой вероисповедания, поскольку существовали другие представления.

Добуддийские верования калмыков различны. Можно отметить наличие магии, анимизма и первобытных верований, иначе говоря – первичную форму религии. К ним относятся такие явления как: тотемизм, культ рода, предков, наряду с этим – архаичные элементы шаманизма: культ ова (кургана), культ дерева, существование “бе” (человек, занимающийся шаманизмом), обожествление силы неба (тенгр медня, тенг узня – небо знает, небо видит); поклонение солнцу и огню, [1] культ родителей, культ природы.

Среди верований более всего была распространена магия, составляющий элемент всякой религии; она органически вплелась в махаянский буддизм. В философской энциклопедии дается такое понятие магии: “Совокупность обря-

дов, связанных с верой в способность человека сверхъестественным образом воздействовать на материальные предметы, существа». [2] Близкое к нему определение дает российский ученый А.Н. Красников, это – «совокупность представлений и обрядов, в основе которых лежит вера в возможность влияния на людей, предметы и явления объективного мира с помощью определенных действий» [3], с чем вполне можно согласиться. У калмыков магия наиболее широко распространена в обрядах предохранительного, лечебного и хозяйственного циклов, которые являются добуддийскими, но применяются в буддизме. Это подтверждается и нами: у верующих калмыков имеются уникальные обряды, которые по времени возникновения более древние, чем буддизм махаяны. Речь идет о таких обрядах, как «алт уух» (пить золото), [4] «хар кел утлх» (отрезание черного языка); «цорглж цутх» (расплавление свинца), «нас уттлх» (продление года). К примеру, обряд «хар кел утлх». Он самобытен в том виде, в каком бытует у калмыков, «он не сохранился ни у монголов, ни у бурят, хотя текст молитвы был переводом с тибетского» [5]. Правда, у монголов существует понятие «черного» и «белого» (более опасного, «льстивого») языков [6], у тибетцев обряд абстрактен, у калмыков индивидуализирован; текст молитвы шире, образнее, ярче. Приведу молитву из работы В.П. Дарбаковой «Тягнэ»:

Освобождаю от проклятий родителей. Освобождаю от проклятий родственников. Отрезаю язык всех людей, предсказывающих дурное. Отрезаю язык говорящего, что у него нет друзей, нет корней; отрезаю язык говорящего, что у него нет опоры, что нет морального стержня. Отрезаю черный язык говорящих, что у них нет душевных сил, что нет воров, что нет людей ядовитых на язык; языка насмешливого, колющего, проклинающего Вас. Отрезаю от сглаза, дурных предчувствий все живое на земле. Освобождаю от проклятий, произносимых утром, в полдень, вечером, ночью в течение двенадцати месяцев; оберегаю всех вместе взятых: живых и мертвых. О, пусть все будет в спокойствии и благополучии» (Перевод с калмыцкого языка на русский Наднеевой К.А.)

Эта молитва – магическое заклинание – пример еще добуддийского верования, но включенный в традиционную буддийскую триаду (Будда, Учение, Община), а текст же древний, связанный с магией, к тому же в нем ощущается влияние народной педагогики. Молитва направлена на создание позитивной мотивации, и в тоже время она автохтонная, поскольку отражает специфику образа жизни калмыка, воспитывающего в себе доброжелательство.

Это магическое заклинание в усеченном варианте было переведено на калмыцкий язык несколькими людьми: учеными буддийским монахом Зая – Пандитой, просветителем Н. Очировым [7], писателем К. Эрендженовым [8].

Классификация магических обрядов произведена Э.П.Бакаевой, магические действия при семейных обрядах рассмотрены Э.-Б.М.Гучиновой. Ма-

гия, будучи самостоятельным элементом, вошла в буддийские обряды и даже стала доминирующей в буддийской практике; это естественно, поскольку ни одна современная религия без магических действий не обходится.

Магические действия – это симптом мистического переживания, связанного с изменениями в психике человека. В результате упражнений человек утрачивает сознание собственной активности, у него возникает чувство зависимости, власти над ним со стороны. А этой властью может быть религия, хан, феодал, класс, президент. Магия не является главной в буддизме махаяны калмыков, ибо все внимание сосредоточено на совершенствовании тела, речи и ума, магия всего лишь второстепенный факт. Это касается и тотемизма, элементы которого тоже присутствуют в среде калмыков, причем не только на этническом, но и субэтническом уровнях. Наличие тотемных представлений отмечают многие исследователи, связывая их существование с верой в родство групп людей с определенными видами животных и растений.

Так, по мнению С.Г.Батыревой, с именем локального духа хозяина «Усын хадын эзн» (хозяин воды и скал) связан культ почитания воды у прикаспийских калмыков-рыбаков. Она пишет: «Для его умиловления использовались серебряные монеты...редко кровавые жертвы. Его дочь, выходящая из озера и спасенная героем, имеет облик змеи, что соответствует общемонгольским мифологическим представлениям о змееподобии хозяев урочищ и водоемов». [9] Исследователи В.Ш.Бембеев и В.В.Бембеева также констатируют, что «у древних жителей калмыцкой степи был распространен культ змеи», она являлась тотемом одного из их родов. [10]» В ойрат-калмыцкой мифологии хозяином водной стихии (и локальным хозяином вообще) является, – считает С.Ю.Неклюдов, – лу, он же и производитель дождя и громовержец» [11]. Лу (дракон) – один из месяцев калмыцкого календаря, один из годов 12-летнего цикла. Год дракона – это свирепый год (догшин жил).

У калмыков до сих пор существуют родовые группы: бузав, дёрвуд, торгут и др., в основе которых лежит единый этнос – ойраты. Роды различались по тому, какое божество является их духовным покровителем, а также по диалекту, характеру, происхождению. К примеру, по мнению Инжи Мутяева, и в наши дни Целинный район РК будто бы находится под покровительством Богдо-Гегяна; Малодербетовский – под покровительством Окон Тенгри, Цаган Аав [12]. Доктор исторических наук Г.О.Авляев, анализируя древнемонгольские мифы монголов и ойратов, пришел к выводу, что «имена мифических родоначальников четырех племен: олотов (огулотов), багутов (багатутов), хойтов или хойхатов, каргутов (киргизов с Енисея по Владимирцову) имеют тотемное, зооморфное происхождение и легко переводятся с монгольского и ойратского языков: доной – бешеный, яростный; догшин – свирепый, неукротимый; эмнег мерн – дикий, необъезженный конь; эрхэг – главный, властный, могущественный» [13] также переводятся эти слова и в современном калмыцком языке.

У дervудов-чоноспев, одного из родов калмыков, существует легенда, что их род произошел от волка.

Лунный калмыцкий календарь до настоящего времени состоит из 12-летнего цикла. Графическим символом его является двенадцатигранник -один из пяти типов правильных многогранников – символ «Матери мира» -богини плодородия и всего живого на земле, по мнению Н.Д.Санджиева и В.Б.Чонгонова [14]. Каждый год носит название животного, символизирующего определенные признаки кочевого быта. Мышь – символ плодovitости, богатства; овца – символ плодородия; корова – символ изобилия; обезьяна -символ движения; заяц – символ защиты детей [15]. Все это отражает огромный пласт духовной культуры народа, мировоззрение которого было не столько концепцией, объясняющей мир, в котором человек живет, сколько указателем оптимальных взаимоотношений между племенами и государствами, отношениями внутри рода, семьи, между людьми. К тому же калмыцкий календарь, в отличие от монгольского и китайского, начинающихся с года мыши, и тибетского, начинающегося с года зайца, ведется с года барса [16].

Тотемизм ни в коем случае не должен рассматриваться как всеобщая стадия культурного развития калмыцкого народа, но его влияние прослеживается в психологии и поведении этнических групп, сказывается на способе их социализации и на формировании человеческой личности.

Следует подчеркнуть, что тотемные явления ни в коем случае не должны рассматриваться как автономная стадия культурного развития калмыков, но как информативная ступень знания и добуддийской веры включает в себя религиозные элементы, и это можно использовать для обозначения комплекса характеристик религии и социальной организации первобытного калмыцкого родового существования народа.

Так, торгуты почитают Мазн- батыра (Мазн-богатырь), считают, что их род произошел от него и часто повторяют: «Одн гархла, ямдрг батыр» (с появлением звезд на небе богатырь Мазн оживает) [17] т.е. он бессмертен. Культ предков, рода, хотя и перешел на верхи кочевого сообщества, в то же время способствовал познанию культуры этноса, его происхождения, истории своего рода, семьи; воспитывал гражданственность, гордость и уважение к своему народу, роду, семье. К примеру, Государственный флаг Республики Калмыкия увенчан наконечником красного цвета в форме «языка пламени», символизирующим «культ огня как проявление солярного культа, одного из самых древних у всех монгольских народов [18]. На наш взгляд, единственное, что отличает культ предков от всех прочих видов поклонений – это особые ритуалы почитания памяти, осуществляемые ежегодно или через какие-то иные регулярные временные интервалы, и сооружение гробниц, памятников или иных увековечивающих символов (памятник Будде, Аюке-хану, сооружение ступ).

В целом культ предков сам по себе составляет лишь относительно малую часть всей религиозной системы.

У калмыков существовало тенгрианство, приверженцы которого есть и в настоящее время. Наличие его отмечали и русские исследователи И.Г.Георги и П.С.Паллас. Вопрос этот дискуссионный, в частности, С.Минаев считает, что тенгрианство существовало с III в. н.э. вплоть до XVII века [19]. У тенгрианства как языческой религии, считает С. Минаев, была концепция человеческой жизни, счастья, истории.

По всей вероятности, истоки тенгрианства идут от того периода истории, когда человек был зависим от законов природы и ещё не мог познать их, не имел культурных связей с другими народами и цивилизациями. Участники академических экспедиций 1768-1769 гг. И.Г.Георги, П.С.Паллас, посетив калмыцкую степь, обнаружили у калмыков шаманов и тенгрианство. И.Г.Георги отмечает: «между народом (калмыками) находятся колдуны (боэ), которые с такими же кривляниями молятся бурханам и тингирискам (тенгриям – К.Наднеева), окуривают их, притворяются исступленными и помешанными и мелят бестолковщину. Духовенство ламаистского исповедания гонит сих колдунов, да и законами у калмыков определено наказание им, так и тем, которые их призывают к себе, для совещания [20].

Истоки культа неба как «неперсонифицированного высшего божественного начала» просматриваются в связи с выходом на историческую арену хуннов (III в. до н.э. и ранее). Дальнейшее развитие поклонение небу получило у преемников традиций хуннов – тюрков, монголов и др., сохранившись в трансформированном виде до самого позднего времени.

В период проникновения буддизма махаяны у калмыков не было четкой системы традиционных верований и культов, она состояла из разновременных и разнородных пластов. Тяга к единству лежала в основе этих культов, но она не получила широкого развития из-за разобщенности на этническом и субэтническом уровнях. Поэтому приход буддизма, когда у калмыков не было своей философской традиции, системы культов и верований, способствовал дифференциации и унификации культов, традиционных и древних представлений и, будучи более высокой культурной традицией, затем стал выступать целостной картиной мироздания.

Не менее важен вопрос об остатках шаманизма у калмыков, поскольку классического шаманизма у них не было, но попытки приобщить их к этой вере были, а потому с шаманизмом боролись ещё жестче, чем с тенгрианством. Это подтверждает закон 1640 года, требовавший бороться с шаманством: «сжигать онгонов (изображение духов), подвергать штрафу лошадей и баранами шаманов и шаманок и лиц, к ним обращающихся; окуривать шамана и шаманку собачьим калом [21]. И тем не менее, наряду с усиливающимся буддизмом, остатки шаманизма у калмыков сохранялись ещё до XVIII в. [22] потому искоренение шаманизма продолжалось. Это видно из законов хана

Дондук-Даши, принятых в 50-х гг. XVIII в., где в дополнение к законам 1640 г. говорится: «Светские люди, принявшие (исполнение) правила восьмичленно-го (обета), должны соблюдать (пост) три дня месяца, если кто нарушит (т.е. шаманист-К.Н.), то взять за то: со знатного человека трехлетнего барана, с многим известного... — тридцать копеек и ударить три раза по щеке; с человека низкого взять десять копеек и ударить пять раз по щеке [23]. К юридическим законам примыкал и буддизм, который считал шаманизм «кознями шулмусов» (чертей) и резко отрицательно относился к шаманистским представлениям. Остатки добуддийских верований проявляются в существовании, например, поклонения дереву.

Рассматривая добуддийские, традиционные для калмыков пласты верований и культов, необходимо иметь в виду, что в чистом виде они уже не сохранились. Для их реконструкции можно использовать методы выявления генетических, территориальных связей, обнаружения типологического сходства путем сравнительно-исторической аналогии.

Автор статьи не согласен с точкой зрения Л.Л.Абаевой, которая считает, что у монголоязычных народов существует «три религиозных разностадийных уровня»:

1) архаический, народный, дошаманский; 2) шаманский; 3) буддийский [24].
Версия Л.Л.Абаевой, на наш взгляд, верна лишь по отношению к бурятскому буддизму, но не для калмыков, ибо у них шаманизм в классическом виде не был представлен, имели место лишь отдельные его моменты. У калмыков два пласта: добуддийский и буддийский.

С развитием общества к калмыкам начали проникать и учения мировых религий. Среди части калмыков имелись приверженцы христианства (крестин хальмг), мусульманства (шерет хальмг), а в целом доминирующей и единственной системой знаний как целостного мировосприятия стал буддизм махаянского толка.

Литература

1. Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев. Соч. 1761/ Элиста. 1995. С. 20
2. Философская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия. 1964. Т. 3 С. 274.
3. Красников А.Н. Происхождение религии // Основы религиоведения. / Под редакцией И.Н. Яблокова. М. 2002. С. 75.
4. Батмаев М.М. Калмыки в XVII–XVIII вв. Его же Калмыки в XVII–XVIII вв. События люди быт. 1993. С. 93.
5. Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. С. 113.
6. Там же.
7. Там же
8. Эрендженов К.Э. Цецна булг. Элиста: Калм. кн. изд-во. Калм., 1980. С. 172.

9. Батырева С.Г. Региональные особенности буддизма калмыков // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987. С. 50.

10. Бембеев В.Ш., Бембеева В.В. Рассказы по истории и культуре ойрат-калмыков. Элиста, 1992. С. 11.

11. Неклюдов С.Ю. Ойрат-калмыцкая мифология. // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 248.

12. Муутян Инжя. Овкнрин удлясныс. Из наследия предков. На калм. языке. Элиста, 1994. С. 3. Перевод К.А.Наднсейвой.

13. Авляев Г.О. Происхождение калмыцкого народа (середина IX–I-ой четверти ХУПвв). Автореф. дисс. д-ра ист. наук. С. 33. Его же: Происхождение калмыцкого народа (середина IX–I-ой четверти XVII вв.). М. Элиста. 1994.

14. Санджиев Н.Д., Чонгонов В.Б. Калмыцкий гороскоп. Элиста: Байр. 1990. С. 3.

15. Там же. С. 3.

16. Ташнинов Н.С. Калмыцкий календарь // Ученые записки. КНИИЯЛИ. Вып. 1, Серия филологич. Элиста, 1967. С. 173.

17. Церенов В. Эркетени. Земля и люди. Элиста. С. 65.

18. Гучинова Э.Б. Модель этнологического мониторинга. М., 1997. С. 31.

19. Минаев С. Ренессанс-возрождение язычества // Молодежь Калмыкии. 15 июня 1992. С. 3

20. Георги М.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. I; Сб. 1799. С. 29. Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Элиста, 1995. С. 27.

21. Голстунский К.Ф. Монголо-ойратские законы. 1640. СПб, 1880. С. 124.

22. Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Элиста. 1995. С. 27.

23. Монголо-ойратские законы 1640 г. Дополнительные указы Галдан хунтайд-жия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши (Перевод, введение, комментарии К.Ф. Голстунского). СПб., 1880. С. 61.

24. Абаева Л.Л. Эволюция традиционных верований и культов монголо-язычных народов ХУI–XX вв.) Автореф. дисс. д. ист. н. М., 1992. С. 17.



А. А. КУРАПОВ

Астраханский технический университет

РАЗВИТИЕ И РЕАЛИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ БУДДИЗМА В ТИБЕТСКОЙ И МОНГОЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ

Созданные на начальных этапах становления буддийской философии доктрина социогенеза, буддийская концепция идеального правителя чакравартина,

концепция взаимодействия буддийской общины (сангхи) и государства в различных ипостасях, на этапе проникновения буддизма в Тибет и Монголию не подвергаются значительной трансформации. Социально – политическая проблематика не являлась объектом полемики в буддийской философии. На данном этапе получают развитие такие направления буддийской философии как дхарма, нирвана, вопросы буддийской логики.

Исторически сложилось так, что Тибет, куда в VII веке начинают активно проникать буддийские проповедники разных школ, позднее принявший буддизм в качестве государственной религии, на долгие годы становится плацдармом для распространения буддизма, религиозным центром для близ лежащих территорий. Именно в Тибете буддизм достаточно активно вступает во внутривластную борьбу в качестве союзника государственной власти в борьбе с центробежными тенденциями, вырабатываются основные принципы буддийской экспансии.

До VII века Тибет – район Трансгималаев и Куэнь-Луня заселен племенами, занимавшимися скотоводством. Светским правителем Тибета являлся царь, стоявший во главе союза племен. Среди населения и правящей элиты Тибета широкое распространение получает политеистическая родоплеменная религия бон-по [1].

Буддизм, известный в Тибете, благодаря активной деятельности проповедников разных традиций до VII века не играл значительной роли в тибетском обществе. Активное распространение буддизма, в Тибете начинается в правление царя Сронцзагамбо (609 – 650 г.г.). Происходит активизация переводческой деятельности, создается тибетская азбука. В результате династических браков в тибетскую правящую элиту попадают буддисты (китайская и непальская царевны) [2]. Уже ранний тибетский буддизм, играя вторичную после светской власти роль, служил ей опорой в борьбе против аристократической знати, которую кроме экономических и политических интересов объединяла старая племенная религия бон-по. Вместе с тем проникновение буддизма в Тибет в VII веке не стало основой для его активного распространения – бон-по удерживает достаточно сильные позиции в правящей элите и обществе, Тибет ведет активную внешнюю политику, что не способствует активному принятию буддизма. О недостаточном распространении буддизма свидетельствует отсутствие в VII веке местного духовенства и монашества [3]. В борьбе с племенной аристократией правящая династия царей (цанпо) буддизм выступает в качестве идеологической поддержки, легитимирующего фактора. Царь Сронцзагамбо в тибетской традиции выступает в ипостаси “защитника учения” (chos – kyī bdang – po), «Самого Совершенного», что свидетельствовало о наличии попыток закрепления внутривластного статуса правителя с помощью буддийской идеологии [4]. После кратковременного успеха миссионеров-буддистов племенная аристократия, исповедавшая бон-по, вновь приходит к власти.

Новое сближение буддизма со светской властью происходит в правление царя Тисрондзэцана (VIII век), когда буддизм вновь используется в качестве идеологического оружия во внутривластной борьбе. В правление Тисрондзэцана, названного в источниках «царем веры» (chosrgyal) начинается распространение буддизма среди населения. В Тибет приглашается знаменитый буддийский ученый Шантаракшита – основатель монастыря Самье, положивший начало формированию национального тибетского духовенства, преимущественно из представителей знатных родов. Таким образом, основными методами буддийской экспансии в Тибете в VII-VIII веках становятся: 1) создание национальных кадров духовенства (строительство монастырей, государственная поддержка национальной буддийской общины); 2) активная переводческая деятельность (создание национального алфавита, перевод на национальный язык буддийского Канона); 3) активная миссионерская деятельность (привлечение переводчиков – миссионеров – Салнан, Ананда, Шантаракшита, Падмасамбхавы) [5]. Новой упадок буддизма в Тибете в IX веке связан с внутривластными противоречиями между царской династией и племенной аристократией. Отсутствие широкой социальной поддержки буддизма в тибетском обществе приводит к тому, что после убийства царя Ролпчана в 839 году начинаются гонения на буддийскую общину, происходит закрытие большинства буддийских монастырей [6]. Падение царской династии и усилившиеся центробежные тенденции вызывают необходимость принятия Тибетом объединяющей идеологии, которой к X веку становится буддизм, в роли влиятельной политической силы, которая, в конечном счете, привела к утверждению в Тибете теократического устройства.

В период с IX по XI века формируются основные буддийские школы Тибета (Нигмапа, Сахьяпа, Кадампа), священнослужители которых в значительной степени определяли политическую историю Тибета.

Новый этап реализации социально – политической доктрины буддизма связано с распространением буддизма в Монголии. Распространение буддизма среди монгольских племен происходило исходя из опыта тибетской экспансии, при наличии определенных особенностей, связанных с социально-политической, культурной, религиозной спецификой монгольских племен. В тибетском буддизме происходит формирование новых идеологических основ взаимодействия духовной и светской власти. Единство светской и духовной власти в тибетской, а затем и в монгольской традиции, основывалось на принципе сакрального единения двух начал политического управления – “законе учения” (chos lugs) и “законе мирском” (jig-rten lugs) [7]. XVII век в развитии и реализации социально – политических концепций буддизма ознаменовался окончательным установлением теократической формы правления в Тибете.

Проникновение буддизма в Монгольскую империю в XIII веке проходит двумя путями – посредством народов-носителей буддизма, принявших уче-

ние еще до вхождения в империю (уйгуры, хакасы, тангуты), миссионерской деятельностью. Миссионерская деятельность Сакьяпы проводилась достаточно активно, в результате чего буддизм распространяется среди аристократии и управленческого аппарата Монгольской империи. В правление Угэдэя (1229 – 1241 гг.) активизируется миссионерская деятельность, правительство империи возглавляет буддист Елюй Чу – Цай [8].

Активная миссионерская деятельность, проводимая иерархами школы Сакьяпа осуществляется посредством тесного взаимодействия со светской властью. Реализация концепции взаимодействия светской и духовной власти происходит в процессе активной миссионерской деятельности представителя школы Сакьяпа – Сакья – Пандиты (1182 – 1251). Из Монгольской ставки в своем письме в Тибет он приводит слова Годана: «Если я буду охранять мир светским законом, а ты божественным законом, разве учение не будет распространяться за все пределы внешнего океана? Проповедуйте учение со спокойным умом, а я обеспечу всем, что вам нужно» [9]. Отношения между Тибетом и Юаньской династией Китая строились по традиционной для буддийской социально – политической доктрины схеме – «учитель – ученик» («наставник – милостынедатель»), когда верховный лама – наставник и религиозный советник императора. Одним из первых подобных религиозных советников становился Сакья – Пандита [10]. В правление Хубилая (1260 – 1294 гг.) в 1264 г. подписан «Жемчужный указ», провозглашавший буддизм официальной религией династии Юань, Сакьяпский Пагпа – лама провозглашался главой буддийской церкви Монголии, Китая, Хубилай – «Царем веры трех стран».

Пагпа – лама с 1253 г. придворный лама царевича Хубилая, с 1260 г. – императорский наставник. В 1264 г. Пагпа – лама становится духовным главой трех провинций Тибета (Уй, Цан, Кам), осуществляя правление вместе с императорскими чиновниками [11]. Вместе с падением империи система взаимоотношения «двух законов» («учитель – ученик») прекращает свое существование. Буддизм сохраняется в среде аристократии и после падения династии Юань. Буддийские монахи выполняют функции послов вождей различных монгольских племен – в 1438 г. к минскому двору прибыло посольство ойратского тайши Тогона во главе с ламой Ха-ма-ла-иш-лу [12].

