

ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ  
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

# БУДДИЗМ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР

СБОРНИК СТАТЕЙ

Ответственный редактор  
**Л. Е. Янгутов**, д-р филос. наук, профессор



ИЗДАТЕЛЬСТВО

Улан-Удэ

2015

УДК 294.3  
ББК 86.39  
Б 90

Утверждено к печати  
Ученым советом Института монголоведения,  
буддологии и тибетологии Сибирского отделения  
Российской академии наук

Редколлегия

д-р филос. наук **И. С. Урбанаева**, д-р филос. наук, доц. **С. П. Нестеркин**,  
д-р ист. наук, проф. **Л. Л. Абаева**, канд. ист. наук **Ч. Ц. Цыренов**,  
**А. В. Лощенков**

Рецензенты

д-р филос. наук, проф. **Т. В. Бернюкевич**, д-р ист. наук, проф. **Л. В. Курас**,  
д-р филос. наук, доц. **А. К. Хабдаева**

Издание подготовлено при финансовой поддержке Российского научного фонда  
в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических  
и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации  
и перспективы», № 14-18-00444.

**Б 90 Буддизм в контексте диалога культур:** сборник статей /  
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО  
РАН; отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Издательство Бу-  
рятского госуниверситета, 2015. – 384 с.  
ISBN 978-5-9793-0807-4

Статьи сборника охватывают широкий спектр современных  
проблем буддизма, его сотериологию и философию в их историче-  
ской ретроспективе, взаимоотношение буддизма и науки, а также  
культуру и искусство буддизма, рассмотренные в контексте диало-  
га культур. Они, несомненно, заинтересуют историков, политоло-  
гов, философов, востоковедов и всех тех, кто интересуется буддизмом.

**Buddhism in the context of the dialogue of cultures:** coll. art. /  
Institute for mongolian, buddhist and tibetan studies SB RAS;  
executive editor L. E. Yangutov. – Ulan-Ude: Buryat State Uni-  
versity Publishing Department, 2015. – 384 p.  
ISBN 978-5-9793-0807-4

The articles cover a wide range of contemporary issues on Bud-  
dhism, its soteriology and philosophy in the historical perspective, rela-  
tionship between Buddhism and science as well as culture and art of  
Buddhism that were analyzed in the context of dialogue between cul-  
tures. The presented articles will certainly be interesting for historians,  
political scientists, philosophers, orientologists and all those who is inter-  
ested in Buddhism.

**УДК 294.3**  
**ББК 86.39**

ISBN 978-5-9793-0807-4

© ИМБТ СО РАН, 2015

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Буддизм, получивший широкое распространение в странах Внутренней и Восточной Азии, стал существенным и необходимым компонентом их культурной, социальной, экономической и политической жизни. Распространяя традиционные ценности как своей исторической родины, так и стран ареала своего распространения, он стал важнейшим фактором межкультурного взаимодействия и диалога.

Статьи сборника, представленного вниманию читателей, раскрывают аспекты развития буддизма, охватывая широкий спектр буддийских проблем, сотериологические и философские рефлексии в их исторической ретроспективе и в современном прочтении, взаимоотношение доктринальных принципов буддизма и науки, культурные ценности и искусство, получившие развитие в рамках буддийского мировосприятия.

В написании статей этого сборника приняли участие, наряду с учеными России, ученые США, Индии, Эстонии. Это **Роберт Турман**, президент Американского института буддологии, профессор отделения индо-тибетских буддологических исследований имени Чже Цонкапы Колумбийского университета (США); **Самдонг Римпоче**, профессор, глава Офиса Его Святейшества Далай-ламы; **Нгаванг Самтен**, профессор Центрального института высших тибетологических исследований (г. Сарнатх, Индия); **Андрей Андреевич Знаменский**, профессор исторического факультета Университета Мэмфиса (США); **Карма Лекше Цомо**, доктор философских наук, доцент, сотрудник отдела теологии и религиоведения Университета Сан-Диего (США); **Цетан Намгьял**, кандидат наук, доцент Центра исследований Внутренней Азии (Нью-Дели, Индия); **Марью Бродер**, секретарь Эстонского буддийского общества «Eesti Njingma» (Эстония).