Широкое распространение в Монголии буддизм получает со второй половины XVI века. XVI – XVII века в истории буддизма Махаяны – период значительного увеличения паствы, признания учения светской властью Монголии, реализации теократических претензий. В результате реформ Цзонкхапы (1357–1419) в тибетском буддизме появляется новая буддийская школа Гелугпа. Взаимодействуя с различными политическими силами региона – маньчжурским Китаем, правителями северной и западной Монголии буддийские иерархии реализуют задачи распространения учения и усиления политического статуса сангхи. В 1566 г. правитель Ордоса Хутухтай – Сэцэн – хунтайджи вторга-

ется и подчиняет Тибет. В результате заключенных соглашений в Ордос направляются буддийские миссионеры. В 1578 г. в ставку туметского Алтан – хана прибывает верховный лама Гелугпы Сёнам Гьямцо. На съезде князей и духовенства, созванном по этому поводу, устанавливаются принципы взаимоотношения светской власти и духовенства («учение о десяти добродетелях буддизма») – охранявшие духовенство и провозглашавшие борьбу с шаманизмом. Алтан хан провозглашает Сёнам Гьямцо «Далай-ламой», получив титул «Дхарма – царь, Великий Брахма Богов» [13]. В тот же период верховный иерарх Гелугпы устанавливает контакты с другим монгольским правителем Абатай – ханом халхасским. В 1577 г. Абатай встречается с Сёном Гьямцо, на этой встрече были установлены отношения «наставник – милостынедатель», в подтверждение последнего Абатай получает титул «Вачирай сайн хан», становясь хубилганом (перерожденцем, живым воплощением) божества Очирвани [14].

События второй половины XVI века подтверждают вывод об определенной пресмщенности в политической тактике буддийской церкви по распространению учения. Установление союза между светской и духовной властью происходит по линии личных контактов высших буддийских иерархов и светских правителей. В Монголии XVI в. буддизм вновь использует схему взаимоотношений «наставник – милостынедатель», легитимируя светскую власть присвоением религиозных титулов (Дхарма – царь, хубилган). «Восстановление буддизма» в Монголии XVI в. в условиях внутривластной ситуации Монголии и Тибета того времени приносило серьезную политическую выгоду как светским, так и духовным иерархам, укрепляя политическое положение обеих сторон. Установление политического союза, идеологически закреплённого, сопровождается активизацией миссионерской деятельности Гелугпы в Монголии. Создание национальных кадров священнослужителей являлось серьезным политическим актом, закреплявшим положение буддизма в обществе. Активная пропаганда учения на национальном языке, перевод Канона, борьба священнослужителей с родовыми культами – реализуют вторую цель экспансии Гелугпы в Монголии – распространение учения среди широких слоев населения. Для реализации планов широкого распространения буддизма Абатай – ханом в 1586 г. основал первый монгольский монастырь – Эрэдэни-Цзу [15]. С конца XVI начала XVII вв. происходит активное обращение в буддизм монгольской аристократии, что само по себе так же являлось характерным методом буддийской экспансии. Привлечение в ряды миссионеров представителей монгольской аристократии реализовывало несколько целей. Обращение в буддизм и принятие сана священнослужителя представителя знатного монгольского рода закрепляло союз светской и духовной власти и значительно упрощало миссионерскую деятельность. «Племенные проповедники» – представители монгольской аристократии становятся официальными представителями Тибета в Монголии, символизируя единство «двух

законов». О серьезной заинтересованности духовных иерархов Тибета в политическом союзе с монгольскими ханами во второй половине XVI – XVII вв. свидетельствует активное проникновение монголов в высшую иерархию Гелугпы. В 1589 г. IV Далай-ламой был признан правнук Алтан – хана Ёнтэн Гьямцо (1589–1616 гг.) [16]. В 1604 г. в Монголию отправлен Майдари – хутухта (Цзан Ринпоче, Очир – Дара – хутухта, Цаган – номун – хан) ставший представителем Тибета в регионе, активизирующий миссионерскую деятельность.

Таким образом, в тибетской и монгольской буддийской традиции в VII – XVII в.в. происходит реализация социально-политической концепции раннего буддизма, в значительной степени дополненной в трудах Нагарджуны и Васубандху. В процессе продвижения буддийского Учения в Тибете и Монголии реализуются основные цели социально-политической доктрины: массовое распространение Учения, союз с политической элитой региона. Основными методами реализации социально-политической концепции становятся: легитимация светской власти авторитетом учения, наделение представителей светской элиты духовными титулами, ориентация миссионерской деятельности на светскую элиту, создание национальных кадров духовенства, перевод Канона на национальные языки.

Литература

1. Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет (История религии бон). – Спб.: “Евразия”, 1998 г., – 352 с., – с. 283.
2. Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете. – Спб.: “Евразия”, 2001 г., – 768 с., – с. 44.
3. Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). – Спб.: “Евразия”, 1999 г., – 336 с. – с. 249., с. 47
4. Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете. – Спб.: “Евразия”, 2001 г., – 768 с., – с. 47
5. Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете. – Спб.: “Евразия”, 2001 г., – 768 с., – с. 52
6. Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет (История религии бон). – Спб.: “Евразия”, 1998 г., – 352 с., с. 318.
7. Пубаев Р. Е. «Пагсан – чжонсан» – памятник тибетской историографии XVIII в. М. “Наука”, с. 144
8. Мункуев Н. И. Китайский источник о первых монгольских ханах, надпись на могиле Елюй Чу – Цая. – М., 1965 г., с. 18.
9. Бира Ш. Монгольская историография (XII – XVII вв.). – М., 1978 г., с. 87.
10. Пубаев Р. Е. «Пагсан – чжонсан» – памятник тибетской историографии XVIII в. М. “Наука”, с. 238.

11. Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете. – Спб.: “Евразия”, 2001 г., – 768 с., с. 131.

12. Ламаизм в Калмыкии. Элиста. 1977г., С. 6.

13. Дюджом Ринпоче. Четырнадцать Далай – Лам Тибета. Краткое описание жизни и правление Далай – Лам. – М., 2001 г. “Уддияна”, – 120 с., с. 22.

14. Позднеев А. М. Монгольская летопись «Эрдэйн эрхэ» (1636 – 1736), с. 110.

15. Позднеев А. М. Монгольская летопись «Эрдэйн эрхэ» (1636 – 1736), с. 111.

16. Дюджом Ринпоче. Четырнадцать Далай – Лам Тибета. Краткое описание жизни и правление Далай – Лам. – М. “Уддияна”, 2001 г., – 120 с., с. 25.

☐☐☐

Г. ХАЙДАРОВА

Санкт-Петербургский государственный университет

ВОСТОК И ЗАПАД: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ И ЗНАКОВЫЙ ХАРАКТЕР БОЛИ

Восприятие боли имеет культурный характер, то есть зависит не только от актуальных ценностных и социальных параметров, но и от традиции, которую несет в себе культура. Поэтому сопоставление рефлексии боли в перспективе отношений Восток-Запад кажется продуктивным [1].

Основной тезис состоит в том, что Запад в движении прогресса приходит к вытеснению феномена боли и забвению его в повсеместном означивании. При этом боль приобретает статус исключительно человеческого модуса бытия (“лишь у человека над функциями выражения и оповещения надстраивается еще и функция представления и именования знаков” [2]). В этом сказывается антропоцентричный характер западной цивилизации.

На буддийском Востоке сохраняется феноменальный характер боли: она в равной мере отличает любое живое существо и потому является сущностным свойством сансарического бытия. Сострадание, проявить которое способен только человек, также распространяется на любое живое существо, ибо считается, что все они наделены сознанием и испытывают боль (В буддийских текстах всегда говорится о “всех живых существах”, а не о человеке.) Феноменальность в данном случае означает признание, что в пределах сансарического бытия боль и страдания есть (в этом утверждении заключается первая Истина, из четырех благородных Истин, изреченных Буддой Шакьямуни: страдание есть (рождение, старость, болезнь, смерть, печаль, стена, боль, уныние, отчаяние); соответственно три последующие Истины: при-

чина страдания — привязанность, пресечение страдания в отречении, образ действий — восьмизвенная стезя).

В традиции западного способа восприятия боль имеет два модуса проявления: либо претерпевание, либо суверенное волеизъявление в причинении боли себе или другому. В добровольном причинении боли себе оба модуса парадоксальным образом совпадают, прерывая устойчивую связь: грех-наказание-боль, и порождая новое осмысление и укрепление своевольности (железный пояс Паскаля, “Самоистязующий” Бодлера). Важную роль в процессе символизации боли играет европейская религиозная традиция: в христианстве добровольная боль — в том числе самоистязание, — равно как и претерпевание причиненной боли, — выступают символом страданий Христа. Для сравнения заметим, что йогические практики, развивающиеся в рамках восточных религиозно-философских учений, не являются самоистязанием, их цель состоит в освобождении от иллюзий мира. Такое освобождение достигается длительными упражнениями в строго предписанном порядке при полном уважении к телу и внимании к его боли (то есть не одномоментно волевым решением субъекта). Преодоление естественной психической реакции на боль, которого достигают йогины, имеет отношение к их работе с сознанием, каждый раз к индивидуальному пути.

Другой яркий пример, демонстрирующий потерю феноменальности боли, представляет новоевропейское явление садомазохизма. В нем боль выступает эквивалентом свободы и символизирует суверенность индивида [3]. Важно заметить, что также как и в религиозной традиции Европы, у философов-либертинов XVIII века боль не является самодостаточным феноменом, то есть признанным в качестве самостоятельного явления мира. Для них основой рассуждения является Зло, присущее природе человека.

В западной традиции путь пролегал от наделения страданий смыслом (иудео-христианская интерпретация страданий) через противопоставление феноменального и трансцендентального миров к утверждению мировоззрения, согласно которому человек управляет в феноменальном мире: он подчиняет его своей воле, благодаря хитрости разума манипулирует им, с развитием знаний и техники преодолевает его предзаданность.

В буддизме все становящееся является болью, осознание этого факта стало причиной пробуждения исторического Будды Шакьямуни: “Как раньше, так и теперь я утверждаю только это: страдание и освобождение от страдания” [4]. Здесь необходимо заметить, что утверждение о тотальности страдания в сансарическом бытии не должно быть понято буквально. Практикующий буддист равно признает весь спектр переживаний, приятных и неприятных, сохраняя по отношению к ним воздержание от психических реакций и оценок, ибо они всегда выносятся в неведение. При этом в буддизме нет утверждения познающей, претерпевающей и освобождающейся личности, есть лишь поток изме-

няющихся состояний, констелляция элементов: “Личность — груда изменчивых характеров. Как в том случае, когда части колесницы собраны вместе, используется слово “колесница”, так и когда есть пять групп (скандх), есть личность. Лишь боль возникает, существует, исчезает, ничего, кроме боли, не возникает, ничего не исчезает” [5]. Здесь коренное отличие от ориентированного на суверенность и индивидуальную свободу (в том числе от феноменов мира) европейского субъекта.

Причиной страдания, согласно буддизму, является закон причинно-связанного возникновения (*patīcasamuppādo*). Причиной перерождений, то есть пребывания в причинно-зависимом, а стало быть, иллюзорном, состоянии бытия, является неведение, выражающееся в жажде: “Жажда обладать, жажда быть, жажда избыть”. (Таким образом, Будда во второй арийской Истине указывает на причину страдания.) Выход из цепи обусловленных действий, то есть освобождение, к которому стремятся буддисты, и есть в первую очередь освобождение от страдания. Таким образом, обе традиции, хотя и по-разному, признают связь свободы/несвободы с болью (или шире страданием), а именно через понимание необходимости освобождения от неведения, причиняющего страдания, — в одном случае, — или отвлечения от непосредственной данности боли ради познания трансцендентального — в другом.

Но есть и существенные расхождения двух традиций. Боль реальна в иллюзорном мире Сансары. Буддисты признают ее неотвратимость, необходимость, неизбежность (даже для практикующих) и потому не ищут способов ее непосредственного предотвращения, то есть, как ни странно это прозвучит, не пытаются ее избежать, исключить из жизни. Напротив, производят “тренировку” сознания для спокойного отношения к ней как к данности в мире, подчиненном обусловленному видению. Принципиальная особенность буддийского решения проблемы боли — это не избавление от боли, но переход к другому, недвойственному, видению, то есть вне закона обусловленности.

“Святой испытывает одну боль: телесную, но не душевную”, — утверждает буддийский монах Нагасена в беседе с греческим царем Милиндой. И поясняет, что “человек-из-толпы” испытывает и телесную и душевную боль, потому что мысль им не освоена. А у архата мысль послушна ему. Если ему больно, то мысль, “привязанная к столбу сосредоточения не дрожит, не трепещет”, хотя тело его, “пронзаемое приступами боли, гнется, свивается, в дугу закручивается” [6]. Комментатор А.В.Парибок следующим образом поясняет этот фрагмент: “архат научается отделять в боли специфический сигнал от его оценки. Он, таким образом, знает, что есть боль, если она есть, но при этом ему не больно... Под “душевной болью” следует понимать именно страдания, порождаемые физической болью, но не душевные страдания сами по себе”. Далее в подтверждение приводится перевод сутры из Канона: “Не внявший (проповеди) человек-из-толпы, о монахи, ощущая боль, печалится, жа-

лутся, сетует, в грудь себя бьет, в помрачение впадает. Он две боли испытывает — телесную и душевную. А внявший одну боль испытывает — телесную, но не душевную» [7].

Завершая, можно резюмировать, что буддийский архат испытывает боль, но не переживает ее как боль. Буддийская традиция выражает к боли, как и к наслаждению, (которое не обещано никому) равное отношение. Принцип равнозначности сохраняет здесь свою силу.

В западной традиции боль не является неотвратимой, хотя встречается. То есть боль случайна (или подчинена Божественному Промыслу), но не неизбежна. В этой жизни есть способы ее предотвращения: нравственное поведение, разум, вера. Освобождение от боли — дело человека и достижимо в жизни.

Различие можно продемонстрировать концепцией Мартина Хайдеггера, выразившего традиционные для западной метафизики представления. В § 27 «Бытия и времени» («Повседневное бытие самости и люди») Хайдеггер связывает ответственность в принятии самостоятельных решений, связанную с ней свободу на одном полюсе и облегчение Dasein, сопровождающее апроприацию господствующих стереотипов сообщества, стандартных установок — на другом. Любая попытка преодолеть стереотипы обыденного сознания связана с затруднением, сопротивлением и следующей за ним болью. Свобода и уверенность, согласно представлениям нашей культуры, всегда влечет одиночество, непонимание со стороны сообщества, то есть страдания.

Здесь показательно расхождение путей западного и восточного мировоззрений. Страданием (тяготой) в буддизме считается само пребывание в сансаре, даже если оно не рефлексивируется как страдание. Попытка выйти из круга сансарического бытия, хотя и предполагает усилия, однако ведет к освобождению от страданий (к облегчению бытия).

Итак, освобождение от боли и страданий в буддизме — это одновременно освобождение от иллюзий мира, оно достигается единством пути, который сочетает телесные и духовные практики. Путь этот не связан ни с признанием Божественного Провидения и ожиданием благодати, ни с созданием механизмов и технологий защиты от боли, подобно тому, как это происходит в западном мировоззрении. Возможно, в бесприютности земной жизни и в незащищенности перед божественной волей находится исток некоторых культурных явлений Запада. Например, пренебрежение телом, выражение которого звучит у Паскаля: тело достойно божественного внимания и любви только ради его мук [8]. Или отчаяние перед молчанием Бога, воплотившееся в текстах Кьеркегора.

Проблема разорванности европейского субъекта состоит в дихотомическом способе мышления, то есть в проведении жесткой линии между внутренним и внешним, действием и претерпеванием, в привычном противопоставлении боли наслаждению. В мышлении в оппозициях содержится исток двой-

ственного — то есть обусловленного негацией одного и предпочтением другого, — восприятия боли. Об этом пишет, например, проживший на Западе более 20 лет, владеющий итальянским и английским языками, получивший западное и восточное образования тибетский ринпоче Намкай Норбу: «Мы считаем, что собственное существует отдельно от внешнего мира, которым мы пытаемся манипулировать, чтобы получить удовлетворение. Но пока мы остаемся в состоянии двойственности, мы всегда испытываем чувства утраты, страха, тревоги и неудовлетворенности. ... Но достигнуть удовлетворения и безопасности так никогда и не удастся, потому что все явления, которые кажутся внешними, непостоянны, а кроме того, истинная причина страдания и неудовлетворенности кроется в глубинном чувстве неполноты — неизбежном следствии пребывания человека в состоянии двойственности» [9].

Оппозиция боль/удовольствие в западном мировосприятии ведет к воинственности по отношению к боли: ее необходимо преодолевать, побеждать, уничтожать. На другом полюсе появляется неограниченное стремление к потреблению и наслаждению: наиболее эффективное удовлетворение и с наименьшими затруднениями. Мы сегодня можем это наблюдать в гипертрофированном виде в наиболее развитых странах, в которых привычка к потреблению и удовольствию приводит к деградации индивида, к крайней форме эгоизма и пренебрежению ко всему живому на планете.

В буддизме, сохранившем в себе архаику, но одновременно создавшем уникальную культуру, — нельзя не признать, что это мировоззрение способно вступить в полноценный диалог и предоставить альтернативу господствующей культуре, — боль сохраняет свою изначальность и неотвратимость, она есть феномен мира, неподчиненный рефлексии и равно действующий для всех живых существ. Буддизм предоставляет возможность двигаться в «топосе» боли: учиться ее принимать и сохранять к ней открытость (как и ко всем проявлениям мира), работать с реакцией сознания на нее (но не с самой болью). Конечная цель такого научения, которая ни в коей мере не утверждает самоценность боли, состоит в том, чтобы не избегать бытия в страхе перед болью, не закрывать его для себя побегом от неприятного. Практикуя равное отношение к неприятному, как и к приятному, буддист сохраняет адекватность миру. Ведь заблокировав проявления боли, современный человек перестает одновременно не только соразмерно воспринимать то, что есть (он сознательно себя ослепляет, удаляя часть феноменального спектра), но и соразмерно думать о своем месте в мире.

Самовольность европейского субъекта тяготеет к самоценности, насилие в порождении смысла ведет к подавлению потенциальности и возможности другого мнения. Незнание (авидья) выражается в разделении мира, в том числе на удовольствие и боль. Правда, современник хочет утверждения только одного — удовольствия. Не отдавая взамен, не уравновешивая, нарушая «за-

кон симметрии ран” (Валерий Савчук). Сегодня уже следовало бы проблематизировать избыток комфорта и естественность удовольствия и радостей жизни. Торжество “жизни без проблем”, без боли уже удивляет; такое отношение к жизни становится не только эффектной рекламой, но и реальностью. Не в страхе божем, как прежде, не в бесправии или насилии со стороны сильного, но в ставшем привычным комфорте, возрастает потребность современника в удовольствии. Не то, чтобы нужно стремиться вернуть все назад, в первобытное состояние, но механизм напоминания должен где-то обращать самоуверенного индивида. В том числе, чтобы “клином” извлечь его от страха темноты, пустоты, бездны. Обезболивание, применяемое в современном мире — это лишение боли ее действенного в том числе и мотивационного потенциала.

Литература

1. Под “западным” далее мы будем понимать мировоззрение, которое в качестве интеллектуальной точки отсчета имеет академию Платона и метафизику Аристотеля и получило развитие и распространение в Европе и Северной Америке. Под “восточным” будем понимать буддийской мировоззрение, как наиболее сформировавшееся в качестве религиозно-философской системы, потому сопоставимое с западной философией и получившее распространение в Индии и отчасти в Азии.

2. М.Шелер. Положение человека в космосе //Избранные произведения. Москва: “Гнозис”, 1994. С. 138.

3. Этот тезис подкрепляют размышления Жоржа Батая “Суверенный человек Сада” и Жилия Делеза “Представление Захер-Мазоха”. (Подробнее см.: Маркиз де Сад и XX век. М.: РИК “Культура”, 1992.)

4. Диалоги Будды. Цит. по Д.Чаттопадхья. С. 357.

5. Случай с монахиней Ваджрой. Самьютта-никая. V.1.6. (Цит. по: Д. Чаттопадхья. Живое и мертвое в индийской философии. М.: “Прогресс”. 1981. С. 364.)

6. Вопросы Милинды. М., Наука. 1989. С. 242.

7. Самьюттаника. XXXVI.1.6. Цит. по: Вопросы Милинды. М., Наука. 1989. С. 422.

8. “Да будет тело мое Тебе угодно, не ради него самого, не ради всего, что в нем заключено, ибо все это достойно гнева Твоего, но ради мук, которые оно претерпевает и которые одни могут быть достойны Твоей любви” (Блез Паскаль. Молитва, чтобы Бог дал мне употребить болезни во благо// Мысли. М., издательство Сабашниковых. 1995.С. 395-397).

9. Чогьял Намкай Норбу Ринпоче. Кристалл и путь света.



Е. Г. ФИЛАТОВА

Санкт-Петербургский университет экономики и финансов

ПОНИМАНИЕ ИСТИНЫ В ЗАПАДНОЙ И ВОСТОЧНОЙ (БУДДИЙСКОЙ) ФИЛОСОФИИ

Исследование вопросов понимания Истины [1] в западной и восточной философских традициях представляет для нас весьма интересную задачу, решение которой позволит увидеть базовые отличительные аспекты как философии в общем, так и мышления, в частности, в двух мировых культурах. Подход к пониманию и постижению истины настолько различен, что явно проследживается фундаментальная разница в мировоззрении и мироощущении народов, проживающих на Западе и Востоке.

Указанная фундаментальная разница видна буквально во всем: в подходе к Истине, в ее определении, в подтверждающих критериях, методах познания и т.д.

Начнем по порядку.

Современный западный подход к Истине основан на логическом доказательстве гипотезы и ее эмпирическом подтверждении экспериментом, то есть истинным является то, что научно доказано и отражено в научных трудах. Таким образом, данный подход ограничен рамками научного мышления [2].

Понятие Истины на Западе восходит к древнегреческому философу Аристотелю. Истина понималась им как соответствие знания своему предмету. После XVIII века произошло уточнение понимания истины. Так, истина разделилась на объективную и субъективную. Объективная — это очищенные знания о предмете наших субъективных отношений к нему. Считается, что объективная истина — правильная, истинная, в отличие от субъективной.

Западноевропейская философия избрала, как ей кажется, весьма надежный путь раскрытия Истины чистым мышлением, то есть мышлением, построенным на законах логики, свободных от чувств мыслителя, его настроения, мироощущения, состояния здоровья и т.д. Но истина до сих пор глубоко сокрыта (Мартин Хайдеггер и его обращение к древнегреческой алетейе), современные философы задумываются над другими путями раскрытия истины. Сегодня же наука открывает человеку сущее, то есть то, что только принимается за Истину.

Сегодня перед западной наукой встает вопрос, являются ли теоретические построения, полученные логико-дедуктивным методом, истинными. Не всегда практически можно эти построения проверить, то есть измерить, взвесить, и т.д. Крепнет мнение, что наука придумала себя или, другими словами, заложила в самом способе теоретических доказательств критерии правильности (истинности). Такими критериями на Западе являются требования,

предъявляемые к системе доказательств: непротиворечивость, простота, когерентность и т.д. Если теоретические знания удовлетворяют этим требованиям, то они считаются истинными, очищенными от человеческой субъективности. Однако в научные ряды прокрадываются сомнения, что научная истина, удовлетворяющая вышеперечисленным критериям, достаточно объективна, так как уже на первом этапе — при логико-дедуктивном построении — мы выбираем аксиомы, которые считаются самоочевидными и принимаются без доказательств. Например, при исследовании Вселенной предполагается, что в ней действуют законы Солнечной системы, или, при изучении вопросов восточной философии, изначально предполагается, что интеллект индусов или тибетцев ниже, чем у западной научной коалиции и т.д.

Таким образом, в основе теоретических построений лежат знания, истинность которых сомнительна. Все аксиомы конвенциональны, что привносит изначально элемент субъективности в процесс познания. Современная фаза так называемого постмодернизма связана с глобальным разочарованием результатами научного мышления, а именно с превращением Запада в технократическую цивилизацию, грозящую уничтожить все живое на земле. Стало понятно, что научное мышление не открыто Истине, и ведутся поиски альтернатив научному мышлению.

В отличие от Запада, привыкшего до сих пор доверять в вопросах Истины науке, Восток имеет другие ориентиры. Современный подход к Истине на Востоке основан на Вере в авторитет, познавший Истину. Причем в роли авторитета может выступать Просветленный (Татхагата — изрекший истину); прямые (в смысле по традиции) ученики Просветленного; канонизированные Сутры и Шастры.

Согласно буддийскому воззрению, конечная истина постигается так называемым “чистым” умом, то есть умом, свободным от неведения аффективных омраченностей, привязанностей к сансарическому Бытию [3]. Данный ум называется Праджней или трансцендентным умом, свободным от двойственности. Следовательно, Истина, постигнутая Праджней, невыразима языком.

Логические параметры ума считаются на Востоке весьма ограниченными в применении к познанию Истины. Интеллект человека используется для понимания сути Учения, для умения читать специальные тексты, для обучения психотехникам. Другими словами, логический аспект ума используется для познания так называемых промежуточных истин, то есть Истин, относящихся к миру Двойственности (Сансаре), где есть четкое разделение на черное-белое, хорошо-плохо, правильно-неправильно. Когда человек постигает конечную Истину, то любая логика отбрасывается, ум трансцендируется. В рамках научного мышления этот подход неприемлем.

Итак, в буддизме существует несколько Истин: четыре благородные истины, относительная истина и абсолютная истина.

Относительная истина или нечистое видение (видение, обусловленное кармой) реальная для ума, который находится во власти привязанности к такому понятию как “я”.

Абсолютная истина (чистое видение, не обусловленное кармой) реальная для ума, свободного от любых заблуждений и привязанностей.

Можно сформулировать так: если наш ум имеет некую объективную опору, то он обладает относительной истиной. Под опорой понимается, во-первых, сфера тела — это все, что осязаемо, все, что можно потрогать, понюхать, увидеть, услышать, измерить, взвесить, то есть все материальное; во-вторых, сфера речи — это все, что можно назвать словами, выразить или описать; в-третьих, сфера ума — это все, о чем можно подумать, все постижимое. Таким образом, все, что лежит в пределах этих трех сфер, является относительной истиной.

Для примера возьмем Упанишады — позднейшую часть Вед, древнего источника, на который опирается буддийское учение. Упанишады для логического мышления кажутся полными противоречий. В одном месте в них говорится, что Брахман един; в другом, что все есть Брахман; в третьем, что этот мир иллюзорен и лишь Брахман реален; и, наконец, в четвертом, что существует только абсолютная реальность. Мудрец Вишну Махараджу следующим образом комментирует эти противоречия: “... учения Упанишад получены великими мудрецами прямым путем, когда они находились в состоянии глубокой медитации. Когда ученик начинает практику, он постигает, что этот мир изменяем, в то время как Истина никогда не меняется. Затем он узнает, что этот полный непостоянства мир форм и названий иллюзорен и что за ним существует абсолютная реальность, которая не подвержена изменениям. На втором этапе, когда он уже познал Истину, он понимает, что существует только одна истина, и что эта истина вездесуща, так что в действительности не существует такой вещи как обман. На этом этапе он познает ту реальность, которая является одной и той же, как в конечном, так и в бесконечном мирах. Но существует еще более высокая стадия, на которой человек постигает, что существует только одна абсолютная реальность, без какой-либо другой и то, что выглядит ложным, на самом деле есть проявление абсолютного Единства” [4].

Познание относительной, конвенциональной и социальной истины происходит в семье, в школе, в институте. Обнаружению абсолютной истины учат в буддизме несколькими путями, которые определяются соответствующей традицией (Хинаяна, Махаяна). В санскрите существует специальный термин, обозначающий состояние ума человека, который способен постигать абсолютную истину. Это состояние называется махашуньята дхармадхату или “великая пустота мира явлений”. На тибетском это состояние обозначают ригпа или самосущая пробужденность ума, независимого от субъекта и объекта,

где “самосушая” обозначает, что у нее нет создателя, творца. Таким образом, ригпа означает наш обычный ум, не загрязненный мыслями, свободный от привычного двойственного мышления.

Особенность буддизма состоит в том, что если человек считает, будто что-то существует, это ошибка. Если он придерживается мнения, что ничего не существует, это тоже ошибка. Необходимо отказаться от любой привязанности к представлениям о бытии и небытии, ибо, с позиций буддизма, если считать вещи существующими — значит впасть в этернализм, а считать вещи несуществующими — значит впасть в нигилизм, в том смысле, что как только жизнь прекратится — все закончится и ничего не останется. Мыслить категориями этернализма и нигилизма с точки зрения буддизма является впадением в двойственность, что препятствует освобождению.

Если мы вернемся к понятиям относительной и абсолютной истин в буддизме, то выяснится, что когда человек выходит за пределы двойственного сансарического ума и обнаруживает абсолютную истину, то она не является чем-то отдельным или отличным от относительной истины; она есть сама ее суть. Все это звучит парадоксально для двойственного ума: то есть две истины, которые необходимо различать, то, оказывается, есть одна истина. В этом и заключается сложность донесения информации о сути нашего неомраченного ума и природы Будды, которой обладает каждое живое существо. Вся трудность заключается в обнаружении нашей истиной природы ума. Будда Шакьямуни для этой цели дал 84000 учений, помогающих раскрыть истинную природу ума.

Итак, как мы указали выше, восточный подход к истине основан на Веере. Данный момент весьма схож с западным средневековым подходом к Истине, когда глобальной достоверностью являлась вера. Однако восточная Вера отличается от средневековой западной Веры.

Современному западному человеку очень трудно воспринять буддийскую концепцию познания истины путем отказа от привычных научных методов познания, основанных на логике и эксперименте. Критерии открытия истины в буддийском понимании состоят лишь в собственном подтверждении, как это ни парадоксально звучит. Дело в том, что истинное видение вещей открывается практикующему как акт прямого переживания, не имеющего к логике никакого отношения. Для западных ученых, опирающихся на древнегреческую традицию логики с акцентом на вербализацию Логоса. Такой путь познания кажется ущербным и примитивным.

Методы познания истины также различны на Западе и Востоке. Если на Западе применяются научные методы познания, то Восток делает упор на различные психотехники, широко использует методы, развивающие апперцепцию; логико-дедуктивные подходы не отрицаются в буддизме, им, однако придается второстепенное значение. Так логическое мышление хотя и используется

для понимания сути священных текстов, однако, буддийские тексты не понимаются, а переживаются непосредственно.

Для того чтобы понять, почему столь различен подход к познанию Истины на Западе и Востоке, необходимо выяснить отношение этих традиций к реальности как таковой, а также к ее объективным и субъективным проявлениям.

Западный подход к мышлению отражается как в зеркале в системе образования, построенной на гипертрофированном развитии умозрения, теоретического мышления. Данный вид мышления, как уже указывалось, базируется на законах формальной логики, на умении оперировать абстрактными понятиями, на способности решать отвлеченные задачи. Система западного образования воспитывает мышление утилитарного (потребительского) характера, предназначенного для бесконечного производства материальных благ. Главная цель данной системы — обучение способам безжалостной эксплуатации природных ресурсов. Такое отношение к окружающему миру приводит лишь к усилению конкуренции в сфере экономики, все большей утилитарности науки. В результате западный прогресс создает все новые и новые привязанности (материальные блага, комфорт, услуги и т.д.), привязывающие, как считается в буддизме, к иллюзорному материальному бытию. Современная технократическая цивилизация — это воплощенный разум человека, получившего стандартное западное образование.

Мы сегодня живем как бы в двух мирах: виртуальном, который создал западный теоретический мозг, представленном в компьютерных программах, телепередачах, телефонных разговорах, показаниях приборов и т.д. и в конкретном реальном мире, который нас окружает. Только вот беда, виртуальный искусственный мир вытесняет конкретный мир непосредственного общения людей, равностного взаимодействия человека и природы. Западный человек отчужден от реальности, он укрылся от нее в искусственных многоэтажных домах, наполненных техникой. Виртуальный мир заменяет реальный. Коммуникация осуществляется через e-mail, секс по интернету, жизнь проходит в компьютерных играх. В результате западный человек предпринимает минимум усилий для получения максимального удовлетворения своих потребностей. Так, если что-то болит, нет проблем — вот обезболивающее; захотелось кофе — кофеварка сварит; запачкалось белье — стиральная машина все выстирает, пылесос уберет и т.д.

В результате этого “прогресса” технократически развитые страны физически и морально вырождаются. А, как известно, “свято место пусто не бывает”. Сегодня люди с другим цветом кожи наводнили территорию белых людей. Возможно, в скором времени Западу придется не только согласиться с существованием альтернативных систем взаимодействия с миром, но также и обучиться знаниям этих альтернативных систем. Данное переориентирова-

ние приведет к коренному пересмотру таких понятийных институтов как *образование, познание, истина*. Буддийская философия представляет для технократического Запада с его опасной антропоцентристской философией возможную и успешную альтернативу.

Литература

1. Под Истиной подразумевается неоспоримая достоверность или подлинно существующее, в отличие от мнимого, недействительного.
2. Западный мир прошел следующие исторические этапы: Истину повествовал Миф, потом истину глаголил Логос, после истиной стала Вера (в Бога и в то, что он вещает); с XVII века началась глобальная смена достоверностей Веры на научное мышление, что привело в свою очередь к технократической цивилизации. Сегодняшний день характеризуется отсутствием единой глобальной достоверности.
3. Сансарическое бытие — омраченное привязанностью к представлению о воспринимаемом и воспринимаемом круговороте бытие, которое длится днем и ночью, жизнь за жизнью. При этом любая мысль (или концепция) является корнем и создателем Сансары, а влечение к приятному (Рага) и отторжение неприятного (Двеша) есть вечные ее спутники.
4. Свами Рама. Жизнь среди гималайских йогов. Духовные опыты. М., 1995. С. 87.



С. Н. СКОКОВ

Институт Человека РАН (Москва)

Если познать истинный предел, то будут познаны кратко и подробно все без исключения элементы.

Субхути спросил:

— Победитель, а что такое истинный предел?

Победоносный ответил:

— Отсутствие предела — это истинный предел.

0. Буддизм [1] есть опыт освобождения через осознание несамостоятельности всего существующего. Осознание позволяет видеть чистым взором несамостоятельность феноменов мира и не привязываться к тому, что конституирует себя как реальное. Такое осознание может исполниться, если реализовать идею незаблуждения, идею, которая лежит в основании подлинного видения в каждодневности повседневного существования в сансарическом мире, который тот же самый, что и нирванический, но в котором домини-

рует привязанность, не позволяющая видеть ясным взором таковость всего существующего. Сансара и нирвана отличаются не положением вещей, а отношением к этому положению. Для нирванического восприятия характерно недвойственное видение, видение, которое иное, во-первых, противопоставлению, а во-вторых иное отрицанию и утверждению, и неоприятию, неутверждению. Это видение за пределами слов и не за пределами слов, поэтому идея незаблуждения есть идея, характеризующая сущность чистого созерцания, способного без усилий, спонтанно раскрывать таковость созерцаемого, ничего не отрицая и не утверждая, позволяя случаться тому, что самопроявляется в своей таковости. Для описания и продумывания этой важной для освобождения от ложных представлений идеи можно воспользоваться дзэнскими коанами, способными раскрыть ум того, кто учиться быть в недвойственности существования-несуществования совершенным образом. Эти коаны ни в коем образе не отрицают всю полноту и многообразие буддийского опыта медитации и созерцания, но они иллюстрируют просто и ясно в небольшой истории и конкретном случае глубину буддийского просветленного видения.

1. «В чем смысл всего этого?» — спрашивается в начале сорок девятого случая книги Мумонкан [2]. Будем двигаться в своем размышлении из этой точки вопрошания о сущности таковости, чтобы в конце прийти к ответу, данному в коане и тем самым увидеть глубину буддийского опыта свободы.

В словах нет пользы, но есть смысл. Тот, кто ищет смысл, чувствителен к словам; тот, кто ищет пользы, чувствителен к безупречности поступков. Для чувствительного к слову, поступок становится словом смысла, для чувствительного к действию слово становится поступком. Незаблуждение — состояние за пределами и не за пределами того и другого. Оно так же внимательно, как и безразлично и к смыслу слов, и к пользе поступков. Оно есть путь несвязанности ничем [3], но совершенной чувствительности ко всему свершаемому и сказываемому, не ища ни того, ни другого, так как просветление достигается не достижением, а недостижением. В недостижении нет отрицания, но нет и утверждения; как и нирвана, которая есть недупирование незнания, незаблуждение исполняется не в утверждении, не в отрицании. Оно есть путь недвойственности, не итог пути, а сам непрерывный повседневный путь реализации недвойственности, ведущий к совершенной недвойственности несуществования и существования нирваны; поэтому незаблуждение или опыт таковости существования и несуществования можно помыслить подлинным смыслом и сущностью нирваны. Незаблуждение — не начало и не конец пути, оно есть сам путь, ведущий к просветлению и далее к еще большему просветлению, окончательноному освобождению нирванического созерцания каждого существа.

1.1. Как возможен этот путь? В вопрошании и молчании. В вопрошании дело не в смысле слов, а в молчании не в пользе или бесполезности деяния или недеяния. Вопрошание — способ коим реализуется неутверждение, нео-

трициание, а молчание – способ, которым восходят к безмолвию ума. Начало и конец незаблуждения – абсолютное безмолвие. Начало безмолвия в его безначальности, а конец в бесконечности. Молчание есть единство чаяния слова, которое рождается в безмолвии ума, и поступка безупречности, который протекает оттуда же.

1.2. Просветление есть факт реализации пустотности всего в созерцательном неподвижном безмолвии, благодаря которому свершается безупречность как слова, так и поступка.

1.2.1. Вопросание есть вопрошание о смысле и возможности реализации изначального видения. В безмолвии достигается такое состояние человеческого существа, когда нет различия между человеком и миром. Человек перестает быть человеком. Кем он становится? Изначальным безмолвием. Он становится не миром, но самим безмолвием, безмолвием, которое лежит в начале мира и человека и за пределами и не за пределами человеческого. Это можно назвать состоянием не-ума, но на самом деле это состояние за пределами как состояния ума, так и состояния не-ума. Если вопрошание о сущности незаблуждения, в чем и реализуется это незаблуждение, есть состояние ума, направленного за пределы самого себя, то молчание, как начало вопрошания и его конец, есть состояние не-ума, в котором ничего не утверждается, но в котором в абсолютном покое ожидается слово не говоримое, а сказываемое из пустотности безмолвия.

2. В 19 случае [4] «обыкновенное – вот дао» книги Мумонкан Дзёсю спрашивает о сущности дао, пути-результате, на что Нансэн отвечает, что «обыкновенное сознание и есть дао», и оно «не принадлежит к вещам известным и не принадлежит к вещам неизвестным. Знание – это обманчивое представление. Незнаемое – просто не существующее. Если ты хочешь постичь истину, которая рассеивает все сомнения, будь безбрежен и всеобъятен, как Великая Пустота (или бездонная пустота в переводе Мищенко А.). Тогда ты будешь вне «истинного» и «ложного». (В переводе из Мищенко: «Как он может быть *этим* или *тем*, быть или не быть?») Вопросительная форма последнего предложения, после которого Дзёсю, достиг просветления, перевода этого случая «Заставы без ворот», подготовленного Блайсом, в нашем контексте звучит предпочтительнее, потому что именно последняя фраза приводит к просветлению Дзёсю [5]).

2.1. Вопросом начинается история, вопросом, в котором рождается внезапное видение таковости всего, и кончается. Вопросание за пределами и не за пределами, поэтому оно и приводит к изначальности ясного видения, в котором все раскрыто ни как оно есть или не есть, а так как оно есть-не-есть вне слов. Итог видения – совершенство ясного безмолвия просветленного ума, путь видения – совершенство вопрошания ума из молчания не-ума. Вопросание и молчание приводят к безмолвию просветленного видения.

2.2. Обыкновенное бытие и сознание предполагает простоту видения, не усложненного никакими иллюзиями и выдумками. Оно за пределами как стремлений, так и отказа от стремлений, оно открывается просветленному безмолвию ума-не-ума в сиюминутности спонтанного созерцания.

3. Возьмем за основу понимания таковости незаблуждения 26 историю-случай из книги Поля Репса «Плоть и кости Дзен» «ученый диалог за ночлег» [6]. В ней рассказывается о том, как в одном из буддийских монастырей, где существовала традиция соревновательной беседы, за победу в которой предоставлялся ночлег в монастыре, свершилось поучительное событие. При монастыре жили два брата, старший – настоятель, а младший – одноглазый глупец. Монах, который зашел в этот монастырь для отдыха, предложил не нарушать традиции и провести диалог о возвышенном учении. Это очень важный момент для понимания сущности заблуждения. Заблуждение рождается из предубеждения и собственных представлений о том, что есть и как должно быть. Не важно: великое ли это учение или забота о чем-то низменном. Уставший старший брат попросил своего младшего брата провести диалог в молчании. После окончания диалога монах признал свое поражение и, после просьбы старшего брата, который своим вопрошанием и молчанием показал как возможно незаблуждение, монах рассказал *свое* видение диалога. Знаки младшего брата монах интерпретировал из собственных иллюзий относительно истинного знания. Он не видел говорящего перед ним, он видел в жестах молчаливого собеседника свои собственные представления, поэтому и заблуждался. То же самое касается и младшего брата, который воспринимал жесты монаха, исходя из озабоченности отсутствием своего глаза. Они оба заблуждались, потому что в них есть тот, кто заблуждается, кто озабочен собственным существованием. Незаблуждение старшего брата состоит не в том, что он лишен утверждающего «я», а в том, что для незаблуждения как подлинного смысла нирваны не имеет значения само это «я», есть оно или нет его. Старший брат не утверждает и не отрицает, но своим вопрошанием и молчанием без реакций он позволяет видеть заблуждение и причины его. Если для заблуждения характерно видение умом или не-умом, то для незаблуждения – и тем, и другим, и не тем, и не другим, поэтому незаблуждение без отказа от слов и поступков, позволяет сказываться, тому, что сказывается так, как сказывается, и свершаться тому, что свершается так, как свершается. Незаблуждение как иное и не-иное заблуждению открывает без нравоучительных поучений то, как осуществляется заблуждение и как свершается незаблуждение.

4. Незаблуждение есть ясное видение без условий и интерпретаций [7], потому что незаблуждение есть простота видения того, что видится, и так, как оно видится в безмолвии в своей таковости. Поэтому незаблуждение возможно как абсолютная открытость ставшего ни чем-то, ни ничем чело-

века. Ясно, что как таковое оно наилучшим образом может исполняться именно в молчании и вопрошании, и в делах и словах, рожденных из них. Так ли это? Для ученика Пути-реализации да, для мастера нет, а для «громового молчания Вималакирти»[8] ни то, ни другое: безмолвие превосходит любое молчание вопрошания и достигает простоты изначального, которое всегда есть в человеке, и которое пребывает в нем забытым, но неуничтожимым. Так? «Прекрати, прекрати – об этом не скажешь». Именно этими словами заканчивается сорок девятый случай из приложения к книге Мумонкан. Речь как духовный путь и поступок нужна для того, чтобы прийти к тишине ума и пребыть в превосходящем все и рождающем все безмолвии. Именно из этого безмолвия исходит «громовое молчание» Вималакирти и достигается свобода от всех форм иллюзорных представлений.

5. Идея незаблуждения, которую открывает для современной цивилизации единого мира буддийский опыт постижения смысла всего кажущегося и реального, научает мыслящее сообщество, не относится серьезно к важности самих себя и своих идей. Но она нуждается для своей реализации в серьезном отношении к исполнению должного, которое состоит в обретении самопонтанности чистого сознания, из которого проистекают всевозможные флуктуации видимого чувственным и интеллектуальным взором. Если идея незаблуждения свидетельствует о самопонтанности изначально чистого сознания из безмолвия единых бытия и сознания, то само незаблуждение требует для своей реализации отказаться от усилий эгоистического ума, и противопоставить этому усилию невоинственную простоту свободного в своей изначальности сознания, которое само по себе, без усилий, но не без активности отрешения от собственных желаний иллюзорного существования эго, приводит живых существ к бодхисаттвическому, несвязанному ничем свободному бытию среди тех, кто нуждается в помощи освобождения от страданий. Буддийское видение не борется со страданием, оно растворяет его иллюзию в незаблуждении осуществления самопонтанности свободного от сущностных и несущностных заблуждений существования и таким образом приводит к возможности спасения всех живых существ от неоподлинности бытия в мире.

Литература

1. Буддизм разнообразен в своем практическом опыте и имеет различные особенности на пути от реализации пратьекабуддды до бодхисаттвы и Будды. Но поскольку будда – не личность, а совершенное изначальное состояние недвойственности, постольку буддизм в смысле целостного феномена следует понимать в качестве хорошо разработанного определенного опыта реализации ясного видения чистым взором, из которого в свою очередь произрастают и правильное мышление и поведение.

2. Сорок девятый случай не вошел в классические сорок восемь историй просветления и принадлежит приложению указанной книги. Его можно рассматривать в качестве примера начала и конца пути вопрошания, благодаря которому каждое существо способно идти по пути ясного видения текущего и неизменного бытия человека наилучшим образом. Этот случай с различными объяснениями и комментариями приведен в книге Мумонкан «Застава без ворот». Сорок восемь классических коанов дзэн с комментариями Р. Х. Блайса. С.-Пб.: 2000, стр. 330-334

3. Несвязанность ничем не отменяет связи с чем-либо, но указывает на изначальную свободу чистого видения, при котором любая связь обретает свой смысл, смысл свободной встречи и тем самым в любом отношении имеется свобода несвязанности. Если бы незаблуждение было несвязанностью ни с чем, оно не могло иметь чувствительности к таковости мира, в чем несправедливо очень часто обвиняют буддизм. Буддизм преобразует эмоциональность и не привязывается к иллюзиям человеческих желаний.

4. Следует заметить, что случай есть событие незапланированности. Он не вытекает из предыдущего действия, но изменяет последующее. При этом изменение носит не физический, а смысловой характер. Все в физическом измерении остается прежним, но видится в новом свете, в свете изначально чистого состояния видящего, который позволяет миру быть в его разнообразной и таинственной таковости. Скорее всего русское слово «случай» лучше всего подходит для перевода и понимания японского слова «коан». В «случае» вскрывается его неожиданность, внезапность, просветленность и указание на таковость изначального.

5. Указ. соч. с.157

6. Приведем этот случай полностью: «Любой странствующий монах мог остановиться в дзенском храме при условии, что он будет победителем тех, кто живет в этом храме. Если же он будет побежден, ему придется уйти.

В одном храме на севере Японии жили два брата-монаха. Старший брат учился, а младший был дурачком, да и к тому же еще одноглазый. Однажды к ним зашел странствующий монах и попросился переночевать, предложив, в соответствии с обычаем, побеседовать о возвышенном учении.