Сборник открывается статьей директора Института монголоведения буддологии и тибетологии СО РАН члена-корреспондента РАН Б. В. Базарова. В статье дается анализ места и роли буддизма в

современном мире, подробно излагаются те вызовы, с которыми сталкивается третье тысячелетие. Эти вызовы во многом обусловлены процессами глобализации, определяющими сегодня главные направления мирового развития. Рассматриваются возможности буддизма в решении сложных задач, стоящих перед современным обществом, его интеграционный потенциал, способствующий установлению конструктивных отношений между различными странами и народами. Подчеркивается, что наиболее серьезным вызовом третьего тысячелетия для человечества является осознание природы той взаимозависимости, которая лежит в основе существования человечества и всего сообщества живых существ на планете. И этот вызов по сути своей – нравственный.

Профессор Турман посвятил свои суждения вкладу буддизма в глобальную цивилизацию в контексте современного мирового кризиса. По его словам, «буддизм – это реализм. И это тот реализм, в котором мы все сегодня нуждаемся». Заслуживает внимания его трактовка доктринальных основ буддизма — четырех благородных истин. Он указывает на огромную значимость буддийской системы образования, направленной на очищение сознания от неведения, представляющего собой основополагающую причину страдания, которое преимущественно распространяется на незнание самого себя, своего «я». В статье говорится о познании подлинной реальности как реальности добра и утверждается: «Но на самом деле Будда говорил, что именно непроясленный способ бытия есть страдание. Он давал такое учение для того, чтобы мотивировать людей на поиски пробуждения».

Профессор Самдонг Римпоче затронул в своей статье три вопроса: первый – что же такое буддизм и что такое, в частности, тибетский буддизм; второй – какие вызовы и сложные проблемы стоят перед тибетским сообществом; третий – какие возможности открывает нам современность. Отвечая на эти вопросы, он указывает на то, что «буддизм – это Учение Будды», поэтому подвергает сомнению укоренившееся в научной литературе выражение «тибетский буддизм», полагая, что «традиция Дхармы не может быть полностью соотнесена с каким бы то ни было народом и с какой бы то ни было географической территорией». Он предлагает говорить не о «тибетском буддизме», а о «буддизме в Тибете» или о «буддизме, сохраненном на тибетском языке». При этом С. Римпоче ссылается на Его Святейшество Далай-ламу

XIV, который «постоянно подчеркивает, что буддизм в Тибете – это преемник индийской традиции, т. е. традиции, которая была установлена в монастырском университете Наланды. Далай-лама говорит, что последователи буддизма в Тибете в действительности являются последователями древнеиндийской традиции».

Затрагивая современные проблемы и вызовы, автор указывает, что «коренные причины современности и современной цивилизации заключаются в научно-техническом прогрессе, в экономических изменениях и индустриализации». По его словам, «современный материалистический стиль мышления игнорирует духовное развитие, все внимание сосредоточено на создании комфорта для тела. Поэтому здесь мы прослеживаем дисбаланс между развитием тела и ума. Это в свою очередь приводит к дисбалансу между личностью и обществом. Самая большая роль отводится индивиду, а общественный фактор игнорируется. К тому же прослеживается дисбаланс между правами и обязанностями, приоритет отдается правам индивида, а обязанности игнорируются. В наше время есть огромное множество законов и деклараций о правах человека, но очень мало законов, касающихся обязанностей и ответственности человека. Материальное и духовное должны развиваться равномерно, рука об руку».

В статье Нгаванга Самтена говорится о духовности, философии и науке в буддизме: «Буддизм развивался в условиях меняющегося мира с самого начала, со времени духовной жизни Будды Шакьямуни. Когда появился Будда Шакьямуни, он сумел вызвать изменение духовной системы, которая существовала на тот момент времени. И поскольку его учение по своей сути носило революционный характер, то можно сказать, что он совершил духовную революцию». Н. Самтен отмечает выдающееся значение буддийской философии и науки для интеллектуальной и духовной жизни Индии и соседних стран, а также для современного развития западной философии и всего человечества. Он подчеркивает о взаимозависимости, которая существует между философией и духовностью. В буддизме, по его словам, философия и духовность неразрывно связаны. Без культивирования воззрения посредством изучения философии и медитативного созерцания невозможно достичь продвинутых стадий духовной практики и высших духовных реализаций. А без стремления к духовному поиску любые философские изыскания лишены смысла. Поддерживая тезис профессора Турмана о том, что «буддизм – это

реализм», автор статьи анализирует ключевые моменты взаимодействия современной науки и буддизма.