Старший брат, уставший от занятий за день, велел младшему выступить вместо себя.

«Пойди и потребуй разговора в молчании», – научил он его.

Итак, младший брат и странник пошли к святыне и сели.

Вскоре странник поднялся, подошел к старшему брату и сказал: «Твой младший брат удивительный парень. Он победил меня».

«Перескажи мне диалог», – попросил старший брат.

«Сначала, – сказал странник, – я поднял один палец, символизируя просветленного Будду. Тогда твой брат поднял два пальца, символизируя Будду и его

учение. Я поднял три пальца, символизируя Будду, его учение и его последователей, живущих гармонической жизнью. Тогда твой брат потряс сжатым кулаком у меня перед лицом, указывая, что все три произошли из одной реализации.

Таким образом он победил, и я не имею права оставаться здесь».

С этими словами странник ушел.

«Где этот парень?» – спросил младший брат, вбегая к старшему.

- Я понял от него, что ты победил в споре.

- Ничего я не победил. Я хочу поколотить его.

- Расскажи мне, о чем вы спорили, – попросил старший брат.

Ну, минуту он смотрел на меня, потом поднял один палец, оскорбляя меня намеком на то, что меня один глаз. Так как он странник, то я подумал, что мне надо быть повежливее с ним. Поэтому я поднял два пальца, поздравляя его с тем, что у него два глаза. Тогда этот грубиян и негодяй поднял три пальца, намекая на то, что на нас двоих у нас только три глаза. Тогда я взбесился и стал колотить его, а он убежал. На этом все кончилось». Пол Репс. Плоть и кости Дзэн. Харьков: 1991, стр. 24-25.

7. Сама интерпретация как понимание случившегося и сказанного опирается на этот изначальный опыт различающего неразличения, которое есть следствие единства простоты сознания и бытия.

8. Читаем в Мумонкане, стр. 334. «... Врата Недвойственности Закона означают отказ от вопросов и ответов, не разговор и не молчание. Затем спросили, каково мнение Вималакирти, но тот не проронил ни слова. Этот ответ известен как «громовое молчание Вималакирти».



Л. Г. МОИСЕЙКИНА, С. П. ТРОФИМЕНКО, Н. Т. МАЧКАЕВА

Калмыцкий государственный университет

БУДДИЗМ И ВОЗРОЖДЕНИЕ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ЖИВОТНОВОДСТВА

Если и есть область, по отношению к которой мы должны нести особую ответственность, то это наше природное окружение

Далай-лама XIV, 2001

Нет никаких сомнений в том, что поиск гармонии в сосуществовании с окружающей средой был основой жизнедеятельности наших предков. Буддизм как философский аспект, особенно в той части, которая определяет важность нравственной дисциплины как средство создания здорового мира, от-

вечал образу жизни калмыков. На протяжении многих веков ими соблюдался основной принцип – не навреди природе.

Начиная с 1609 г, когда калмыки пришли на берега Волги, территория республики представляла собой единый природно-экологический комплекс. В XVII-XIX веках на ее территории выпасались в среднем в год около одного миллиона курдючных овец, более 200 тыс. голов крупного рогатого скота, 100 тыс. лошадей, 20 тыс. верблюдов – все поголовье калмыцкой породы. Содержание такого количества скота считалось оптимальным, а природные ресурсы находились в равновесном состоянии (К. Илломжинов, 2003)

Разрушение основной заповеди буддизма началось не с приходом советской власти, как принято думать, а гораздо раньше. Вопрос о перегрузке пастбищ стоял еще в начале XX века. Тогда же начала изменяться структура животноводства.

Овцы калмыцкой породы, которые в силу эволюционных и морфофизиологических особенностей являлись более экологичными, щадящими пастбища, стали заменяться волошскими овцами.

Начавшаяся в 1929-1934 гг. метизация калмыцких курдючных овец мериносами привела к тому, что к 1935 году в некоторых районах их осталось 20-30 % от поголовья овец.

Однако процесс метизации не затрагивал естественные природные пастбища до тех пор, пока не была нарушена структура животноводства. Вырос удельный вес овец. Так, если в 1827 г овец было 19,1 % к общему поголовью в условных единицах, то к 1909 г стало 30 %, в 1990 г овец в структуре животноводстве стало 63,3 %.

Разрушение природно-экологического комплекса, в результате которого наш этнос лишился устойчивой среды обитания, шло в двух направлениях.

Экономическая составляющая практически не зависела от породы, а диктовалось различными директивами и планами увеличения поголовья, спущенными сверху. Перегрузка пастбищ превышала норму в 2,5 раза. Район Черных земель, использовавшийся как сезонные пастбища, стал стационарным и особенно пострадал от чрезмерной нагрузки.

Однако есть правила природопользования, которые передавались из поколения в поколение: не брать от природы больше, чем она может дать, которые нарушались. А это уже нарушение мировоззрения, основного принципа буддизма.

Поскольку нам и нашим детям жить в этом природно-экологическом комплексе, то не случайно, наверно, совпали во времени особый всплеск интереса к буддизму и понимание экологических проблем.

Реабилитация среды обитания через принятия разумного хозяйствования и возрождения этноса через философию буддизма взаимосвязаны и, надеюсь, позволят решить проблему животноводства.



Л. НАМУЕВА

*Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН***РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР И СОВРЕМЕННАЯ
СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДИНАМИКА**

Глобальные изменения в структуре современного миропорядка не поддаются одномерной интерпретации. Это стимулирует дискуссии о движущих силах развития рыночной экономики. Остановим свое внимание на культурной обусловленности институциональных перемен, которая сводится к следующему: развитие как таковое должно трактоваться в качестве одного из аспектов становления культуры, его формы определяются в конечном счете общими социокультурными ценностями, а содержание во многом зависит от культурного выбора. (1; 6)

Опыт модернизации в Японии и других странах юго-восточной Азии свидетельствует, что “мир становится все более современным и все менее западным” (С. Хантингтон). Следовательно, путь России в мировое сообщество будет успешным, если она в своем движении будет опираться на свои самобытные национальные традиции. Однако закономерен в этой связи вопрос о совместимости традиционных основ российской культуры с современными рационально-технологическими ценностями постиндустриальной цивилизации. Смогут ли традиционные начала способствовать адаптации россиянина к новым современным институтам и рыночным формам хозяйствования? Ответить в полном объеме на поставленный вопрос весьма затруднительно. К сожалению, в отечественной науке недостаточен опыт как теоретических, так и прикладных исследований, выявляющих в духовном наследии российской культуры в целом и в ее конфессиональных мировоззрениях (православие, ислам, буддизм) те элементы, которые могут наиболее успешно содействовать переходу к ценностям модернизирующегося общества. Долгое время было принято считать, что традиционалистские ценности противостоят ориентации на модернизацию. Однако социокультурная динамика глобализирующегося мира снимает остроту этого противостояния. Переосмысливаются и приспособляются к новой реальности традиционные установки. Это относится к религиозным ценностям, возрождение интереса к которым отражает потребность человека в устойчивых этнических и нравственных ориентирах. Религиозные ценности способствуют социальной интеграции в модернизирующихся обществах, расколотых в т.ч. и по степени включенности в информационное пространство. (1; 9)

Основополагающими считал религиозные воззрения и С. Хантингтон. “В современном мире религия является одной из основных, а может быть и главной силой, которая формирует мотивации и мобилизует людей”. Уделяя ос-

новное внимание цивилизационным противоречиям между современной западной цивилизацией и остальным миром, Хантингтон в основе цивилизаций рассматривает религию. (2; 256)

Развитие социологии религии диктуется научным интересом к тому, что происходит с религией и как меняется ее воздействие на общество в контексте тех парадоксальных сдвигов, которые происходят на пороге XXI века. Исследователи рассматривают вопросы, требующие углубленного исследования религиозной проблематики: “Способна ли религия сыграть в культурно-исторических переменах на пути к постиндустриальному обществу роль, сопоставимую с той, которую сыграли мировые религии в рождении из великих культур древности культуры современного мира, или протестантизм в становлении научно-технической цивилизации Запада?”. (3; 321)

Проблема выбора оптимального пути экономического развития является одной из актуальных проблем не только для Российской Федерации в целом, но и для ее субъектов. В интересах Республики Калмыкия, как субъекта РФ, необходимо разработать такую модель социальной организации, которая учитывала бы исторические традиции, способствующие эффективному использованию “человеческого капитала”.

Для современного калмыцкого этнического сообщества, на наш взгляд, характерен конфликт между двумя основными типами адаптационных механизмов этносов (первый – деньги и рынок, действующий в модернизованных обществах, второй – система политических, общинных и моральных императивов, характерных для традиционных обществ). Это противоречие мы обнаруживаем в программе Калмыцкого общественно-политического движения “Уралан, Калмыкия!”, в частности, в утверждении, что “от меркантилистского понимания экономики как абстрактного труда, производящего товары и услуги, удовлетворяющего разнообразные (зачастую искусственные и даже вредные) человеческие потребности – к утверждению экономики как конкретного труда по органичному воспроизводству и человека, и природы. От чисто рыночных механизмов регуляции экономики (конкуренция, прибыль, спрос) необходимо перейти к развитию системы глобального и регионального планирования на основе эколого – экономических балансов и нормативов”. (4; 9)

Следует отметить, что модели экономического развития, предлагаемые калмыцкими этноидеологами часто входят в противоречие с моральными императивами, в которых прочитываются в нашем случае буддийские принципы, направленные на установление духовности в противовес потребительству, цинизму, эгоизму и философии наживы, важных характеристик рыночного общества.

Стремление политиков, идеологов в той или иной мере совместить “традицию” и “модерн” в построении этнического автономизма приводит к наложению друг на друга обоих этих полюсов, порождая эклектичность и противоречивость создаваемых идеологических конструкций. При этом сосуще-

ствование взаимоисключающих положений не означает их равноправия: традиционное начало, как правило, доминирует и чувство этничности продолжает оставаться системообразующим фактором в рамках любой этноидеологической конструкции. (5; 249)

Традиционное начало присутствует в различных экономических и политических процессах республики. Отметим некоторые из них: следование буддийским принципам, признание первичности «естественных» связей (родственных, земляческих) по сравнению с другими (идеологическими, профессиональными); склонность к применению традиционных процедур для разрешения конфликтов; лояльность к тем, кто занимает более высокие позиции в существующих иерархических структурах.

Таким образом, в данной статье была осуществлена попытка проанализировать роль религиозного фактора в масштабных изменениях, как на мировом, так и на локальном уровнях. В нашей калмыцкой науке практически отсутствуют научные работы, анализирующие влияние буддизма на установление рыночных отношений, на формирование нового социально-экономического пространства. И в отечественной науке, к сожалению, недостаточно теоретических и эмпирических исследований, позволяющих рассмотреть возрастающее значение религии на различные аспекты социальной реальности. Это приводит к тому, что значение религиозного фактора не учитывается в решении таких важных общественных проблем, как экономическая, политическая, демографическая, этническая и многих других. Необходимы новейшие многосторонние исследования влияния православия, мусульманства, буддизма, новых религиозных движений на кардинальные изменения, переживаемые российским обществом.

Литература

1. Семененко И.С. Глобализация и социокультурная динамика: личность, общество, культура // Политические исследования. 2003. № 1
2. Социальное неравенство этнических групп: представления и реальность / Отв. ред. Дробижева Л.М. М.: Academia, 2002.
3. Гараджа В. Социология религии / Социология в России. Под ред. В.А. Ядова. М.: ИС РАН, 1998.
4. Программа Калмыцкого общественно-политического движения «Урал-лан, Калмыкия!» на 2003 – 2013 годы. Элиста, 2003.
5. Денисова Г.С., Радовель М.Р. Этносоциология. Ростов-на-Дону, 2000.



Е. А. ОСТРОВСКАЯ-МЛАДШАЯ

Санкт-Петербургский государственный университет

СТАДИИ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИИ БУДДИЗМА В ТИБЕТЕ

1. Рассмотрение социально-политических судеб Тибета в современной глобализирующейся действительности предполагает учет того факта, что существует, как минимум, две историко-культурные модели воспроизведения тибетского общества и его культуры. Первая – это историческая модель тибетобуддийского общества, сформировавшаяся в процессе тысячелетней истории институционализации буддизма в Тибете (VII – XVII вв.). Вторая – это модель функционирования тибетского общества в пространстве современной глобальной культуры. Она сконструирована и внедрена в жизнь буддийскими идеологами тибетской диаспоры в Индии. Научное выявление этой модели с необходимостью предполагает использование адекватного теоретико-методологического подхода. И в качестве такого подхода, позволяющего установить специфику функционирования тибетской религиозной модели общества в современной глобализирующейся реальности, мы предлагаем использовать теорию институционализации буддизма. Данная теория была разработана нами в ходе изучения тысячелетней истории институционализации буддизма в Тибете и подробно изложена в монографии «Тибетский буддизм» (Е. А. Островская-младшая. Тибетский буддизм. СПб., 2002). В настоящем докладе мы проанализируем три этапа становления исторической модели тибетобуддийского общества.

2. Институционализация буддизма в Тибете включала три взаимосвязанных и последовательных этапа – распространение, рецепцию и интеграцию. Распространение буддизма в Тибете происходило в VIII – IX вв. Как этап институционализации оно не ограничивалось первичным знакомством тибетцев с буддийской доктриной, а с необходимостью включало в себя слом барьера недоверия к принципиально новой форме религиозного знания в среде носителей автохтонных бесписьменных верований. Обретение доверия к новой религии со стороны носителей бесписьменной культуры, создание действенных способов внедрения нового единого для всех знания в жизнь тибетских микроэтносов выступало обязательным условием разворачивания второго этапа процесса институционализации буддизма – этапа рецепции, охватившего период с IX по XIV вв.

3. Второй этап институционализации буддизма в Тибете – рецепция – предполагал освоение доктринальных основ Учения Будды, осуществлявшееся в тесной связи с конструированием принципиально нового социорелигиозного сообщества, для членов которого буддийская религиозная деятельность яв-

лялась образом жизни, “служением”. На этапе рецепции происходило постепенное формирование местных социорелигиозных институтов передачи и воспроизведения буддийской традиции. Вызревание тибетской социокультурной формы бытования буддизма обрело свое выражение в появлении собственных школьных традиций – Ньинмапа, Кадампа, Кагьюпа и Сакьяпа. Именно на этапе рецепции в Тибете обретают свое конкретное социокультурное наполнение такие традиционные буддийские институты, как “монашество”, “мирянство”, “религиозное образование”, “религиозная заслуга”.

4. Третий этап институционализации, развернувшийся в XIV – XVII вв., – это интеграция в масштабе всего общества таких аспектов функционирования буддизма, как, религиозное знание, иерархия социорелигиозных статусов, ценностно-нормативная система. Начало третьего этапа институционализации буддизма в Тибете знаменуется обращением к классической индобуддийской модели общества и ее постепенным вживлением в ткань тибетского социума. В соответствии с этой моделью и осуществляется интеграция институтов “монашество”, “мирянство”, “религиозное образование” в том виде, как они сформировались в период рецепции. На этапе интеграции институт “религиозная заслуга” начинает играть решающую роль. Адаптация буддийской модели общества в условиях Тибета и установление теократической формы государственности во главе с Далай-ламой завершает собой последний этап институционализации буддизма в этой стране.



П. Д. ЛЕНКОВ

*Российский государственный педагогический университет
им. А. И. Герцена*

ПОНЯТИЕ “ШКОЛА” (ЦЗУН) В ИСТОРИИ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

1. В китайских текстах, посвященных буддизму, встречается несколько терминов, которые могут переводиться как “школа” в значении отдельного направления, существующего в рамках буддизма: *бу*, *цзун* и *пай*. Терминами *бу* и *пай* обычно обозначаются школы и направления индийского буддизма, тогда как для китайских буддийских школ, как правило, используется термин *цзун*.

2. Слово *цзун* имеет следующие словарные значения: “род”, “семья”, “ветвь родства”, “глава рода”, “предок”, “основатель”, “старший в роде”, “храм предков”, “жертвоприношение (напр. предкам)” и т. п., и (по-видимому, производные) “главная часть”, “основа” и “течение”, “школа”, “учение”, “секта”[1]. Представляется вполне очевидным, что термин *цзун* тесно связан с идеями рода,

генеалогии, наследования. Это основное и, по-видимому, этимологическое значение слова *цзун* напрямую связано с его терминологическим значением “школа (течение, учение, секта) [в буддизме]”. Очевидно, данное слово подразумевало идею наследования (преемственности) того или иного учения. Не случайно в китайской буддийской историографии всегда уделялось особое внимание линиям преемственности от одного патриарха (*цзу*) к другому.

3. В принципе, использование терминов родства для обозначения отношений внутри религиозной организации не является исключительно китайским, уникальным явлением. Например, в христианской традиции священника также называют “отцом”, а главу церкви (в православии) — “патриархом”. Необходимо отметить, что квази-родственные отношения в религиозных сообществах уже становились предметом исследования, в особенности в рамках антропологии религии.

4. Следует также сказать, что идея (квази)родственных отношений уже была реализована в классическом индийском буддизме (см., например, понятие *готра* в рамках буддийского учения о “благородных личностях”).

5. В то же время китайский буддизм имел в этом аспекте некоторые особенности (как в сопоставлении с другими религиями, так и в сравнении с классической индобуддийской традицией). Так, все буддийские монахи носили общий фамильный знак *ши*, представлявший собой первый иероглиф китайской транскрипции имени Будды — Шакьямуни (*Шицзямуни*), обычай, по преданию, установленный Дао-анем в IV в. Таким образом, все буддийские монахи считались “родственниками”. Монашеская община (сангха) становилась своего рода новой “семьей” для неофита.

6. Каждая отдельная буддийская школа именовалась *цзун*. Этот термин фиксировал представление о линии преемственности, подобной линии родства. Основатели и руководители школ именовались *цзу* подобно предкам рода (клана) (Клан — по-китайски, *цзун цзу*). Клановая организация включала в себя мужчин, имевших общего предка). Существовали школьные линии преемственности (аналог генеалогий), которые, помимо прочего, были призваны продемонстрировать древность той или иной школы.

7. Когда идет речь об индийском буддизме, то под понятием “школа”, соответствующим термину *вада*, в буддологической литературе понимается, как правило, определенная религиозно-философская система, а не собственно “линия передачи”. Хотя некоторые буддологи используют также термин “учительская традиция”, весьма удачно, на наш взгляд, характеризующий описываемый феномен (напрмер, см. (Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М., 1990, с. 137)).

8. В случае китайского буддизма термин “школа” (*цзун*), по-видимому, всегда (или почти всегда) указывает на “линию преемственности” от одного буддийского наставника к другому. Поэтому он используется весьма широко,

им обозначаются не только “крупные” религиозно-философские направления в буддизме, но и различные ответвления, субтрадиции. Говоря попросту, если был авторитетный буддийский наставник, и у него были последователи, которым он “передавал” какое-то учение (совсем не обязательно представлявшее собой философскую систему в строгом смысле слова), то зачастую этого было уже достаточно, чтобы говорить о *цзун*. Это следует иметь в виду при изучении истории буддийских школ в Китае.

Литература

1. Большой китайско-русский словарь. М., 1983, Т. IV, с. 789.



Б. И. ЛИПСКИЙ

Санкт-Петербургский государственный университет

ЗАПАД И ВОСТОК: КОНФЛИКТ МИРООЩУЩЕНИЙ

Мироощущение каждого отдельного человека складывается под действием самых многообразных факторов, однако, помимо индивидуального, существует также и некое сверхиндивидуальное мироощущение, характерное для больших человеческих общностей. Именно оно является основой интуитивной симпатии, вызывающей “духовный резонанс” между самыми утонченными построениями интеллектуалов и обыденным сознанием широких народных масс. Так например, мироощущение европейца связано с идеалом полноты жизни. Счастье для него – это реализация всех потенциальных возможностей, использование всех способностей и талантов, удовлетворение всех возникающих желаний. Мироощущение индуиста или буддиста совершенно противоположно. Для них страсти, желания – это источник постоянных страданий. Поскольку всякое исполненное желание тут же порождает новую жажду, главным условием счастья является угасание желаний и полное замирание жизни, подобно светильнику “в котором выгорело все масло”.

Расхождение западного и восточного мироощущений явно обнаруживается в эпоху так называемого “осевого времени”, когда архаические мифологии сменяются рационально ориентированными этическими системами религиозно-философского характера. В западной традиции первой такой системой становится философия Сократа, на востоке – учение Будды. Обе системы возникают практически одновременно (так, например, Е.А. Торчинов, анализируя рассуждения о времени жизни основателя буддизма, приходит к выводу, что “Будда был современником и ровесником Сократа” [1]), однако в них

уже заметно начало того расхождения, которое в дальнейшем обусловило своеобразие цивилизаций западного и восточного типа. Суть этого расхождения наглядно выражена в учении младшего современника “основателей традиций” – Аристотеля, этическая концепция которого потенциально содержит в себе обе тенденции развития и по западному, и по восточному пути.

Конечную цель и высшее благо человека Аристотель определяет как эвдемонию (*eudaimonia*), что обычно переводят как “счастье”. Этический эвдемонизм означает стремление к индивидуальному совершенству, т.е. полному соответствию своему понятию достигаемому в результате высшего развития сущностных способностей. Для человека такими способностями являются разум и активная деятельность, а следовательно, высшим благом для него является жизнь, осуществляемая как разумная активность.

Однако, говорит Аристотель, поскольку человеческий разум двойственен (т.е. в нем могут быть выделены познающая и действующая части), добродетели разумного человека также могут быть разделены на две группы: “Одни добродетели мы называем мыслительными (*dianoetikai*), а другие – нравственными (*ethikai*); мудрость, сообразительность и рассудительность – это мыслительные добродетели, а щедрость и благоразумие – нравственные...” [2]

Для счастья человеку необходимо овладеть как теми, так и другими добродетелями. Однако условия овладения ими различны. Достижение эвдемонии в чисто разумной деятельности зависит только от самого человека и не связано с внешними обстоятельствами. Нравственная же деятельность нравственная не вполне подконтрольна человеку, поскольку для ее осуществления одного желания недостаточно. Требуются еще благоприятные обстоятельства или удача, ибо как говорит Аристотель, “деятельное проявление не бывает полным, если ему чинятся препятствия... Вот почему счастливому нужны еще и телесные блага, и внешние, и случай (*tykhe*), чтобы не было ему тут препятствий” [3].

Таким образом, обнаруживается коллизия между стремлением человека к счастью и препятствующими обстоятельствами. Сам Стагирит не развивает эту тему, однако его эвдемонистическая этика предполагает два логических пути разрешения указанной коллизии. Выбрав первый путь следует попытаться убедить себя в том, что добродетели, которые не находятся полностью во власти человека, не так уж важны для счастья и сконцентрировать усилия на достижении разумных добродетелей. Выбрав второй, следует, если обстоятельства препятствуют достижению счастья, попытаться изменить обстоятельства. В первом случае человеческая активность оказывается направленной вовнутрь, на ограничение и подавление собственных страстей и желаний. Во втором она направляется на мир с целью преобразовать его так, чтобы внешние обстоятельства благоприятствовали максимально полному осуществлению желаний.

Первая стратегия характерна для медитативных практик Востока, вторая в большие степени характерна для Западного идеала “революционного” преобразования действительности.

Литература

1. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб, 2000.
2. Аристотель. Никомахова этика, 1103a5
3. Там же.



В. В. ДАНЬКОВ

Санкт-Петербургский государственный университет

ЧТО МОЖЕТ ДАТЬ БУДДИЗМ ЧЕЛОВЕКУ В УСЛОВИЯХ ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ?

Хотелось бы вспомнить одно из определений философии: “учение о наиболее общих свойствах и законах истинного бытия, о познании, ведущем к истине, и о нормах счастливого поведения человека”. По-разному в разные времена и в различных системах определялся предмет изучения – бытие, общество, человек, космос. Системы вспыхивали и затухали, оставляя после себя только некоторые полезные методологические принципы: логику, диалектику. Не будем обсуждать, насколько успешно решался вопрос истины и познания, а остановимся на окончательном, итоговом вопросе всех исследований – “о нормах счастливого поведения человека”.

Много ли систем к настоящему времени могут похвастаться, что они работали эти нормы, и у них имеются многочисленные последователи, с успехом использующие эти принципы в своей жизни и ставшие счастливее, чем ранее? Насколько я могу судить, философия вообще отказалась обсуждать вопросы бытия, объявив их псевдопроблемами, а вопрос познания предоставлен точным наукам. Сама философия то же целиком работает на науку и уже не является самостоятельной дисциплиной. Вопрос “счастливого поведения” вытеснен вопросом “покорение природы”, еще большей ее эксплуатация.

Очень многие теперь поверили в то, что благо для человека состоит исключительно в производстве вещей и потребительстве. И здесь в северных европейских странах и в Америке достигнут очевидный прогресс. Не отвергая важность последнего, обратимся к тому, что сделано в духовной сфере, дающей возможность личного прогресса каждого. Несмотря на стремитель-

ный научно-технический рост в обществе, за последние 2 тысячелетия психика самого человека не очень изменилась.

Часто под расширением духовной жизни человека подразумевают приобщение его к культурным ценностям – музеям, театрам, концертам, литературе, которые по своей сути являются проведением досуга, может быть с некоторой пользой. Но даже это не является достаточно популярным – музеи и театры едва влачат свое существование. А если говорить о массовой культуре, то абсолютное лидерство здесь занимают такие завоевания современной цивилизации, как табак, спиртные напитки и примитивная музыка. В последнее время стали говорить и о роли религии, но достаточно четкой программы развития человека и роли церкви в государстве до сих пор не выработано.

В настоящее время человек покинут всеми идеологами и философами в своем индивидуальном, личном мире, все блага ему обещаются исключительно через общественное устройство. А поскольку последнее не является идеальным и универсальным для каждого отдельного индивидуума, то у последнего закономерно растут недовольство и неудовлетворенность жизнью, если она складывается не вполне гладко.

Это, прежде всего, лишает самого индивидуума активного проявления воли, поскольку он, снимая ответственность за свою судьбу, свои личные неудачи связывает с несправедливым устройством общества. Само же общество так же страдает, когда число позитивно настроенных членов общества падает, а растет число недовольных.

Из замкнутого круга может вывести только одно – наряду с общественными должны быть пересмотрены личностные принципы существования в социуме. Это предполагает отношение к результату труда в обществе не как к самодостаточной цели, приносящей благо, но как к *средству* воспитания в индивидууме качеств, являющихся *базовыми* для достижения личного счастья.

Буддисты исходят из того, что высоко моральный человек – это счастливый человек. Все знают, как трудно находиться с человеком, если он продолжительное время чувствует себя несчастным.

Поскольку и счастье, и несчастье переживаются самим умом, то Будда резонно советовал вкладывать часть своей энергии в правильное функционирование ума. Он определил, что неполное функционирование ведет к возникновению мешающих эмоций, основанных на ограниченном взгляде на мир. Этот взгляд есть незнание своей истинной природы, и это в буддизме называют *Самсарой*. Знание истинной природы ума есть Нирвана. Самсара – это обусловленное существование, счастье и несчастье здесь зависит от многих непостоянных факторов. Нирвана – необусловленное состояние, основанное на самой природе ума. Итак, Будда определил причину несчастья в *незнании живыми существами своей истинной природы* и возникновению в связи с этим мешающих эмоций [1].

Буддизм основан на том, что существует абсолютная, неизменная *истина о природе нашего ума*, которую может познать каждый, следующий пути Будды. Эта истина лежит в основе существования всех живых существ, и она одинакова для всех. Будда гарантировал, что каждый, следующий буддийской дисциплине, в результате получит Пробуждение “такого же качества”, как и у самого Будды [3]. Никакие другие состояния ума относить к Пробуждению нельзя.

В науке уже давно не говорят всерьез о познании истины. Этот вопрос вытеснен прагматическим отношением к результату исследований. Речь идет только о построении адекватных моделей, дающих нам численные характеристики процессов, протекающих в природе. Мы ничего не знаем о том, что такое электричество, но мы успешно его используем.

Познание истины в буддизме имеет в своей основе не интеллектуальный интерес, а принципиально важный вопрос, поскольку такое познание дает качества совершенного в своей природе ума, не только воспринимающего вещи в своем истинном свете. А это выводит индивидуума за рамки обусловленности и ограниченного взгляда.

Философы – идеалисты Кант и Платон логически пришли к заключению, что мы не видим вещи такими, какими они являются на самом деле. Но поскольку их вывод не был основан на личном опыте восприятия, они решили, что действительная суть вещей непознаваема, и приписали ей идеальный характер вне существования. Гегелю не нравилось такое положение дел, и он сказал, что “вещи в себе” познаваемы, но не сказал, каким именно способом.

Принц Гаутама основывался в своих утверждениях на опыте своего восприятия. Он показал, что наш ум сам по себе, безо всяких дополнительных приборов, является наилучшим инструментом для познания природы вещей. Для этого нам так же не нужны никакие “новые” органы чувств, потому что постоянно, *каждое мгновение мы воспринимаем всю действительную природу вещей*, но наш способ *интерпретации* воспринимаемого не дает нам этот факт осознать, перевести в категорию опыта. С этим поразительным открытием сталкивается каждый, кто однажды переступил границы незнания: “Я же всегда это знал, как я мог это забыть?” Этот опыт буддисты описывают как “узнавание”, “встречу матери с сыном” [1]. То есть эта истина не отделена от нас непроницаемой стеной, напротив, это то, что присуще нам изначально, по самой нашей природе.

Утверждается, что эта истина абсолютна, объективна, одинакова для всех воспринимающих. Состояние пробужденного ума переживается одинаково всеми, независимо от культурного или исторического аспекта. В тоже время эта истина не является чем-то внешним по отношению к воспринимающему, то есть не является “объектом”. Тайну “непознаваемости” она получила в связи с тем, что ее невозможно точно описать в терминах имеющегося у нас понятийного аппарата. Это – истина вне всяких концепций, она включает себя все и

превосходит любые из них. Все поучения, тексты – наставления только называют *направление*, в котором должен двигаться исследователь, чтобы познать ее. Действительное постижение происходит на основе опыта через непосредственное восприятие, а не на основе интеллектуальных (логических или не логических) размышлений.

Идеальный, существующий “вне мира”, характер был приписан абсолютной истине так же из-за ее существования *вне пространства и времени*. Истина является самой природой нашего ума. Ее постижение происходит, когда объект, субъект и акт восприятия сливаются воедино. Это такой психический феномен, когда субъект больше не отделяя себя от мира, себя и мир воспринимает в неразрывной целостности единой природы. Нет разделенности объект-субъект, и нет соответственно разделяющего пространства, нельзя говорить ни о каком течении времени вне пространства, потому что время – это движение и изменение.

Буддисты утверждают, что это разделение на субъект-объект только видимое, сами понятия “объект-субъект” предполагают существование друг друга. Существование воспринимаемого подразумевает, что есть кто-то, кто все это воспринимает (в противоположность утверждения материалистов о первичном существовании природы, а потом сознания), иначе о существовании объекта просто ничего невозможно сказать. Таким образом, объект и субъект взаимозависимы, и кроме того, имеют *одну и ту же природу*. Буддийская философская школа Читаматра (Только Ум) объясняет это тем, что “невозможно непосредственно воспринимать внешние материальные объекты, если по своей природе они отличаются от воспринимающего ума” [2].

Итак, познание истиной природы собственного ума является в буддизме и высшей ценностью, поскольку результатом такого познания является полностью развитый, полно функционирующий ум, счастливый по своей природе. Эта счастье есть феномен восприятия, состояние ума.

Необходимо отметить, что со времен Будды условия жизни значительно изменились, и практика дхармы так же имеет некоторые свои особенности. Из всех качеств ума в современном мире достойно оценивается только сообразительность, то качество, которое позволяет быстро осваивать новые технологии. Только это востребовано и покупается. Жизнь стала динамичной и непредсказуемой, опасность стать жертвой несчастного случая возросла неимоверно. В считанные часы люди богатеют и разоряются. Все это не только наполняет нашу жизнь бесконечными стрессами, но и требует от каждого трезвости мышления и умения принимать решения.

Сравним это с ситуацией принца Гаутамы. Кастовая система Индии не позволяла никому переходить из одного общественного слоя в другой, ремесла твоих родителей становилось ремеслом детей. Свободы выбора практически не существовало. Сейчас же мы имеем несравненно большую свободу выбо-

ра, и вместе с тем большую ответственность за свою судьбу. Каждый потенциально может стать кем угодно, в зависимости от способностей и конкретных обстоятельств. Эта ситуация порождает и много надежд, и много отчаяния и неудовлетворенности, вместо того, чтобы быть использованной в полной мере для совершенствования личности и полного раскрытия всех качеств ума.

В культурах Индии и Тибета быть монахом было нечто вроде профессии. Выбор был невелик – можно было трудиться на земле своих родителей или стать монахом. Я обращаю на это внимание чтобы подчеркнуть, что не обязательно быть монахом для того, чтобы практиковать дхарму. Например, в Непале монашеская традиция появилась достаточно поздно – приблизительно в IX в.н.э.

Опыт последних 30 лет показывает, что в западных странах в основном развивается именно мирской буддизм, и только в незначительной степени монашеский. Во многом это связано с традиционным укладом жизни в различных культурах, но так же и с другими особенностями. Например, люди запада отличаются от восточных большим жизнелюбием и большим количеством желаний, поэтому им свойственна большая социальная и трудовая активность. Если такой человек станет монахом, чтобы посвятить свою жизнь изучению дхармы, он больше не будет заниматься решением социальных вопросов, а это в свою очередь, отнимет у него инициативность и волю к принятию решений, а это не будет способствовать становлению его зрелости и самостоятельности.

Практика дхармы развивает мудрость и интуицию, приложимую так же и в повседневной жизни. Не даром первым подвигом Будды было освоение им ремесел. Проверять и совершенствовать эту мудрость можно только работая в тесном контакте с другими членами коллектива. А практику бодхисаттвы, целиком основанную на сочувствии и мудрости, так же невозможно осуществлять в одиночку.

Основа для развития всех качеств ума – закон действия и результата. По закону причинно-следственной связи, то, ЧТО мы видим, и то, КАК мы это оцениваем, целиком зависит от наших действий (тела, речи и ума) в каждый момент времени. Мы получаем плохие результаты, а вместе с ними и негативные состояния ума, если совершаем вредные для себя и других действия, и наоборот. Отличить вредные действия от полезных можно только изучая поучения дхармы и развивая на их основе мудрость. Если мудрость не развивается, любые поучения бесполезны.

Любой буддист должен быть успешен в том деле, которое он выбрал. И не так важно, что это за дело – фермерство или компьютерные технологии. То, насколько вы хорошо справляетесь со своими повседневными делами, так же является показателем хорошего функционирования нашего ума.

Вплоть до середины XX века практически все поучения дхармы культивировались исключительно в монастырях, там же содержались библиотеки.

Переписываемые вручную, или оттиском на деревянной дощечке, эти ценнейшие тексты усилием поколений монахов были донесены до нас, до сегодняшнего времени. Как раз сейчас наступает момент, когда содержащиеся в них поучения либо будут раскрыты всем желающим, либо рискуют быть утраченными навсегда.

Итак, общий вывод всего вышесказанного таков:

Социальная жизнь – основа нашего существования.

Человек и его социальная позиция составляют основу общественного развития.

Социальная позиция человека во многом определяются его личностными установками.

Эти установки позитивны по отношению к окружающим людям и к обществу в целом, если человек имеет причину быть счастливым, и негативны в обратном случае.

Опыт двух с половиной тысячелетий, накопленный в буддизме, говорит о том, что для позитивного настроения человеку нужна индивидуальная духовная практика.

Особенности практики современного буддиста состоит в том, что он является активным, социально зрелым членом общества.

Занимаясь общественно-полезным трудом, практикующий дхарму не только создает материальную основу своего существования, но и совершенствует свои личностные и духовные качества.

В социальных программах должны содержаться мероприятия, поддерживающие возможность индивидуального развития членов общества и общественных институтов, способных осуществлять образование в соответствующих направлениях.

Таковыми институтами могут быть различные религиозные организации.

Среди религиозных организаций должна существовать альтернатива, поскольку все члены общества не могут быть, к примеру, только буддистами или только христианами.

Литература

1. Дже Гампопа. Драгоценное украшение Освобождения. Изд-во фонда "Карма Йеше Палдрон", С-П, 2001.
2. Манфред Зегерс. Буддийские термины. Алмазный Путь, С-П, 97.
3. Лама Оле Нидал. Каким все является на самом деле. Алмазный Путь, С-П, 96.
4. Цикл лекций Топги Ринпотче (1942 – 1997г.г.) по тексту III Кармапы Рангжунг Дордже (1284 – 1339 г.г.) "Различие между сознанием и мудростью", Элиста, 1994 г.



А. В. ТЕПИКИН

г. Тольятти

СТАВРОПОЛЬСКИЕ КАЛМЫКИ – ПЕРВЫЕ БУДДИСТЫ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ

Возникновение Ставрополя-на-Волге, (современный город Тольятти) специалисты связывают с именем выдающегося деятеля восемнадцатого столетия Василия Никитича Татищева. Энциклопедически образованный человек, последовательный продолжатель петровских преобразований, Татищев едва ли не единственный чиновник того времени и такого ранга, который пытался выстраивать национальную политику государства, пусть и с имперских позиций, но с учетом исторических традиций, экономического уклада, если хотите менталитета народов, проживающих на национальных окраинах России. Именно его перу принадлежит первый русско-татаро-калмыцкий словарь, его усилиями открыта первая татаро-калмыцкая школа. Однако, не умаляя организационной роли Татищева, в то время начальника Оренбургской экспедиции (1737-1739 гг.), в части точного и грамотного выбора места будущего города, все же хотелось вернуться к первопричине возникновения крепости, ставшей одним из первых русских специализированных поселений, познавших на себе формальную сторону христианизации кочевников-буддистов.

Известно, что в конце 17 - начале 18 веков Калмыцкое кочевье представляло собой мощное централизованное государство во главе с великим ханом Аюкой. Калмыцкое войско этого периода было грозной силой, наводящей ужас на врагов России. Не случайно в 1722 году в районе Саратова, на корабле, в знак уважения к заслугам калмыков, была организована встреча Аюки с молодым императором Петром I. Встречи такого уровня, как известно, всегда носят ярко выраженный политический характер. Понятно, что центральной проблемой была военная сторона вопроса. Петру нужны были дополнительные гарантии, что южные границы России под надежной защитой. На этом фоне, неизбежно, обсуждались вопросы дальнейшей интеграции Калмыцкого ханства в составе России и вполне возможно, что была не обойдена вниманием и тема христианизации калмыков, ведь поселения “выкрестов”, в долине Дона, реке Терешке и других территориях, уже в то время, представляли собой серьезную силу (более 10000 кибиток) и не могли не беспокоить калмыцкое духовенство. Не тогда ли дальновидный Петр приблизил к себе внука Аюки Баксада – Дорджи, крестив его затем в Соборной Троицкой церкви Санкт-Петербурга. Крестник получил титул князя, имя Петра Петровича Тайшина и надежду на власть.

Смерть Аюки, междуусобица за право наследования, активное заселение земель русскими переселенцами, создали условия для разобщения и вытес-

нения калмыков в низовья Волги. Остро стал вопрос о судьбе крещеных калмыков, отделения их от основной массы калмыцкого народа и защиты от калмыцкого духовенства. В 1736 году внук Петр Тайшин, обратился к правительству с просьбой передать в его ведение всех крещеных калмыков, построить для них город и выделить им отдельную территорию. Понятно, почему. Всеобщей христианизации калмыков – буддистов не получилось, а с приведением 14 ноября 1735 года к присяге Дондука-Омбо и провозглашением его правителем калмыцкого народа, исчезли надежды на абсолютную власть.

В начале 1737 года Тайшин умер. Однако управление калмыками все же было передано вдове князя, княгине Анне Тайшиной, крестнице самой императрицы (1734), что по тем временам играло немаловажную роль. Что повлияло на в то время уже опального Татищева при выборе места для строительства крепости: желание угодить императрице, личное знакомство с покойным князем Тайшиным, или здравый смысл (ведь расположение излучины позволяло контролировать все передвижения калмыков), неизвестно. В 1837 году, отвергнув, выдвинутые ранее, предложения Оренбургского губернатора А.И. Румянцева, своего предшественника И.К. Кирилова, одного из лучших географов России XVIII века, начальник Оренбургской экспедиции настоял на строительстве крепости на левом притоке Волги Куньей Воложке.

Весной 1738 года напротив Девичьей горы и Молодецкого озера первопроходцы стали возводить помещения для княжны и должностных лиц: коменданта крепости, архимандрита Никодима, протодьякона Чубовского и ближайших к княгине зайсангов. Всеми работами руководил будущий комендант крепости Андрей Змеев. К середине сентября строительство было завершено. С 1739 года в указанных пределах стали возникать калмыцкие селения и слободы: Воскресенская, ныне село Ягодное, Благовещенская - Сускан, Богоявленская, село Курумоч, Калмыцкая Сахча (Верхнее Якушкино), Преображенское (Кошки), всего одиннадцать слобод. Все эти поселения или зимние улусы (именовались и так) четко показывает “Карта Ставропольского ведомства, в котором крещеные калмыки между Закамской линией и реки Черемшан жительством и кочевьями селений расположены”, составленная в 1755 году геодезистом Иваном Красильниковым. Большинство их располагалось у речек и балок. Калмыкам была выделена обширная территория, на которой они имели право кочевать, охотиться на зверя, ловить рыбу, рубить лес и пасти скот.

Процесс расселения был болезненным. Готовя места для размещения калмыков, власти провели ревизию поселений в Черемшанско-Кондуроченском междуречье. Некоторые поселения насчитывали до шестидесяти самовольно срубленных изб. По приказу командира Сергиевского драгунского ландмилицкого полка полковника Пальчикова “самозахваты” были ликвидированы. Поселенцы естественно возвращены в места прежнего обитания, что не

могло не вызвать недовольство разночинцев, местных “ясашных” крестьян, мордвы и чувашей. Для них быт, образ жизни, религиозные устремления ставропольских калмыков были непонятны и чужды, ведь многие ламаисты, последователи Будды, приняв крещение, продолжали исполнять привычные обряды. Во всех слободах возводились церкви и дома для калмыков. Так в Преображенской слободе храм располагался в той части села, которая называлась Низ. Позже “калмыцкая церковь” на Низу. Калмыки не как не хотели жить оседло, дома в лучшем случае занимались в зимнее время, кибитки по-прежнему оставались привычным местом обитания. С 1741 года процесс христианизации калмыков получает новый виток. Для наглядного образца в организации оседлой жизни, власти стали возвращать на места прежнего поселения разночинцев и переселять “ревизские души” крестьян. Отношения вновь прибывших, со своенравными кочевниками складывались непросто. Земля, которая была отведена калмыкам для землепашества, сенокосения и кочевья пустовала, что крайне раздражало крестьян. Ставропольские калмыки по-прежнему держали табуны лошадей, рогатого скота, курдючных овец и от ранней весны до предзимних заморозков пасли и днем и ночью свой скот в степи. Много времени они проводили на охоте, на базарах и ярмарках. Пахотные угодья сдавали в аренду или продавали. А сено выходило заготавливать поздней осенью, чем вызывали недоумение окрестных земледельцев.

На этой почве нередко были столкновения. Мордовский фольклор донес до наших дней следующий эпизод выяснения отношения кошкинских (Преображенская слобода) крестьян и калмыков.

“Калмыки дерутся с кошкинскими,
Из-за чего они дерутся — ругаются?
Нет у кошкинских земли пахать,
Нет у них и лугов косить —
Из-за этого дерутся они с ногами,
Дерутся за волосы до крови”

Надо отдать должное, что процессу оседлости не способствовало и большая, в то время, миграция калмыков. Число кибиток увеличивалось. Среди вновь прибывших: молодежь склонная “баранте”, старики — хранители традиций, “бунтари”, возможно сменившие места кочевий не по своей воле. Все это плохо сочеталось с образами мирных христиан — хлеборобов.

Отсутствие интереса к хлебопашеству ставропольские калмыки с лихвой компенсировали прилежностью к исполнению воинской повинности. Они несли кордонную службу на Оренбургской (Яицкой) линии и ежегодно выставляли на его форпосты до 300-400 и более боевых единиц. В 1745 году из них было создано особое Ставропольское калмыцкое войско с подчинением от-

дельному Оренбургскому казачьему корпусу. По службе ставропольские калмыки соприкасались с поселениями аюкинских, оренбургских и яицких или уральских калмыков.

В сентябре 1780 года на средней Волге учреждается Симбирское наместничество. Оно разделялось на 13 уездов. Ставропольский и Самарский уезды охватывали территорию размещения ставропольских калмыков. Граница между ними пролегла через территорию их кочевья, западнее реки Кундурча (правый приток Сока). Но, так было только на картах. В действительности же эта граница реальной считалась только для оседлых поселений.

В крестьянской войне 1773-1775 годов ставропольские калмыки, как известно, принимали активное участие на стороне восставших. Вместе со своим предводителем Ф. Дербетовым они были причастны ко многим военным действиям повстанцев Е. Пугачева.

С 1776 года поселение крещеных калмыков у Ставрополя прекращается, что по мнению отдельных историков, связано с двумя другими событиями, предшествовавшими крестьянской войне 1773-1775 годов. К ним относятся уход части калмыцкого населения на историческую родину в Джунгарию и ликвидация Калмыцкого ханства, последовавшая сразу за откочевкой. С ликвидацией ханства отпала необходимость в отдалении калмыков христиан от основного поселения калмыков. Ведь именно хан был главным притеснителем православных калмыков.

С конца 18 века начался отток калмыков из Ставрополя в район Нижней Волги. Желавших откочевать было так много, что некоторым даже предлагалось селиться в Екатерининском наместничестве.

Этот процесс продолжился и в начале 19 века. Численность проживающих на Средней Волге калмыков неуклонно сокращалась, чему отчасти способствовало участие ставропольских калмыков в Отечественной войне 1812 года.

В 1842 году ставропольские калмыки составляли не многим более 3000 человек, которые и были переселены в пределы Оренбургского казачьего войска.