Профессор Знаменский посвятил свою статью мессианскому движению «Амурсаны» в Западной Монголии и «белой вере» на Алтае. Он утверждает, что они связаны между собой и значительная часть пантеона и ритуалов пришла в «белую веру» из тибетского буддизма. По его мнению, монгольский мессианизм, как и мессианизм «белой веры», черпал вдохновение из буддизма, а также из единого историко-мифологического корпуса преданий о легендарном спасителе хане Ойроте (Амурсане). В этой связи А. А. Знаменский подвергает сомнению мнение о том, что алтайский мессианизм рассматривается как продукт сугубо местного алтайского религиозного мифотворчества, зачастую в отрыве от политических и духовных процессов, происходивших в соседних регионах, в частности в Западной Монголии.

Статья Карма Лекше Цомо включает в себя исследование места и роли женщин в буддийской традиции. Автор считает, что в современном мире, «когда буддизм распространяется на Западе и возрождается в Азии, вопрос о женщинах в буддизме становится ключевым. То, что женщины обладают равным с мужчинами духовным потенциалом и при этом играют лишь вспомогательную роль в буддийских институтах, на протяжении веков воспринималось как должное; сейчас же такая точка зрения подвергается пересмотру как на локальном, так и на международном уровне». В статье дается анализ понятий «женщина» и «гендер», обсуждается потенциал и ограничения для женщин в буддийских культурах. В ней утверждается несовместимость «дискриминации по признаку пола с учением Будды и ценностями буддийских традиций». К. Л. Цомо утверждает, что «этот тезис справедлив и с философской, и с социологической точки зрения, поскольку основывается на предпосылке применимости буддийских принципов и практики ко всем людям, независимо от пола, касты, этничности, культуры и прочих различий».

Цетан Намгьял осветил жизнь и творчество Ю. Н. Рериха, его огромный вклад в изучение буддизма, в исследование текстов на тибетском языке и санскрите. По мнению Ц. Намгьяла, Рерих был первым и самым крупным ученым, кто поднял тибетологию на столь высокий уровень во время и после Второй мировой войны.

В статье Марью Бродер дается характеристика проекта «Китайской буддийской энциклопедии», автором которой является буддийский монах из Австралии В. Ваартон (Vello Vaartnou).

Российские ученые представлены городами Улан-Удэ, Санкт-Петербург, Новосибирск, Красноярск, Иркутск, Мирный. Их статьи охватывают весь спектр указанных выше проблем. Несомненно, они заинтересуют историков, политологов, философов, востоковедов и всех тех, кто интересуется буддизмом.

*Л. Е. Янгутов*  
д-р филос. наук, профессор,  
зав. отделом философии, культурологии  
и религиоведения ИМБТ СО РАН

## БУДДИЗМ В УСЛОВИЯХ ИЗМЕНЯЮЩЕГОСЯ МИРА

© **Базаров Борис Ванданович**

доктор исторических наук, член-корреспондент РАН, председатель Бурятского научного центра СО РАН, директор ИМБТ СО РАН  
Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6  
E-mail: bazarov60@mail.ru

Статья посвящена анализу места и роли буддизма в современном мире. Указываются вызовы третьего тысячелетия, обусловленные процессами глобализации, определяющими главные направления мирового развития. Рассматриваются возможности буддизма в решении сложных задач, стоящими перед современным обществом, его интеграционный потенциал, способствующий установлению конструктивных отношений между различными странами и народами.

**Ключевые слова:** буддизм, глобализация, геополитика, образование, духовенство, власть.

## BUDDHISM IN THE CHANGING WORLD

**Bazarov Boris Vandanovich**

Doctor of Sciences (History), head of IMBT SB RAS  
6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude, 670047 Russia

The article analyses the place and role of Buddhism in modern world. The author reveals the challenges of the third millennium, determined by the processes of globalization which affect the mainstreams of the world development. The possibilities of Buddhism in solution of complex problems facing modern society and its integration potential promoting establishment of the constructive relations between various countries and the people are also considered in this article.