Жизнь православных калмыков в излучине “Самарской луки”, интереснейшая страница истории народа, которая еще ждет своих исследователей. Например, очерки истории Самарской губернии посветили этой теме пол странички сжатого текста. Столетняя история ставропольских калмыков в любом современном изложении укладывается в одно стандартное предложение. Вероятно, фигура Татищева, хотевшего назвать город “Епифанией”, более ярко подчеркивает историзм возникновения Ставрополя на Волге. Совершенно не изучены мотивы откочевки калмыков в низовья Волги и Оренбургские степи, ведь именно этот период характеризуется мощной экспансией российского дворянства в пределы Самарской Луки, последующим освоением земли, а затем и выхолащиванием истории региона. Приме-

М. Д. ЗОМОНОВ

*Санкт-Петербургский государственный университет***БУДДИЗМ, ПРАВОСЛАВИЕ И ШАМАНИЗМ:
СИНКРЕТИЗМ БУРЯТСКОГО ЭТНОСА**

Постклассический тип шаманистского стиля мышления в отличие от «классического», средневекового, потерял свою общезначимость как способ функционирования обыденного сознания. Это произошло в силу того, что объективированное духовное бытие человека – бурята российского общества – не совпадает с объективированным шаманистским духовным бытием, потому что российское мировоззрение оставило более скромное место шаманистскому мировоззрению. Более того, постклассический тип стиля мышления функционировал в окружении, в объятиях буддийского, православного, марксистского, плюралистического, научного типов стилей мышления. Буддистский, православный, марксистский и научный типы мышления выступили и выступают как экзотерические типы мышления бурятских племен, бурятской народности и бурятского народа. Как известно, в середине XVII века Бурятия присоединилась к России, в этот период шаманизм в Бурятии отходит от центрально-азиатского шаманизма и развивается в соответствии с новыми историческими судьбами бурятской народности, приобретает свою бурятскую форму и содержание. С того времени пребывание в составе Российского государства глубоко отразилось на социально-экономической, культурной и идеологической жизни бурят. В бурятском шаманизме появились новые культы и обряды, изменились функции прежних богов и духов, возросло число общеперенятских и территориальных богов, усложнилась шаманская практика, шаманы превратились в особую социальную прослойку – духовенство.

Серьезное влияние на шаманизм оказывают христианство, ламаизм, марксизм, способствуя развитию религиозного синкретизма и так называемого научного атеизма. Известно, что под давлением двух мировых религий и марксизма-ленинизма, вследствие социально-экономических и культурных изменений и общественного прогресса в бурятском обществе шаманизм постепенно вытеснялся до начала эпохи плюрализма. По нашему мнению, ныне наступил период подлинной свободы совести в демократическом понимании. Бурятский шаманизм впервые после своего классического периода становится в «равноправном» положении с другими конфессиями в современной Бурятии.

Вкратце рассмотрим влияние буддизма, православия и марксизма на шаманизм. Как известно, в истории распространения и утверждения буддизма в Бурятии было несколько периодов: 1) XVII – первая половина XIX вв.; 2) вторая половина XVIII и первая XIX вв.; 3) вторая половина XIX в. и до 17 года XX в.

чательна, в этом смысле, история с гербом Ставрополя на Волге. Известно, что он был составлен Действительным Статским советником герольдмейстером Волковым и утвержден в 1780 году. Вот его описание: “В золотом поле красной лапчатый крест в вершине шита и город такого же цвету, на зеленой подошве шита стоящей точно согласуются с именем города Ставрополя. Положение же над городом на подобии Андреево креста два черных копыа показывают, что помянутый город населен новокрещенными калмыками”. При всех изменениях язык геральдики должен высказывать основную и главную идею – крещение калмыков. Следует ли говорить, что в вариантах более поздних периодов 1982, 1996 и 2002 годов исчезли копыа, а цвет креста с красного (символ мужества, храбрости) стал черным (символ печали, благоразумия, смирения).

Однако пребывание калмыков на территории Самарской губернии не прошло даром. Остались исторические названия, фольклор, традиции, легенды. Тепло о калмыках отзываются старожилы, в чьей памяти сохранились улицы и названия затонувшего города. Не мало тайн хранят жигулевские горы, где по словам очевидцев, спелеологов и энтузиастов, есть скальные образования очень похожие на места исполнения религиозных обрядов. Пусть небольшая экспозиция местного музея дает представление об истории создания города. В 1991 году впервые со времен пребывания калмыков город Тольятти принял группу буддистов с Ламой Оле Нидалом – первым Ламой европейцем, принесшим живую передачу Кагью тибетского Буддизма. С тех пор в городе существует и развивается Буддийский центр школы карма Кагью, помнящий и хранящий скудный архив истории первых ставропольских буддистов.

Литература

1. Борисенко И.В. “Очерки исторической географии Калмыкии. Дореволюционный период”. Элиста 1001 год.
2. Витевский В.Н. И.И. Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 г. Историческая монография. Казань, 1897 г.
3. Елшин А.Г. Самарская хронология. Самара, 1918 г.
4. РГДА. Ф.350. Оп.2. Часть 11. Д.3351.
5. Соболева Н.А. Российская городская и областная геральдика XVIII – XIX вв. М., 1981 г.
6. Н. Кусков, Земской сборник 1996 г. Вып. 3, История самарских сел.
7. М. Ходарковский, Чикаго США, 2002 год, История южных границ России.



Так, в 1853 г. было принято «Положение о ламаистском духовенстве в Восточной Сибири», действовавшее вплоть до Октябрьской революции. В эти периоды произошло укрепление ламаистской церкви, увеличилось число ламаистов и духовенства, буддизм глубоко проник в общественный и семейный быт народа, культуру и идеологию. В 1916 г. в Бурятии насчитывалось 36 дацанов и свыше 16 тыс. лам. В период революции и в первые годы Советской власти было открыто еще 10 дуганов, в основном в западных районах Бурятии.

Наконец, влияние ламаизма на бурятский шаманизм не было повсеместно одинаковым. В культовом отношении оно не коснулось идинских, осинских, нижнеудинских, верхоленских шаманистов. В Байкало-Кударинском, Кудинском, Ольхонском, Нукутском ведомствах оно было минимальным. Сильное влияние ламаизм оказал на шаманизм тункинских, окинских, закаменских и баргузинских бурят. Здесь образовался своеобразный религиозный синкретизм, в котором ламаизм и шаманизм сосуществовали, и шаманский комплекс не уступал ламаистскому, сохранив свои представления, обычаи и традиции. В местах полного господства лам и ликвидации шаманов эзотерическая религия оживала вновь, появлялись новые шаманы и шаманки. Далее, проникновение христианства в Бурятию началось вместе с появлением первых русских землепроходцев. Русская православная церковь и ее строители поддерживали колониальную политику царизма и начали христианизацию местного населения. Первоначально крещение бурят совершалось насильственно. Начало распространению православия положила Даурская миссия, основанная в 1681 г. и охватывающая своей деятельностью бурятские кочевья Забайкалья и Предбайкалья. Затем в 1727 г. была учреждена Иркутская епархия вместо упраздненной Даурской миссии. Уже в XVIII в. начались тесные взаимные контакты русского и бурятского населения края, и появились карымы – потомки смешанных браков [1]. В XVIII и первой половине XIX вв. крещение бурят носило в основном полудобровольный характер.

Новая стадия распространения и внедрения православия охватывает вторую половину XIX – начало XX в., когда начинает работать система Н.Г. Ильинского, меняются методы и средства привлечения нерусских народов в лоно русского православия. Начинается подготовка миссионеров и священников из числа бурят, открываются школы для крещенных детей, организуются переводы и издание духовной литературы на бурятском языке, строятся новые церкви и миссионерские станы в бурятских ведомствах. Как известно, в этот период широко применялись насильственные методы крещения – угрозы, обман, различные притеснения.

Во второй половине XIX в. массовое крещение бурят происходит при содействии нойонов – тайшей в Балаганском, Аларском, Кудинском ведомствах, растет число православных монастырей, миссионерских станов и церковно-

приходских школ. В 1870 г. число миссионерских станов в Иркутской и Забайкальской миссиях составляло 22, в 1877 г. – 35, а в начале XX в. – 41. Соответственно росла численность крещенных бурят. По данным Иркутской епархии, в 1877 году перешедших в христианство бурят было 10 тысяч, в 1891 – 35 тысяч, в начале XX в. – 85 тысяч [2]. Согласно историческим фактам, крещение в целом носило формальный характер, а крещенные буряты продолжали быть шаманистами. Однако русское православие оставило заметный след в истории бурят, оказало влияние на их традиционные верования; христианизация в Бурятии осуществлялась иными методами, нежели буддизма. Так, православные миссионеры не допускали компромисса с шаманизмом, вели открытую и непримиримую борьбу за его полное искоренение, а именно: 1) ликвидация многих культовых мест; 2) изменения шаманистских культовых мест в Бурятии в связи с ростом городов и русских деревень, с отторжением бурятских земель, где прекратились шаманские молебствия, образы хозяев – эжинов стерлись в памяти шаманистов.

Влияние православия на бурятский шаманизм сказалось на его культовой системе, в частности на календарных сроках устройства тайлаганов. В конце XIX – начале XX вв. во многих ведомствах установилась традиция приручивать тайлаганы к христианским праздникам: в июне – к Петрову дню, в июле – к Ильину, осенью – к Покрову. И в связи с этим тайлаганы получили новые названия Петров тайлаган, Ильин эдеэни тайлаган и т.д., появились в бурятском пантеоне боги христианского происхождения: Николай-угодник, святой Иннокентий и т.д. Влияние христианства испытала шаманистская погребально-поминальная обрядность, а именно: а) захоронение умерших в земле вместо наземного, воздушного и кремации; б) надмогильное сооружение с христианскими крестами; в) общие кладбища; г) поминки по умершим на 9-й и 40-й день и т.д.

Одним из следствий влияния буддизма и православия явились двоеверие и троeverие, что было нередко в конце XIX – начале XX века. Так, троeverие имело место в Тунке, Баргузине, Алари и в некоторых ведомствах Забайкалья [3], и принявшие православие или ламаизм никогда не переставали быть шаманистами. По наблюдению иркутского архиепископа Вениамина, в Аларском ведомстве в гражданском и религиозном отношении полный хаос, что здесь шаманизм и христианство вживаются не только в одной юрте, но часто в одном лице. «Бурят равно уважает и священника, и ламу, и шамана; в случае болезни идет русскому священнику служить молебен, к ламе – читать гурум и к шаману – делать кырык. Но эта уживчивость исчезает под влиянием священника, ламы и шамана. Тогда начинается открытая борьба» [4]. По данным всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., буряты по вероисповеданию распределялись следующим образом:

Тип религиозности	Иркутская губерния	Забайкальская область	Всего
шаманисты	51978	2800	54778
ламаисты	11499	164659	176158
православные	45364	11477	56841
Итого:	108841	178936	287777

Как известно, анализ источников показывал, что в конце XIX – начале XX вв. среди бурят Предбайкалья и Забайкалья или Иркутской губернии и Забайкальской области, на наш взгляд, сложились шаманистский, шаманистско-ламаистский, шаманистско-православный и, наконец, шаманистско-ламаистско-православный типы религиозности. В основе религиозности бурят был всегда шаманизм, и в целом их религиозность представляла собой своеобразную духовную амальгаму (сплав ртути с металлом) – сплав трех религий. Синкретизм, духовную амальгаму бурят признают бурятоведы, и это соответствует истине [5].

Литература

1. Паллас А.С. Путешествия по разным провинциям Российского государства. – СПб, 1788. Ч. 3. – С. 383.
2. Очерки истории культуры Бурятии. – Улан-Удэ, 1972. Т. 1. – С. 277.
3. Астырев Н. На таежных прогалинах. – М., 1891. – С. 196.
4. Труды духовных православных миссий Иркутской епархии. 1885. Т. 3. – С. 218.
5. Капустин Н.С. Особенности эволюции религии. М., 1984; Термен А.И. Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальской области. – СПб, 1912. – С. 138.



В. Н. МАЗУРИНА
Санкт-Петербург

БУДДИЗМ И ДРУГИЕ КОНФЕССИИ В НЕПАЛЕ

В Непале, как стране с разнородным этническим населением, на протяжении длительного времени складывалась сложная поликонфессиональная картина. Многие факторы (географическое положение, сложные этнические про-

цессы и др.) оказали влияние на интенсивность, характер и направление межконфессиональных контактов. В стране сосуществуют различные религии и верования. Индуизм является государственной религией, и его исповедуют большинство этнических групп индийского корня, то есть в основном те, для кого непальский язык является родным. Часть населения считает своей верой буддизм: это преимущественно группы на северо-востоке и северо-западе страны (такие, как шерпы, таманги, гурунги и др.), испытавшие влияние тибетской культурной традиции. А также невары долины Катманду (часть их, правда, тоже исповедует индуизм), являющиеся ваджраянистами; невары-буддисты особенно чтят Адибудду, символом которого является ступа Сваямбхунатх (III в. до н.э.), и еще бодхисаттву мудрости Манджушри, с чьим именем связана легенда о происхождении долины Катманду. До настоящего времени у многих непальцев сохраняются тоже и древнейшие верования и культы.

И индуизм, и буддизм являются очень древними в Непале. Уже в ранних надписях на камне упоминаются как местные праздники “Шива-марга” и “Будда-марга”, отмечаемые “народом и правителем”. В средние века местные цари имели по два советника (индуйста и буддиста – *раджгуру* и *раджгубхаджу*). В первой половине XVIII-го века при царе-индуйсте Джаястхити Малла был построен один из самых знаменитых ныне храмов Непала Махабодхи в Патане. В начале XIX века царь Рана Бахадур Шах сам сочинил песню буддийского содержания на неварском, не родном ему, языке. В XIX же веке царь Раджендра Бикрам Шах написал пьесу на сюжет буддийской джатаки “Махасаттв Раджа”, тоже на невари.

С течением веков происходило частичное усиление позиций индуизма (и сам царь стал с некоторых пор считаться воплощением Вишну), но буддизм сохранялся как религия и наука. Однако пост буддийского советника при царе со временем был упразднен.

Фактически в истории Непала присутствовал лишь краткий период гонений на буддизм, причем конкретно на буддизм тхеравадинов, который пришелся на 20-е – 40-е годы XX столетия. Тогда был запрещен прием новых членов в сангху, проведение праздников и обрядов и предписывалось прежним монахам вернуться к мирской жизни. Тем, кто отказался, пришлось покинуть страну (послабление было сделано лишь для монахинь: им разрешили задержаться в монастырях до окончания ритуального сезона дождей). Хотя, тем не менее, в 30-е годы по указу тогдашнего правителя Непала, премьер-министра Джудхи Шамшера Рана была проведена частичная реставрация ступы Сваямбхунатх и восстановлен после землетрясения храм Махабодхи.

Уже в конце 40-х годов Непал посетила миссия доброй воли из Шри Ланки (тогда Цейлона) и получила разрешение на строительство чайтйи Анандакути, то есть ступы южно-буддийского стиля. Сам тогдашний царь Непала Трибхуван Бирбикрам Шах Дева посетил (в 1951 году) вихару Анандакути и

принял участие в праздновании Дня рождения Будды, разрушив таким образом традицию своих предков, которые препятствовали почитанию Будды в своем государстве, и разрешил объявить этот день выходным для государственных чиновников – буддистов. С этого времени в Непале начали строить и построили много вихар хинаянского типа, а после 1951 года активизировалось и строение тибетских монастырей и субурганов. В частности, и сейчас вокруг Сваямбхунатха находится множество “свеже-построенных” монастырей и субурганов северной традиции. Автору удалось быть свидетелем проведения службы в одном из храмов, даже еще не освободившемся от строительных лесов.

Этот буддийский подъем фактически совпал с возвращением верховной власти к царской династии (Шах) от династии премьер-министров (семейства Рана), и, хотя цари взяли своим знаменем индуизм, именно с тех пор они обязательно стали посещать святыни буддистов. Более того, в Непал были в то время доставлены новые буддийские реликвии, связанные с Маудгальяной и Шарипутрой. Царь Трибхуван лично приветствовал их прибытие. Реликвии были поначалу доставлены во дворец и находились там до тех пор, пока в Катманду не съехались представительные делегации из разных стран мира (Цейлона, Бирмы, Таиланда, Камбоджи, Индии, Тибета, а также даже Англии, Германии, Греции). Помещение их на постоянные места хранения сопровождалось огромным праздником. Царь Махендра Бирбикрам Шах Дева привлек внимание к самому месту рождения Будды – Лумбини, посетив его в 1956 году во время главного государственного праздника Непала – в так называемый Национальный Демократический день, который отмечается 18 февраля. Он также объявил запрет на убийство животных в День рождения Будды, а в конце 50-х годов ввел его в календарь как всенепальский официальный праздник. В этот день обязательно совершают церемонию подъема личного штандарта царя. В 1956 году, в 2500-летний юбилей буддизма, под личным покровительством царя именно в Непале прошла 4-ая Всемирная конференция буддистов всех сект и направлений. В честь праздника, в частности, было дано и представление старой пьесы “Махаства Раджа”, написанной в XIX веке царем Раджендрой.

Сын и преемник Махендры, царствующий ныне Бирендра Бирбикрам Шах Дева способствовал строительству в Лумбини, этом святом для всех буддистов месте, ступ представителями монашеских общин из всех стран хинаяны.

В настоящее время в обрядовой практике непальцев не заметно ущемлений каких бы то ни было местных религий и верований. Индуистские и буддийские храмы располагаются в непосредственном соседстве (например, храм богини оспы Ситалы и древнейшая ступа Непала Сваямбхунатх в самом центре столицы – Катманду, а также маленький храм–алтарь, посвященный Раке и Сите, в Гилебазаре расположен бок о бок с большим буддийским храмом). Многие священные места являются общими и для индуистов и для буддистов;

так, те и другие взаимно посещают как ступы, так и тиртхи (священные места возле водоемов, где совершаются индуистские ритуалы). Впрочем, существуют и буддийские тиртхи, а иногда в одном и том же месте буддисты и индуисты поклоняются каждому своему собственному святому персонажу. Так, на реке Годавари в южной части долины Катманду буддисты совершают обряды в честь богини земли Васудхары, а индуисты там же – в честь богини богатства и семейного очага Шри Лакшми. Составляя маршруты паломничества, индуисты часто включают буддийские святыни, а буддисты – индуистские.

Совместно отмечаются многие праздники: индуисты не пропускают возможности приобщиться к буддийским праздникам, а буддисты – к индуистским, считая, что любой праздник приносит очищение и благо, иногда называя конкретный культовый объект разными именами, а иногда даже одним и тем же. Не исключается даже присутствие шаманов на буддийских и индуистских праздниках, хотя они совершают свои обряды для собственной “паствы” обычно за пределами храмов, но все-таки неподалеку от них. Так, в местечке Вараха-кшетра 15 января 1992 года (это день зимнего солнцеворота, который отмечается как праздник Магх-сакранти) возле храма вишнуитского божества Варахи можно было наблюдать толпу индуистов (преимущественно непали), направлявшихся с подношениями внутрь храма, а неподалеку на спуске к реке все еще оставался, видимо, отдыхая, шаман, только что совершивший обряды для группы не-индуистов из представителей народностей лимбу, раи, гурунгов и других, которые уже расходились по домам. Очень ярким был контраст одеяний и украшений тех и других, особенно женщин (горожанки были в изысканных сари и тонких золотых украшениях, а женщины, пришедшие с гор – в ярких кофтах и юбках и массивных серьгах и ожерельях из серебра и более дешевых металлов).

Совпадение многих праздников связано, в частности, и с их привязанностью к календарным сезонам и земледельческому циклу. Плодородие, обеспечение благополучия людей – те идеи, которые объединяют представителей разных этносов и конфессий Непала.

Очень примечательный факт, что живая богиня непальцев Кумари избирается из буддийской среды неваров (из определенной их касты – ювелиров) и прислуживают ей буддийские священнослужители, но праздник в ее честь считается государственным (он приурочивается и входит в состав обязательных “мероприятий” индуистского праздника Индраджатра, завершая его); главное его содержание – благословление верховной власти и государства, это выражается, в частности, в том, что Кумари совершает обряд нанесения налобного знака правящему царю (напомним, он считается воплощением Вишну на земле!), который снимает в этот момент перед ней свой царский головной убор.

Религиозная толерантность непальцев проявляется и в отношении к представителям других конфессий.

Жителей Непала, исповедующих ислам, сравнительно немного. Живут они преимущественно в долине Катманду, в горных западных районах и в тераях (равнинный юго-запад страны). В этих районах почти в каждом городе и каждой деревне имеются мечети, где собираются верующие по пятницам и в праздники. Для мальчиков и девочек – мусульман строят медресе, для тех и других по отдельности. Среди непальских мусульман различают традиционалистов и реформистов. Первые особенно почитают культ святых, праздник мученичества внуков пророка Хасана и Хусейна, а также праздник в память Шаха Мадера, основателя братства факиров, которому приписывается власть над дождем и урожаем. Они же исполняют ежегодные ритуалы в честь местных покровителей общины. Реформисты пренебрегают культом святых, но зато строго соблюдают пятиразовую ежедневную молитву и стремятся совершать паломничество в Мекку каждый год. Но все мусульмане отмечают такие праздники, как окончание мусульманского поста, принесение жертвы Авраамом и рождение Пророка. Очень любопытно, что исследователи отмечают в обычаях непальских мусульман–традиционалистов приметное влияние индуистских обрядов и ритуалов (в основном, правда, это касается обрядов жизненного цикла). А также есть сведения, что мусульмане, особенно те, кто проживает в горных районах (рядом с группами населения, у которых живы шаманистские представления), иногда обращаются и к шаманам за помощью в специфических случаях – а именно для защиты от злых духов и вызываемых ими несчастий и болезней.

Что касается христианства, то первые из них стали проникать в Непал к началу XVII века. В это время в Непальской долине существовало три княжества: Катманду, Патан и Бхадгаон (или Бхактапур), которые образовались после распада непальского государства в конце XV века. Первые христианские миссионеры появились здесь в первой четверти XVII века, хотя первоначально они лишь проходили через данную территорию, направляясь либо из Индии в Тибет, либо обратно. В 1628 году иезуит Джон Кабрал уже специально посетил правителя Катманду на пути из Лхасы в Индию. Более пристальное внимание миссионеров Непальская долина привлекла во второй половине XVII века, когда миссионеры Грубер и Дорвиль, направляясь из Китая в Индию, с подарками посетили правителя Катманду. Раджа предложил им выбрать место для строительства храма и разрешил проповедовать христианство среди своих подданных. Однако в продолжение XVII века постоянные миссии христиан в Непальской долине все-таки открыты не были.

В начале XVIII века христианские миссии были открыты в некоторых княжествах Непальской долины. Несколько лет в Катманду работал священник Гораций. Один из обращенных им в христианство местных жителей, прошедший у него курс обучения, священник Иоахим стал известен тем, что крестил в 1721 году непальских детей, умиравших от эпидемии чумы, разразившейся

тогда в Непальской долине. В 1721 – 22 гг. Непальскую долину посетил известный иезуитский деятель Ипполито Дезидери. Ему принадлежат путевые заметки, в которых он немало места уделил описанию Непала, его природы, людей, обстоятельств жизни и религиозных обычаев.

В 1731 году в Непальскую долину был из Рима направлен Делла Пена, но по прибытии в Катманду он и сопровождавшие его христиане из неваров были арестованы и заключены в тюрьму. В 1734 году миссионерский центр в Катманду вовсе прекратил свое существование. Некоторое время центром миссионерской деятельности (в основном ордена капуцинов) в Непале являлся Бхадгаон. Затем раджа Катманду Джая Пракаш Малла принял решение вновь предоставить свободу действий христианским миссионерам в его собственном княжестве. Однако, если в Бхадгаоне миссионеры чувствовали себя спокойно, то в Катманду их положение все-таки не было прочным. В 1753 году глава миссии даже был заключен в тюрьму. В отличие от Бхадгаона и Катманду миссия в Патане вообще не играла заметной роли в местной жизни. Контингент христиан из жителей Непальской долины в целом возрастал медленно.