**Keywords:** Buddhism, globalization, geopolitics, education, clergy, government.

В глобализирующемся современном обществе динамика изменений в большинстве важнейших сфер жизнедеятельности имеет тенденцию к ускорению. Изменяются и наиболее консервативные, традиционные формы мировоззрения, к которым относятся религии, в том числе и буддизм. Эти изменения, прежде всего, связаны с теми крупными геополитическими сдвигами в современном мире, которые произошли за последние годы и, в частности, на огромных просторах Азиатского континента. В геометрии мировых сил исключительную динамику приобрела Восточная Азия. Этот регион земного шара располагает мощным финансо-



вым, технологическим и производственным потенциалом, кадрами, необходимым опытом и навыками в области маркетинга и сферы услуг, разветвленной сетью коммуникаций, а также громадными земельными, природными и трудовыми ресурсами. Подъем Восточной Азии резко изменил центры мировой экономической мощи, выровнял соотношение Восток–Запад и усилил цивилизационный и культурный обмен. Закономерно возрос удельный вес традиционной восточной, и, в первую очередь буддийской, культуры в общем мировом балансе. Невовлеченность или слабая вовлеченность буддизма в современные религиозные и идеологические конфликты современности ставит его в особое положение в качестве некоей нейтральной силы. Коренным образом изменилось положение буддизма в целом ряде азиатских стран, прежде всего таких как Китай, Монголия, Россия, Кампучия и др. В регионах России буддизм как религия, может быть впервые за все время, стал исповедоваться действительно свободно.

На протяжении длительного периода развития в странах с различными социальными, культурными, политическими и природными условиями буддизм обеспечивал высокую степень адаптивности своих последователей и взаимодействия с традиционными обществами. И сегодня в третьем тысячелетии он не утратил своей значимости. Продолжая развивать свои направления в области философии, искусства, по-прежнему остро реагирует на все процессы, происходящие в современном обществе, проявляет закономерную реакцию на последствия глобализации, информатизации, экологических катаклизмов, активно участвует в современных геополитических процессах. Это делает актуальным изучение того, в какой степени буддизм способен успешно адаптироваться к новым вызовам третьего тысячелетия, его отношения с государственными и общественными институтами, представителями иных убеждений. Большую значимость имеет исследование места и роли буддизма в современном мировом сообществе, его роли в решении проблем третьего тысячелетия в области политики, образования, здравоохранения, культуры, природоохранной деятельности.

Буддизм с самого начала был поставлен в сложную ситуацию необходимости отстаивания традиционных ценностей в сочетании с признанием инноваций в области технологий, образования, сферы услуг и т.д. Следует отметить, что к предполагаемому

этой ситуацией диалог с наукой буддизм, по нашему мнению, подготовлен лучше других конфессий, которые до сих пор кардинально расходятся по некоторым принципиальным вопросам. Буддизм не знал преследований за убеждения, истребления инакомыслящих, проявлений вандализма к памятникам другой культуры. Подобных прецедентов не было, к счастью, в истории буддийской цивилизации. Следуя индийской культурной традиции, буддизм не противопоставлял научные и вообще рациональные знания вере, как это нередко происходило в других религиозных традициях, а включал их в свою картину мира на основе взаимодополнительности и предусматривал изучение светских наук в своей системе традиционного духовного образования. Можно также отметить, что ведущие буддийские иерархи открыты для диалога с современной наукой и представителями других религиозных и идеологических течений и приветствуют его.

XXI век характеризуется кардинальными изменениями в мире, связанными с процессом глобализации, которые стали определять главные направления мирового развития. Сложилось мнение, что процесс глобализации ведет к ликвидации разобщенности человеческого сообщества. Процесс глобализации экономики наиболее интенсивно и органично протекает в ареале высокоразвитых государств, где проживает порядка 15% населения Земли. Этот процесс привел не к мировой интеграции, а к появлению «глобальных игроков» – ТНК (транснациональные корпорации). Это приводит к тому, что нарастает процесс денационализации экономики, снижаются тенденции государственного управления, что, в свою очередь, обуславливает расширение тенденции разделения человечества по культурно-этническим, культурологическим и конфессиональным векторам. В этой связи возрастает роль и значимость религиозных конфессий, в том числе и буддизма, в решении проблем современной глобализации.

В современном мире происходят крупные геополитические сдвиги, обусловившие новую расстановку сил. Наблюдается экономический подъем стран АТР, противостояние исламского мира Западу, экономическое возвышение Китая, усиление позиций Индии в геополитическом пространстве. Все более намечается экономическое и политическое противостояние западной цивилизации исламского мира и Китая. В этих условиях весьма важно изучение интеграционного потенциала буддизма, способствующего установлению конструктивных отношений между различ-

ными странами и народами. Особенно важно изучение этого потенциала в азиатском континенте, где исключительную динамику приобрели Китай и Индия.

Характерным явлением начала третьего тысячелетия являются экологические катаклизмы. Традиционное для человеческой деятельности загрязнение природных ресурсов сегодня дополняется радиоактивными загрязнениями, хранением и утилизацией ядерных боеприпасов, топлива атомных электростанций и ракет, хранением и уничтожением запасов химического оружия. Все это результаты человеческой деятельности. Поэтому главная причина экологических катаклизмов заключена в природе самого человека. Буддизм имеет огромные возможности воздействия на эту природу. Его идея единства и гармонии всего сущего, дополненная учением о десяти негативных и благих деяниях, суть которых сводилась к принципу «не навреди окружающему» имеет мощный этический резонанс, обуславливающий отношение человека к окружающему его миру. Принцип «не навреди окружающему» в свете буддийского понимания единства и гармонии приобрел формулу «не навреди себе». В конечном итоге принцип «не навреди окружающему» рассматривался как тождественный принципу «не навреди себе», ибо, нанося ущерб окружающему, на самом деле ты наносишь ущерб себе, нанося ущерб себе, наносишь ущерб окружающему. Все едино, взаимозависимо, взаимообусловлено и гармонично. Необходимо выявить, насколько эффективны эти базовые моральные принципы буддизма в решении экологических проблем третьего тысячелетия.

Глобализация несет в себе новые вызовы и угрозы в сфере безопасности, например, локально-региональные конфликты, количество которых в мире после завершения «холодной войны» неуклонно увеличивается. Эти конфликты связаны в первую очередь с экономическими интересами и возрастающим неравенством. Они связаны и с сохраняющимися культурными и конфессиональными ценностными различиями. Их проявление на фоне экономических интересов привело к тому, что мир все более разделяется на два полюса, которые на Западе определяются как противоборство «христианской англосаксонской цивилизации богатого Севера» и «афро-азиатской мусульманской цивилизации бедного Юга». Опасность современных локально-региональных конфликтов определяется тем, что они создают реальную угрозу человечеству вследствие их возможного рас-

ширения в условиях глобализирующего развития. В этой ситуации роль буддийского учения, традиционно осуждающего любые проявления насилия, несомненно, будет возрастать. В истории взаимоотношения стран Центральной и Восточной Азии этот потенциал буддизма нередко использовался для мирного регулирования военных противостояний. Представляет большой интерес, исчерпал ли себя этот потенциал и насколько он актуален в разрешении современных конфликтов.

Наиболее серьезным вызовом 3-го тысячелетия для человечества является осознание природы той взаимозависимости, которая лежит в основе существования человечества и всего сообщества живых существ на нашей планете. И этот вызов по сути своей – нравственный. Необходимо понять причину сегодняшней неудовлетворительности теми мировоззренческими и духовными основаниями, на которых зиждется современная мировая цивилизация, а также дать ответ на вопрос о том, сможет ли буддизм с его универсальным философско-этическим потенциалом принести в эпоху глобализации реальную пользу в нравственном очищении человечества.

Роли буддизма в решении проблемы соотношения традиционных ценностей и ценностей XXI в., обусловленных современными высокими технологиями и широкой информатизацией, которые создают благодатную почву для беспрепятственного взаимопроникновения культур, навязывания чужих ценностей и чужого образа жизни. Важно понять, в какой степени философско-этические принципы, религиозная установка буддизма смогут стать гарантом сохранения традиционных ценностей, обеспечить их адаптацию к новым реалиям третьего тысячелетия?

Тесно связанная с этим проблема – проблема образования. Не следует связывать ее только с проблемой модернизации современного буддийского монастырского образования и сочетания его со светским. Когда-то буддисты были в этой области пионерами и образцами для подражания. Именно буддийские монастыри стали прообразами крупных университетских образовательных комплексов. Могут ли в третьем тысячелетии буддисты предложить всему миру нечто оригинальное и одновременно универсальное. Жизнь покажет: как сумеют буддисты ответить на этот вызов. Симпатии мировой интеллектуальной элиты по отношению к буддистам позволяют надеяться на положительный ответ.