Однако, в середине 30-х XVIII века христианские миссии возобновили свою деятельность во всех трех княжествах Непальской долины. Когда в стране были сложные отношения между правителями княжеств, с одной стороны, и наличествовала угроза вторжения в Непальскую долину извне (в том числе из княжества Горкха на западе), правители Бхадгаона и Катманду сами обратились к христианским миссионерам с просьбой, чтобы те вернулись в их страну, поскольку видели в них некоторую надежду для себя. Однако в сентябре 1768 г. Непальскую долину завоевал правитель княжества Горкха Притхви Нараян Шах, который был противником христиан и изгнал всех миссионеров и тех, кто был обращен ими в христианство, уже к февралю 1769 года.

С тех пор, практически до середины XX века никакие христианские миссионеры не допускались в страну и не могли вести там своей работы. Из европейцев вообще до этого времени почти никому не удавалось проникнуть в Непал.

Культурные контакты пришлых христиан с местными народами имели неоднозначный характер. Некоторые миссионеры вели агрессивную политику. Они стремились унижить местную веру, объясняли, например, непальцам, что их божества – порождения сатаны, уничтожали древние рукописи.

Однако были и другие миссионеры. Они изучали местные языки, переводили важные культурные памятники непальцев на европейские языки. Так, падре Да Гангуано перевел тексты “Адхятма Рамаяна” и “Вишну-пурана”. В начале XIX века баптистский миссионер Вильям Кери, с помощью непальских ученых – пандитов, перевел на язык непали “Новый завет” и издал его в 1821 году. Так Библия стала первой непальской книгой, напечатанной типографским способом.

И все же не слишком отягощенные наследием колониализма (Непал — та страна в Южной Азии, которая не была в прямом подчинении у европейских захватчиков), непальцы не получили специфического неприятного привкуса в отношении христианства, как это случалось, например, в Индии и на Цейлоне, и спокойно отнеслись к появлению (в основном после 1951 года) различных христианских миссий в своей стране, хотя приверженцев христианства до сих пор немного. К миссиям тяготеют преимущественно нуждающиеся в той или иной форме материальной поддержки. Протестанты в непальском обществе держатся несколько изолированно, а вот католики, можно сказать, больше «слились со средой», даже ввели в свои обряды некоторые местные ритуальные элементы (возжигание свечей и ароматических палочек, цветочные подношения). Их иконы с изображением Христа и Девы Марии иногда имеют вид буддийских икон — танок.

В целом, можно сказать, в непальском обществе сформированы традиции терпимости к людям разных национальностей/каст и вер, что проявляется в меньшей жесткости ограничений общения, вплоть до уровня брачных отношений, хотя полностью эти ограничения, конечно, не сняты.

Еще раз отметим, что особенно праздники в непальской среде ярко демонстрируют глубокое взаимопроникновение и взаимовлияние различных религиозных традиций; а общая религиозная толерантность придает уникальное своеобразие непальской культуре, что реально способствует поддержанию определенного этно-социального равновесия и общей стабильности в стране, обеспечивая некую степень социальной и духовной независимости всем ее жителям. Все это объединяет представителей и разных национальностей, и разных каст, укрепляя в людях качество толерантности вообще как принцип жизни.



Даниэль У. ОРЛОВ

Санкт-Петербургский государственный университет

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПУСТОТЫ

(буддийская логика школы хуаянь и структура матрешки)

Я держу матрешку в руках. Сперва я снимаю с неё один футлярчик. Потом другой, третий, четвёртый, пятый... В этом что-то есть, почти инстинктивно я это чувствую; совмещение ролей вуайера и подкидного дурака весьма интригующе. Однако внезапно игра прерывается, — мне на ладонь падает какая-то невыразительная деревяшка: кусок древесины, по форме напоминающий мат-

рёшку, но по смыслу не имеющий с нею ничего общего. Неужто всё должно было закончиться так неинтересно? Вероятно, идея матрешки просто не может до конца воплотиться в материальном субстрате. Возможно даже, что это некая логическая идея, на которую матрешка-вещь способна указать лишь несовершенным образом. В таком случае, будем ставить перед собой вопросы, имея в виду идеальную конструкцию, а не существующий артефакт. Спросим: можно ли помыслить в устройстве матрешки такую часть, которая не являлась бы оболочкой другой её части? Имеется ли вообще что-то помимо этих бесконечных футляров, вложенных друг в друга? И если ответ отрицательный, тогда что остаётся в результате, когда совлечена последняя форма? И если совлечена самая последняя форма, то с чего, собственно говоря, она совлечена? Очевидно, оболочка или футляр есть то, через что матрешка является. Это одновременно её форма и явление. Когда мы углубляемся по пути регресса в направлении исчезающе малой величины формы, мы сознаём, что явление минимизируется до визуально не различимой точки. Если же помыслить себе нечто невообразимое, а именно что и с этой точки мы совлекли покров её феноменальной действительности, тогда поистине ничего не остаётся. Одна пустота, и всё. Таким образом, в конструкции матрешки форма оказывается формой пустоты, а если мы представим себе, что двигаемся по изнаночной стороне футляров, то пустота внутреннего проёма всякий раз будет выступать пустотой формы.

Теперь читаем текст буддийского философа под названием «Хуаянь фацзе гуань».

«Форма не является пустотой, потому что она является пустотой.

Почему?

Форма не является абсолютной пустотой, поэтому не пуста. Форма поднимается до телесности, которая является истинной пустотой. Поэтому говорим, что форма — это пустота.

Действительно, исходя из того, что [она] является истинной пустотой, [она] не является абсолютной пустотой. Отсюда говорим, что так как [форма] является пустотой, поэтому [форма] не является пустотой»¹.

Перед нами великолепный пример того, что можно было бы назвать парадоксальной онтологикой, в рамках которой механизм рассуждений срабатывает только в том случае, если мысль изъята из времени и собственной длительности. Формальная логика в том виде, как она оформилась у Аристотеля — это логика, в которой темпоральность наличествует в качестве идеального условия истинности или ложности логического суждения. Мы знаем, напри-

¹ Ту Шунь. Созерцание мира дхарм в хуаянь. Глава 1. Созерцание истинной пустоты. Раздел 1. Созерцание возвращения мгновенной формы в пустоту. Врата 1. Цит. по: Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1992. С. 92.

мер, что одно и то же суждение не может быть истинным и ложным в одно и то же время. Однако мы не знаем, почему время оказывается критерием истинности или ложности суждения. Спросим, что такое фоновое время формальной логики, а также собственная длительность мысли? Видимо, это длительность, необходимая для удержания референции, это фон, учреждающий сущее как сущее. А любое сущее как таковое, т.е. вне вопроса, который бы ставился за его пределы (= вопроса о бытии), не может одновременно и быть, и не быть. Оно необходимо *есть* в силу того, что референция к *такому-то* конкретному сущему остаётся неизменной на всём протяжении того времени, в котором фигурирует логическая процедура. С точки зрения логики суждения, высказываемого о предмете таким образом, что способом формализации здесь оказывается изъятие референциального отношения из непрестанно становящейся действительности, буддийский парадоксализм кажется странным и излишним. Почему бы не осуществить предварительное различение пустоты, рассматриваемой *сначала* в форме непосредственности, а *затем* в форме отрицательности? Почему бы не развести оба понятия, обозначив одно из них словом, подобным «небытию», а второе словом, подобным «несущему»? Заметим, что комментаторы практически так и поступают, хотя в этом случае утрачивается квазитемпоральный агент Единого: *мгновение*, превращающее пустоту с индексом ¹ в пустоту с индексом ², и адекватное чистому логическому акту.

В принципе, трактат начинается в высшей степени знаменательной фразой, которой вполне можно было бы и ограничиться: «Форма не является пустотой, потому что она является пустотой». Правда, тогда у нас почти наверняка возникнет искушение транспонировать длительность высказывания в длительность того, что оно высказывает. Мы станем думать, что форма существует какое-то время, на протяжении которого она не является пустотой, и одновременно является пустотой. Тем самым мы совершим сразу две логические ошибки, связанные с допущением временного плана. Во-первых, говорить об одновременности некорректно, ибо речь не идёт о каком-то логическом законе, противоположном закону непротиворечия, в рамках которого уместно было бы утверждать, что форма является пустотой и не является пустотой *в одно и то же время*. Буддийский философ говорит не «одновременно», а «потому что». Вводится некое причинение, которое вряд ли следует истолковывать темпорально. Во-вторых, приписывать длительность высказывания длительности того, что высказывается, неверно, сама парадоксальная формулировка изобличает мысль, которая мыслит перпендикулярно времени, за его пределы, а также за пределы сущего, разворачивающего себя во времени. Мысль мыслит бытие, логическая форма высказывания сводится к точке единого мгновения.

«Форма не является пустотой, потому что она является пустотой».

Почему?

В [абсолютной] пустоте не бывает форм, поэтому форма не является пустотой. Мгновенная форма не имеет телесности, поэтому является пустотой. Действительно, мгновенная форма возвращается в пустоту, а в пустоте не может быть формы. Поэтому, поскольку форма является пустотой, постольку форма не является пустотой»¹.

Чем является существование матрёшки, если согласиться, что оно отражает парадоксальную онтологику формы и пустоты? Оказывается ли её существование абсурдным? Другими словами, есть ли в матрёшке хоть какой-то смысл? Ответить на поставленный вопрос — значит охарактеризовать характер причинения, отмеченного нами выше. Допустим, что логическое обоснование данной причинности абсурдно. В этом случае предполагается, скажем, работа чувственного восприятия, которое бы удостоверяло отсутствие пустоты формы: форма не является пустотой, потому что форма — это нечто, противоположное пустоте. Если же утверждается, что форма является пустотой, то это и было бы абсурдом. Подобную логическую процедуру мы находим, к примеру, в учении брахманистской школы Ньяя-Вайшешика: «Абсурдное основание — [это] такое [основание], у которого отсутствие того, что требуется доказать, установлено посредством другого источника истинного знания. Например: «огонь негорячий по причине субстанциальности». Здесь то, что требуется доказать, — негорячесть; её отсутствие, т.е. горячесть, постигается осязательным восприятием. Такова абсурдность [логического основания]»² Вводится по меньшей мере две инстанции, одна из которых — проверяющая — выносит окончательный вердикт по поводу того, какова же истина. Если можно в точности убедиться, что огонь и в правду горячий, то любая причинность, которая устанавливается на основании отсутствия этого качества (огонь негорячий, потому что он субстанциален), абсурдна. Однако заметим, что строй мысли буддийского трактата обусловлен работой исключительно одной рефлексивно-дискурсивной машины. Парадокс возникает не из удвоения «источника истинного знания» (форма является пустотой, поскольку мы её мыслим, и форма не является пустотой, поскольку мы её осязаем), а из внутреннего саморазличения единой инстанции, из её рефлексивного характера. Инстанцией с таким характером, очевидно, является мышление, которое, будучи сущностно одиноким, мыслит *одно* в актах его дифференциации. Мы избавляемся от возможной оплошности, связанной с умножением точек отсчёта: причинная связь высказываний «форма является пустотой» и «форма не является пустотой» не абсурдна, поскольку и одно, и другое удерживается в едином акте восприятия, носящем рефлексивный харак-

¹ Там же. Вraga 3. С. 93.

² *Аннамбхатта*. Тарка-Санграха. Тарка-Дипика. М., 1989. С. 171.

тер. Если уместно говорить об абсурде, то следует пояснить, каким образом абсурд может являться рефлексивной манерой. Только если абсурд рассматривается как смысловое отношение, взятое со стороны его несуществования, т.е. не как альтернатива или противоположность смыслу, а как его внеположность, собственный способ смысла не быть. В иных обстоятельствах смысл даёт себя знать внутренним сбоем смыслопорождающей процедуры, выражаемым в дискурсивной практике посредством нон-сенса. Спросим, каковы эти обстоятельства? Видимо, это обстоятельства, связанные с возникновением телесности, в которой и коренится основание подлинного отрицания или внешности смысла.

В самом деле, говорится, что форма поднимается до телесности. Возьмём в руки матрёшку и посмотрим, как это происходит. Сами по себе явление или форма матрёшки не выражают её телесность. Форма может не воплотиться; явление способно ускользать из модуса чистой явленности, оставляя вместо себя пустую видимость. Телесность связана с прогрессирующей непрозрачностью формы и утяжелённостью явления, через которые матрёшка становится всё более непроницаемой и всё менее способной удерживать какую-то определённую, в том числе определённую самих формы или явления. Именуемое собственно телесностью является пределом регресса отношения, конститутивного для бытия-матрёшкой, т.е. различающего это бытие со всяким другим. Телесность выступает в полной мере тогда, когда форма в наибольшей степени исчерпана. Будучи первичной индифференцией, она готова принимать любое качество, однако это качество становится не её действительностью, а действительностью формы. Такое соприкосновение телесности и формы, в свою очередь, может рассматриваться как явление по преимуществу. Если мы в рамках этой логики хотим найти нечто, соответствующее срыву смыслового отношения, то это будет, без сомнения, возможность бесконечно утолять любопытство, разбирая матрёшку на части или, точнее, само движение, образующее разлом. Какая странная игра — стоит сломать вещь, как откуда ни возмись она появляется вновь, целая и невредимая! Любое различие мгновенно преподносит тождество, отсылая к отсутствующему звену, обозначающему источник дифференциации. В результате матрёшка существует в направлении, обратном вектору прямого причинения: если вы разбиваете стакан, вы получаете кучу осколков, которые не выражают идею бытия-стаканом; если вы разламываете матрёшку, вы получаете целую матрёшку, исчезновение здесь равно возникновению, при том, что именно ломающий жест реализует идею бытия матрёшки и является смыслом этой вещи. Игра с матрёшкой оказывается созерцанием способа бытия в непрестанном уничтожении, показывающего что такое истинная пустота. Если абсолютная пустота есть отрицание формы, то истинная пустота — это источник дифференциации формы и пустоты, неэксплицированная игра тождества и различия.

«Об этой созерцаемой истинной пустоте нельзя сказать, что она форма. [Она] не форма. Также нельзя сказать, что она пустота. [Она] не пустота.

То же самое нельзя сказать и обо всех дхармах.

Эти слова также не содержат понимания непрекращающегося исчезновения. Неверно, что слова достигают всего. Неверно, что объяснение доходит до всего. И в этом предел действий.

Почему?

Потому что существующее сознание мыслит, а дхармы, обрстая телесностью, теряют своё истинное значение»¹.

Смысл бытия-матрёшкой состоит в срыве смыслового отношения, поэтому её существование абсурдно. С этой мыслью мы более или менее освоились. Другое дело, — принцип парадоксальной онтологии, распространяемый на феноменально развёрнутую реальность. С одной стороны, дхармы как мыслимые элементы бытия каждой конкретной вещи существуют только мгновение, форма моментально возвращается в пустоту. А с другой стороны, вещи всё-таки существуют на протяжении времени, обнаруживается инстанция, вмещающая длительность протекания формам их явленности, присваивающая границу, которая всегда одна и та же, при том что поток никогда не бывает тем же самым. Как говорил Гераклит, можно много раз войти в одну и ту же реку, но каждый раз тебя будут омыwać всё новые и новые воды. Иначе говоря, можно сколько угодно повторять синтез в акте собственного восприятия, наделяя предмет (данный в неким отстранении в связи с частичным репрезентативным абстрагированием) одной и той же определённой, однако она будет определённой не его бытия, но определённой мышления, мыслящего его бытие, т.е. синтетической способностью самого рефлексивного субъекта. Стоит мне только измениться до неузнаваемости, и я перестану узнавать прежние очертания берегов, ибо в не меньшей степени они являются очертаниями моего «я». Моё присутствие в мире — вот берега абсолютно для всех рек, т.е. для всех протеканий восприятия. Можно выразиться иначе: мир обладает длительностью единственно в восприятии, работающем в режиме инопричинения миру его неизменных состояний. Вернёмся к основаниям буддийской онтологии. Мы догадываемся, что способ созерцания мгновенного возникновения и исчезновения дхарм отмечен чертой полнейшей безучастности к этому зрелищу, умением воздерживаться от восприятия как такового. Такое созерцание протекает в совершенной отрешённости от вещей.

Необходимостью мыслить перпендикуляры вещей, их чистые бытийные модусы, объясняется предпочтение буддийским философом парадоксальной дискурсивной манеры. Главным предметом рассмотрения всякий раз оказы-

¹ Ту Шунь. Созерцание мира дхарм в хуаянь. Глава 1. Раздел 4. Созерцание непрекращающегося пребывания и исчезновения. Врата 10. С. 94-95.

вается отсутствующее звено, которое по большому счёту не то что предметом, даже референтом быть не может. Парадоксальность — есть следствие именно этого зияния: слова не достигают всего, объяснение не доходит до всего, говорится в последнем из приведённых фрагментов. Спрашивается, а как обстоит дело с мыслью, попадает ли она туда, куда словам и значениям слов путь заказан? Поскольку территориальность любого мышления — это язык, то обморочные фазы высказывания, когда язык перестаёт существовать для себя (быть фундаментальной солилоквией), обнаруживают границу мысли с немислимым, её собственную вброшенность в ничто. Со своей стороны, ничто — это не наглое своеволие языка, не запредельность мышления и не пустой звук, но безразличная инстанция-минус, через которую смысл слов бытие, мышление, форма или пустота впервые может возникнуть, определиться, если можно так сказать, в своей первичной конфигурации. Удерживая разницу между стратегиями означивания и смысловым отношением, мы говорим, что смысла нет. Он всегда возникает, но никогда в конечном счёте не есть. Оставаясь крайне проблематичным даже в моменты наибольшей развитости смыслового отношения, он поддерживает функционирование значащих инстанций, хотя сам к ним не принадлежит и не входит в их структурные подразделения. Мгновенное возникновение и исчезновение дхарм свидетельствует о том, что парадоксальная онтология может выступать в качестве онтологии смысла. Да, язык — это весьма несовершенное транспортное средство, он не способен доставить за собственные границы, потому что каждая граница, которой он достигает, им же самым отодвигается. Любое сущее, которое казалось размещённым вне языка, неожиданно оказывается на его суверенной территории. Язык — это форма ползушей экспансии. Невозможно находиться настолько далеко от языка, чтобы он не захватил тебя в плен. Безусловно, язык пленяет, — это его главное преимущество перед всеми неязыковыми формами. Более того, он пленителен, ты испытываешь страстное желание сдаться ему, признаваясь ежесекундно, что кроме него никого не существует. Можно сказать, это практически любовь. Буддийский философ очень точен, говоря, что в том, чего не достигают слова, предел действий. Потому что пределом языка это никак быть не может. Мы подозреваем, что инстанция языка нигде не является столь несомненной и принудительной, как в зонах так называемого предела или границы: фигуры умолчания и безмолвия — не механизмы, которые опротестовывают язык и демонстрируют, куда слова не проникают, они не вскрывают регионы сущего, в которых он уже или вообще отсутствует, но обнажают места, в коих он вот-вот возникнет. При таком взгляде безмолвие — это шаг на пути к языку, а не шаг от него, это приближение, а не удаление, возможность, которая становится действительностью языка, а не действительность, которая превращается в его откровенную невозможность. Молчание может быть громогласным, безмолвие — оглушительным, в то время как говор язы-

ка может никто не слышать и не понимать. Иными словами, если кому-то необходимо безмолвие, то единственно самому языку, в качестве условия слышимости. Раз уж мы разделяем мысль о том, что язык говорит в полнейшем одиночестве, означая не некое бытие, а себя, то мы должны предположить, — у языка есть уши. В сущности, молчание как фонетическое отношение для внятности высказывания обнаруживает в языке инстанцию слуха, формирует тот орган, ради которого речь начинается, к которому она стремится и границу которого постоянно переступает. Высказывание и умолчание — две функции одной деятельности, превратность самодостаточного процесса, взятого в становлении. Между тем вернёмся к логико-дискурсивным средствам, помогающим понять конструкцию матрёшки. Инстанция-минус такова, что различие формы и пустоты в ней ещё не произведено. Поэтому её невозможно мыслить, так как мыслимое бытие, в свою очередь, само является результатом отношения формы и пустоты, между которыми наблюдается нечто вроде взаимно-однозначного соответствия.

«Пустота не является формой, потому что пустота является формой.

Почему?

Пустота — это то, на чём основывается [нечто], но не то, что может [само] основываться, поэтому она не является формой. Но так как она может стать тем, на чём основываются, только совместно с тем, что может основываться, поэтому она является формой. Действительно, исходя из того, что то, на чём основывается [нечто], не является формой, [и в то же время] то, на чём основывается [нечто], является формой, следовательно [пустота] не является формой, потому что пустота является формой»¹.

Работа с понятием основания очень напоминает способ раскрытия безосновности в учении Я. Бёме, который писал в трактате «Об обозначении вещей»: «Итак, следует продумать всякую вещь, ибо все вещи выстаивают из единой сущности, каковая есть потаённость всех сущностей и раскрытие бездны в основании»². Буддийский дискурс продумывает схожее основание, благодаря чему он с равным успехом разворачивается как со стороны формы, так и со стороны пустоты. Но вот что странно: пустота и форма в таких обстоятельствах значат друг друга, однако при этом не обозначают своё первоначало. Необходимо смотреть сквозь форму, ибо форма не является формой, не-

¹ Там же. Раздел 2. Созерцание того, что пустота — форма. Врата 3. С. 94.

² Оригинальный текст из *De signatura rerum J. Boehme* выглядит следующим образом: «Also ist allen Dingen nachzusinnen, denn alle Dinge urstanden aus einem einigen Wesen, dasselbe ist ein Mysterium aller Wesen und die Offenbarung des Ungrundes im Grund». В немецком языке приставка «un-» выступает не только префиксом отрицания, но и усиливает основу, в конечном счёте исполняя ту же функцию, что и приставка «all-». Поэтому бездна или *безосновность* (Un-grund) грамматически оказывается тем, что не имеет собственного основания, но является основанием всех вещей, *всеосновностью*.

обходимо смотреть поверх пустоты, ибо пустота не является пустотой. Всякая форма, стоит ей определиться в качестве формы, опустошается, и всякая пустота, стоит ей определиться в качестве пустоты, оформляется: нет одного без другого. В конечном счёте, парадоксальная онтология развивается в герменевтику неозначающего, превращаясь в которую она может выступать рефлексией, мыслящей бытие как бытие. Форма, представляющая собой только форму, указывает не на бытие, принимающее её, а на значение себя самой. Форма, взятая как форма — есть себя значащая связь. Точно таким же образом и пустота утверждается в качестве пустоты, лишь настаивая на собственном значении. Чисто знаковой была бы ситуация пустота=пустота. Однако в основе буддийской рефлексивной манеры лежит прямо противоположная позиция означающего: пустота≠пустота. Поскольку значащая связь здесь провисает или даже обрывается, постольку мы встречаем форму, которая является и не является пустотой, и пустоту, которая является и не является формой. Таково, заметим, неравенство себе. Вот матрёшка, некая вещь. Вернее, серияция одной и той же вещи, мультипликативная реальность, достигаемая за счёт снятия. Я снимаю один футлярчик, другой, третий... Пустота поднимается до телесности, превращается в сплошную форму, загромождающую пустые места. Со своей стороны, форма с каждым шагом мельчает, исчерпывается, прямо на глазах растворяясь в пустоте. Помыслить бытие матрёшки или бытие, выявляемое её структурой, значит обнаружить инстанцию, которая, с одной стороны, не отличается от формы и пустоты, а с другой стороны, не тождественна им. Между тем, каждая оболочка, каждый модус явленности может захватить тебя в полной мере, мир может превратиться в тотальную карту значений, состоящую из пунктов задержки, притягательных мест, предоставляющих в высшей степени комфортные экспозиции значащих связей. Любой футлярчик (=форма явления) грозит оказаться ловушкой или пожизненной тюрьмой для «я». Матрёшка — это блестящая метафора формы «я», всякий раз поддающегося знаковому шантажу со стороны собственных значений, привязанностей и вещей, которыми мир накрепко опутывает субъекта. Жест, разламывающий матрёшку, выражает, в таком случае, способность присутствия не принимать всерьёз ни одну из собственных идентификаций, находящихся подтверждение или признание в пространстве совместного обитания с другими. Да, «я» — такая реальность, которая всегда кем-то значится, за кого-то выдаётся, кем-то преподносится. Заметим, что эти выражения можно понять так, будто в них скрывается кто-то ещё, какой-то Другой. Вот тот Другой, он всегда отсутствует, и если б мы обладали способностью перевести взгляд со значений «я» на странного персонажа, который к ним примешивается (от них не отличается и им не тождествен), то возможно мы получили бы тёмную точку, ускользающую от значений, от формы «я», формы «субъекта», которая позволила бы нам вновь завести речь о подлинной трансценден-

ции. Что мы находим? Мы находим условие, при исполнении которого разговор о мышлении за пределы сущего имеет хоть какой-то смысл, отвечающий необходимости постигать всё как одно. Ведь в противном случае одно сериально и не отлично от всего.

«Утверждаю, что поднимающаяся до телесности форма не отличается от пустоты. Всё, что существует, есть пустота исчерпавшихся форм. В том случае, [когда] форма исчерпывается, пустота проявляется. Поднимающаяся до телесности пустота не отличается от форм. Всё, что существует, есть исчерпавшая пустоту форма. В этом случае пустота является формой и не скрывается. Поэтому, когда просветлённый смотрит на форму, он не может не видеть пустоту, а созерцая пустоту, не может не видеть формы.

Нет ни границ, ни преград для того, чтобы видимое мыслить как одно»¹.



А. В. ПАΡΙБОК

Санкт-Петербургский государственный университет

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ АКТУАЛЬНОСТИ БУДДИЙСКОГО ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ

К настоящему времени благодаря работам буддологов на западноевропейских языках имеется достаточное количество надежных переводов классических буддийских философских текстов, а также и исследований их, и поэтому сравнительное изучение буддийской и европейской философий не обременено, как ранее, непременно опираться на профессиональную востоковедскую и филологическую выучку. Сопоставления крупных буддийских мыслителей достаточно отдаленного прошлого с европейскими философами стали теперь одной из излюбленных и многообещающих тем философской компаративистики. Знаменательно, что преимущественно при этом с буддийскими авторами рядопологаются и им противопоставляются современные представители европейской мысли, но не классики; так, существуют интересные прецеденты сопоставления лингвофилософских взглядов буддийского логика Дигнаги (5 в.) и постмодерниста Дерриды; основоположник школы мадхьямика, Нагарджуна (2 в.), сравнивается с Витгенштейном эпохи «Философских исследований»; изложив современному носителю буддийской философии основы системомыследеятельностной методологии московской школы Г.П.Щедровицкого, я услышал его оценку этого направления, как европейского варианта мадхьямики; подобные примеры легко было бы умножить. В

¹ Там же. Раздел 3. Созерцание отсутствия преграды между пустотой и формой. Врата 9 С. 94

первой половине двадцатого века такое было почти невозможно. Когда в 30-е гг. Ф.И. Щербатской сближал воззрения школы Дигнаги и Дхармакирти (7 в.) с кантианством, то этим, прежде всего, преследовалась апологетическая и пропелевтическая задача. Требовалось убедить европейских философов в основательности и ценности индийского мышления, хотя при этом при этом уподобление Дхармакирти Канту оказывалось не всегда обоснованным по существу. К тому же, достигнутый результат не оказался обнадеживающим, ибо философы не обратили ожидавшегося от них внимания на “буддийскую логику”. Теперь же доказывать философскую значимость буддизма вряд ли нужно. Буддийская философская классика все более становится одним из отчетливо слышных голосов в современном интеллектуальном диалоге, и, скажем, аргументы Нагарджуны и Чандракирти, обосновывающие запредельность реальности любому языковому выражению, могут восприниматься всерьез, хотя ранее они для европейского философского сообщества представлялись курьезом, — софистикой, если не вздором. Попробуем ответить на вопрос о причине актуализации интеллектуального и духовного наследия буддизма для современности.

Как хорошо известно, современная, т.е. “постклассическая”, западная философия может быть по одной из своих черт охарактеризована как радикальная проблематизация идеи (и тем более понятия) или его новоевропейских преемников — духа, разума, всеобщего мышления как субстанции и др.. В индийской же философской традиции, одной из главных ветвей которой является буддийская, никогда не было никакого аналогичного понятия, или даже, говоря более общо, подобного интеллектуального ориентира. Данная констатация еще век назад позволила бы многим сделать немедленный вывод об отсутствии в буддизме философии. Однако ныне и на Западе стало возможным понимать философию как определенного типа “разговор” или “языковую игру”, а не как познание сущности вещей. Так что именно пересмотр и де(кон)струкция оснований всей европейской философской традиции, будучи, с своей стороны, этапом развития западной мысли, породили в ней возможность усмотрения исторически совершенно независимой буддийской традиции как тоже философской. Растождествившись с позицией, мы можем попытаться сопоставить основания буддийской (и вообще индийской) мысли с классическими западными. Данная задача бесспорно находится в рамках процесса становления всемирной философии, который, в свою очередь, является интеллектуальной компонентой сложения единой мировой цивилизации.

Ниже предлагается кратчайший эскиз модели, позволяющей локализовать в истории дивергенцию Греции и Индии как культурных стратегий. Точку расхождения и, соответственно, общее поле для сопоставления греческой (и впоследствии европейской) и индийской (в том числе буддийской) философий мы будем искать еще в предшествующей началу обеих философских тра-

дий эпохе, а именно в различных и альтернативных цивилизационных решениях существенной для древности проблемы — в способах организации единства социальной и духовной жизни, т.е. единого пространства осмысленности, в условиях ее нарастающего усложнения. Для архаического состояния общества и культуры поддержание такого единства не представляло сложности. Члены общества были заняты не слишком сложными видами деятельности, да и деятельностей этих было не чрезмерно много. Поэтому естественной сообразительности было достаточно для понимания того, что другой человек, профессионально занятый отличным от меня видом деятельности, вовлечен в нечто осмысленное, в общем и целом мне понятное, а стало быть, он “той же природы”, иными словами, он тоже человек, подобный мне. С нарастанием специализации труда и умножением видов деятельности, однако, естественные ресурсы отдельного человеческого ума перестали справляться с этой задачей первичного понимания, и невразумительность для типичного члена общества занятий другого должна была становиться все более частой помехой на пути к осознанию и поддержанию общности. И тогда возникла необходимость создания искусственных средств культуры, восполняющих неадекватность прежних обеспечивавших единство средств. Для целей нашего рассуждения достаточно ограничиться весьма несложной моделью и выделять в каждом отдельном виде деятельности три момента. Во-первых, в нем имеет место оперирование с вещами. В отличие от поведения, это оперирование как деятельностное следует, во-вторых, плану или норме, которые ясны для деятеля или деятелей. И наконец, по ходу деятельности имеет место коммуникация — как в связи с самой практикой оперирования, так и касательно картины ситуации в умах участников. Эти три момента осознавались еще в индоевропейской древности и получили тогда названия “дело”, “ум” и “речь”. Ясно, что каждый конкретный вид деятельности характеризуется вполне определенным содержательным распределением активности по данным трем аспектам. Например, при изучении иностранного языка воздерживаются как от порождения новых мыслей, так и от оперирования вещами, способы говорения о которых осваиваются. При атаке пехотного взвода лейтенант имеет в “уме” общую картину и сообщает ее в “словах” подчиненным, которые по преимуществу будут “действовать”. Нарушение правил распределения приводит, скорее всего, к неуспешности деятельности либо, в исключительных случаях, к порождению нового ее вида. Невозможно, далее, менять одновременно все три компонента, поскольку при этом участники потеряют всякую опору, или систему отсчета. (Последствия этого описаны в библейском мифе о вавилонской башне). Как же можно было, согласно нашей модели, решить задачу порождения общего пространства разных деятельностей, в которых все они обретают взаимную понятность? Это было выполнено, но по-разному в Европе и Индии, с помощью создания особой выделенной деятельнос-

ти, послужившей *посредником* и *средством* осмысленного перехода от одного конкретного занятия к другому. Греческим решением был как показал в своих работах (“Язык, знак, символ”, “Пираты Эгейского моря”) М.К.Петров, практика совместного обсуждения и выработки плана решения сложных задач стала у древних греков определяющей чертой их образа жизни. Такое обсуждение есть, конечно, некая отдельная деятельность. Однако у нее имеются уникальные *формальные* особенности: одна из трех компонент, реальное оперирование с вещами, в ней редуцирована, а пользование речью и управление картиной ситуации в умах участников приведены во взаимное соответствие и подчиняются известным правилам: обсуждая, мы не страшаем и не прельщаем друг друга, не приказываем; из языковых форм используется по преимуществу “высказывающая речь”, т.е. суждение, и т.д.(все эти правила были описаны Аристотелем). Это обсуждение уже есть тождественно определенная слитость речи и ясности ума. Будучи эмпирически распределен между разными особями нашего вида, толковаться по-русски как “разумное обсуждение”, если же его поместить в одну голову, то он окажется уже “мышлением”, — по Платону, “бесмолвной беседой души самой с собою”. То, что противостоит в построении греческой жизни — воплощение обсужденного плана или реальность продуманного — именуется “имение дела с вещами” (ср. нем. *die Sachen selbst*).

В индийском же решении связующий посредник между конкретными действиями оказался другим. Сложнейшим и важнейшим для индийской древности занятием был технологически понимаемый ритуал с многими участниками. По ходу ритуала совершаются как операции с реальными предметами (утварью, жертвенными животными), так и произносятся священные формулы, воспеваются гимны, — то есть в нем *рядоположены слова и дела*. Заметим, что уже это несовместимо с $\lambda\omicron\upsilon\omicron\zeta'$ ’ом. Символическое и смысловое единство ритуала, благодаря чему он становится необыденной деятельностью, обеспечивается выделенной позицией жреца-наблюдателя, который молчит и ничего не делает практически, но должен присутствовать *вниманием* при происходящем и воспроизводить умом всё действие. Итак, в данном случае единство “речи” и “дела” противопоставлено “уму” как чистому вниманию.

Оба варианта решения дают общую стратегию разрешения трудностей, т.е. объединения действий в едином пространстве. Столкнувшись с трудностью, грек, западный человек, прежде всего *промысливает* ее. В индийском же варианте в данном случае следует *внимательно* отнестись к деятельности, доставляющей сложности, т.е. *не отвлекаться* от нее. Понятно, что представители обеих цивилизаций в реальности непременно и регулярно вынуждены как мыслить, так и быть внимательными. В жизни имеется множество ситуаций, справляться с которыми позволяет опора как на мышление, так и на внимание; есть и поддающиеся лишь вниманию или лишь мышлению.

Однако существенно, что конечные позиции, в которых грек и индеец удовлетворительно для самих себя разрешали трудности, не совпадали. По-гречески достаточно нечто продумать, — индийцу же требуется еще внимательно присутствовать при осуществлении мысли; индеец может удовлетвориться *уяснением* ситуации.

Возникшая в обеих цивилизациях философия, т.е. тотальная рефлексия культуры, опиралась уже на готовую диспозицию. Так в Греции изначально важнейшим компонентом *действительности*, стал впоследствии краеугольным философским *понятием*. В Индии же стержневыми понятиями философии оказались *citta*, “акт внимания = интенциональное событие сознания”, — и *artha*, “интендированный объект” любого такого акта сознания. “Сознание”, которые в западной традиции было отделено от объективной разумности только Декартом, да и то в неразличности с мышлением, в индийской традиции тематизировано уже в самих основаниях философии. С другой стороны, объем понятия *artha* по европейским меркам непомерно широк и включает в себя “предмет”, “объект”, “цель”, “выгоду”, “значение” и “смысл”, т.е. различение идеального (семиотического) и реального по-индийски производно, подобно различению разумного (логичного) и сознательного в западной традиции.

Современная деструкция $\lambda\omicron\upsilon\omicron\zeta'$ ’а привела к разложению его на компоненты. Так, в аналитическом философствовании обособилась языковая составляющая, а в феноменологии темой стал ум как интенциональность. Тем самым постановка проблемы уподобилась традиционн индийской, и когда Гуссерль в знаменитой венской лекции предупреждал, что “мы (в феноменологии — А.П.) не собираемся индианизироваться”, это оставалось голословным пожеланием: сведущий в буддийском философском наследии с несомненностью опознает в программе Гуссерля знакомые черты.

В рамках индийской традиции очень рано и естественно встал вопрос о способе бытия сознания и об его носителе. Коль скоро любой интенциональный акт, схватывающий некоторое содержание, есть событие во времени, и мы не можем абстрагироваться от его временности, поспешно полагая бытие пребывающих и самотождественных логических форм (в варианте ли платоновых идей или каком-то ином), то мы стоим перед мировоззренческим выбором — считать ли чем-то *отдельно* сущим их “место” или “возможность”, которые, очевидно, должны быть тогда метафизически гипостазированы, ибо в опыте сознания не даны, — либо ограничиться опытом сознания и воздержаться от такого гипостазирования. Первое решение принадлежит индуистской традиции и называется “атмавадой” — утверждением бытия субъекта как субстанции, а второе — классическое буддийское и антиметафизическое, именуется “анатмавадой” и означает отрицание такой внеэмпирической субстанции. При господстве антиметафизического стиля в современной западной мысли очевидно, что именно буддийское решение данной проблемы, теперь

уже не чуждой и европейской философии, окажется предпочтительным. Тем самым мы обрели начальное понимание, почему буддийская философия сделалась для становящейся мировой философии актуальным и подлежащим освоению содержанием, – а вовсе не только “наследием” или “памятником мысли минувшей эпохи”.

В современной западной цивилизации, основательно претендующей на роль мировой, наблюдается еще один процесс, способствующий актуальности буддийского духовного и интеллектуального наследия. В последние десятилетия в ней происходит становление новой сферы человеческой жизни, – обширной области занятий, практик и методов, который я назову “психической культурой”. Подобно тому, как сто лет назад складывалась физическая культура, понятая как отдельное, ценное само по себе занятие и включившая в себя телесные упражнения самого разного происхождения – возрожденные и секуляризованные Олимпийские игры, развлечения праздных английских аристократов, народные виды борьбы, игры, гигиеническую гимнастику и т.п. – так теперь сходное имеет место в области душевной жизни. Источники, откуда эта становящаяся сфера “психической культуры” черпает свой материал, также весьма разнородны. Это и психиатрические и психотерапевтические методы, как в случае с классическим психоанализом или аналитической психологией; и методические достижения подготовки спецназначен; и вырванные из монастырского контекста, упрощенные и обмирщенные традиционные приемы духовного делания в различных религиозных традициях, и результаты обобщения навыков режиссерской профессии на ситуацию работы не только с актерами. Похоже, что стиль современной западной жизни настолько труден для среднего человека, что естественных ресурсов психики уже становится недостаточно для поддержания социальной адекватности и приемлемой меры удовлетворенности от жизни, почему и оказалась востребовано новое семейство гуманитарных практик.

Развитие таких практик ведет к разработке методик, затем к методологии, а далее процесс обобщения естественно доходит и до философского уровня. Становится нужным создание онтологических картин, адекватных данной сфере, то есть философии гуманитарного действия, исходящего из признания активности человека и его способности тематизировать свои психические процессы. И здесь европейская философия может предложить немного, ибо в ней традиционно, начиная с Аристотеля, психика рассматривается как объект, как некое положенное в мире сущее, иными словами, это всегда есть чужая психика. Отторжение интроспективных методов в истории психологии хорошо известно. Даже если в психологии ставится, по предмету, задача изучения *моих* же психических событий, они преимущественно изучаются объективированно, то есть как чужие. В индийской же вообще и в частности в буддийской философии именно сфера моей (*jemeiniges*, пользуясь выраже-

нием Хайдеггера) душевной жизни была, наряду с областью семиотического, одной из двух главных предметных областей, и технологическое богатство индийской цивилизации накопленной как раз в этой сфере. Приведу один доступный пример. Разработав типологию корреляции телосложения и характера на основе исчерпывающего обобщения многочисленных статистических данных, Шелдон пришел к трехчленной классификации психосоматипов на церебротоников, висцеротоников и соматотоников, повторив древнеиндийскую, но ему неизвестную трехчастную классификацию людей, имеющуюся в школе санхья, по “трем гунам” – “истовости”, “страстности” и “косности”.

Разумно полагать, что сфера “психической культуры” будет играть одну из ведущих ролей в деле поддержания целостности цивилизации, ибо без нее и индивидуальное существование все в большей мере будет осознаться как неудовлетворительное, да и естественных навыков коммуникации не будет достаточно для осуществления общения и осознания общности в нынешних условиях колоссального разнообразия деятельности и профессий и связанных с ними типов менталитета. Поэтому и онтологические картины, связанные с этой областью, должны принадлежать к важнейшим средствам цивилизации. По-видимому, освоение буддийского философского и методологического наследия сыграет в деле выработки таких картин огромную роль, и в этом смысле буддизм станет существенной компонентой мировой цивилизации.



В. Л. МЕЛЬНИКОВ

*Музей-институт семьи Рерихов в Санкт-Петербурге,
Рериховский центр Санкт-Петербургского госуниверситета*

НАСЛЕДИЕ БУДДИСТОВ И БУДДОЛОГОВ В АРХИВЕ МУЗЕЯ-ИНСТИТУТА СЕМЬИ РЕРИХОВ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Основу архива Музея-института семьи Рерихов составляют документы, переданные Людмилой Степановной Митусовой при основании нашего учреждения. Л.С. Митусова оказала содействие в конце 1980-х гг. возрождению петербургского буддийского храма в Старой Деревне. Она обратилась к своему двоюродному брату Святославу Николаевичу Рериху телеграммой с просьбой посодействовать в решении вопроса о возвращении верующим буддийского храма, к строительству которого был причастен его отец известный художник и учёный Николай Константинович Рерих. Это сработало моментально. С.Н. Рерих при встрече с М.С. Горбачевым поднял этот вопрос. Решение о регистрации Ленинградского общества буддистов с “последующим предоставлением ему здания буддийской пагоды по адресу Приморский пр. д.

91” было принято Советом по делам религий при Совмине СССР 28 июня 1989 г. после телефонного звонка Раисы Горбачевой.

Отец Л.С. Митусовой Степан Степанович Митусов являлся многолетним сотрудником Н.К. Рериха по Императорскому Обществу поощрения художеств, он же – двоюродный брат Елены Ивановны Рерих, автора книги «Основы буддизма». Многие годы семьи Митусовых и Рерихов были близки и поддерживали личные и творческие связи. Двоюродный брат Л.С. Митусовой Юрий Николаевич Рерих, всемирно известный тибетолог и монголовед, переписывался с ней после возвращения на Родину в 1957 г. и до самой кончины в 1960 г. Значительная часть архивного наследия семьи Рерихов в архиве Музея-института касается вопросов истории буддизма и биографий носителей буддийской культуры. Сохранились уникальные фотографии Петербургского буддийского храма, снимки буддологов и их автографы. Обзору всех этих документов и посвящено настоящее сообщение.

СОДЕРЖАНИЕ

Секция 1. Значение и роль буддизма в цивилизационном пространстве современной культуры

Торчинов Е.А. Буддизм и мировая цивилизация в прошлом и настоящем	5
Чумакова Т.В., Черказьянова И.В. Летопись Академии наук об организации Буддологического института АН СССР	23
Голик Н.В. Другой как проблема политической этики	25
Крючкова Е.В. Загадка субургана	29
Хижняк О.С. Культурно-историческое значение терминов «ступа» и «чай- тья»	31
Баева Л.В. Аксиология буддийского мировоззрения	33
Бичеев Б.А. Тематическое содержание текстов медитативной практики. Прибежища в буддизме Махаяны	39
Донец А.М. Роль гордости в духовной культуре Махаяны	45
Ермакова Т.В. Санкт-Петербургская школа в буддологии: специфика под- хода (историография и методология)	52
Олядыкова Л.Б. Буддийские термины в русском языке (геортонимы, тео- нимы)	60
А. А. Бурькин. Почему в Малодербетовской версии “Джангара” ханская ставка похожа на буддийскую ступу?(еще раз к проблеме мотивов изобрази- тельного искусства в “Джангаре”)	69
Р. М. Ханинова. Буддийские мотивы диалога запад-восток в русской прозе XX века (Вс. Иванов, Г. Газданов, В. Пелевин)	72
Панькина Ц.А. Буддийские школы, академии как предпосылки интеллекту- ализации и создания светского образования калмыков	79
Хантаева Е.И. Тань Луань как один из главных систематизаторов учения Чистой Земли	86
Хижняк О.С. Первые буддийские ступы: письменные и археологические свидетельства	93
Уланов М.С. Русские писатели конца XIX – нач. XX в. о буддизме	106
Усалко О.В. “Очнувшийся” человек в буддизме	109
Куканова Л.В. Пространство духовного бытия в этно-религиозном со- знании калмыков	113
Буринов А.М. Плюрализм буддийской и античной философии и проблема генетической преемственности их духовных ценностей	119
Сависько В.А. Буддизм и права человека	124
Крайнюков Н. И. Пересечение культурных и научных традиций: буддизм и современная физика	127

Секция 2. Взаимодействие буддизма с религиозными конфессиями в мире, России, Республике Калмыкия

Романова А.П. Марисова Н.Д. Глобальное и индивидуальное в искусстве буддизма. Заимствования и традиционность в облике Хошеутовского хурула	129
Генджиева О. Б. Моисейкина Л.Г. Экологическое скотоводство в Калмыкии	135
Наднеева К.А., Догнянов В.Х., Догнянов Ч.В. Добуддийские верования калмыков	137
Куралов А.А. Развитие и реализация социально-политической концепции буддизма в Тибетской и Монгольской традиции	143
Хайдарова Г. Восток и Запад: феноменологический и знаковый характер боли	149
Филатова Е.Г. Понимание Истины в Западной и Восточной (буддийской) философии	155
Скоков С.Н. Буддизм и идея незаблуждения	162
Моисейкина Л.Г., Трофименко С.П., Мачкаева Н.Т. Буддизм и возрождение экологического животноводства	166
Намруева Л.В. Религиозный фактор и современная социокультурная динамика	168
Островская Е.А. Стадии институционализации буддизма в Тибете	171
Ленков П.Д. Понятие “школа” (цзун) в истории китайского буддизма	172
Липский Б.И. – Запад и Восток: конфликт мироощущений	174
Даньков В.В. Что может дать буддизм человеку в условиях техногенной цивилизации?	176
Тепикин А. В. Ставропольские калмыки – первые буддисты Среднего Поволжья	182
Зомонов М.Д. Буддизм, православие и шаманизм; синкретизм бурятского этноса	187
Мазурина В.Н. Буддизм и другие конфессии в Непале	190
Даниэль У. Орлов . Феноменология пустоты (буддийская логика школы хуаянь и структура матрешки)	196
Парибок А.В. Некоторые аспекты актуальности буддийского философского наследия.	205
Мельников В.Л. Наследие буддистов и буддологов в архиве музея Института семьи Рерихов в Санкт-Петербурге	211

Научное издание

БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА И МИРОВАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

*Материалы Российской научной конференции
(22-26 сентября 2003 г.)*

Подписано в печать 10.09.2003.
Формат 60х84/16. Усл. печ. л. 12,55.
Тираж 100 экз. Заказ № 231.

Центр новых информационных технологий КалмГУ
358000, г. Элиста, ул. Пушкина, 11