Буддийское образование – одна из важнейших и основных форм сохранения буддийской культуры, в то же время оно должно быть достаточным и необходимым не только для того, чтобы сохранить определенные черты традиционного образа жизни, но и процветать в этом мире. Опыт махаяны в прошлом показывает, что именно на этом пути буддизм добился в свое время успеха. От того, будут ли найдены современные аналоги подобного подхода, зависит, останется ли буддийская культура живой и развивающейся или превратится в прекрасный, но только музейный экспонат.

Буддийское образование постоянно развивается и приспосабливается к конкретным историческим условиям. Сегодня встают вопросы, сможет ли буддизм в третьем тысячелетии предложить новые формы образования, как оно ответит на вызовы третьего тысячелетия, как оно будет соотноситься со светским образованием, как будут представлены его ценности в светском образовании.

Проблема отношений буддийского духовенства и власти всегда была сложной во всех ареалах распространения буддизма. Буддизм никогда и нигде не оставался равнодушным к власти – либо он сотрудничал с нею, либо вступал в оппозицию. Власти также не оставляли без внимания буддизм. Сегодня сложности отношений буддийского духовенства и власти усугубляются тем, что сама власть стремительно меняется. Кроме того, помимо властей буддистам приходится вступать в отношение с многочисленными общественными организациями.

Проблема выстраивания отношений буддийского духовенства и верующих со светскими властями является только лишь одной в ряду многих, но она существует повсеместно, даже и там, где буддизм традиционно является доминирующей религией. Пожалуй, можно сказать, что механизм взаимодействия с властью, который можно было бы считать образцовым и рекомендовать для подражания, не выработан пока нигде.

Сложности, возникающие здесь, связаны с тем, что сама власть в наше время стремительно меняется. Кроме властей официальных существуют многочисленные общественные организации, гражданское общество. Вместе с тем само общество должно быть заинтересовано в том, чтобы отношения с религией строились на понятной, справедливой и долговременной законодательно закреплённой основе. Очевидно, что вмешательство сюда политических интересов приводит только к отрицательным ре-

зультатам, так же как очевидно и то, что оградить общество от такого вмешательства еще никогда и никому не удавалось. Задача, по-видимому, заключается в том, что светская власть и верующие должны находиться в режиме постоянного диалога, а не конфронтации. Формат диалога устанавливается не желанием или доброй волей участников, а задается Конституцией государства. Церковь как законопослушный член общества не может ставить себя выше Конституции и закона. В России такая Конституция есть и порядок такого диалога достаточно четко прописан. Важно, чтобы не только буква, но и Конституция соблюдалась, а попытки обойти и игнорировать Конституцию жестко пресекались. Следует отметить, что российские буддисты в целом являются законопослушными гражданами. Как правило, не возникает больших проблем с властью и у буддистов других стран.

Подводя итоги к сказанному выше, следует подчеркнуть особую роль буддизма в реалиях третьего тысячелетия. И эта роль не только сохраняется в современных общественных и политических процессах, но и неуклонно возрастает.

Буддизм сегодня является духовным императивом для тех, кто его исповедует, а также фактором стабильности и взаимопонимания между народами и культурами. Он сохраняет высокую адаптивную способность и сегодня. На протяжении длительного времени своего существования и развития буддизм обеспечивал мирное взаимодействие и взаимообогащение с традиционными обществами. И эти качества приобретают особую значимость в 3-м тысячелетии, когда буддизм дает достойный ответ на вызовы современности и успешно взаимодействует с современными социальными институтами, наукой, философией и предлагает универсальную нравственную основу взаимопонимания и сотрудничества – светскую этику, принципы которой совпадают у всех народов.

### *Литература*

1. Буддизм в современных общественно-политических процессах Бурятии: сб. ст. / отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ, 2012.
2. Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии: сб. ст. / отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ, 2012.
3. Наука и буддизм: сб. ст. / гл. ред. Б. В. Базаров, отв. ред. Л. Е. Янгутов, И. С. Урбанаева. Улан-Удэ, 2012.

4. Ванчикова Ц. П. История буддизма в Бурятии: 1945–2000 гг. Улан-Удэ, 2006.

5. Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье / сост. Ц. П. Ванчикова. М., 2008.

6. Нестеркин С. П. Философское образование в буддийских монастырях Бурятии // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Философия, социология, политология и культурология. 2006. Вып. 12. С. 81–89.

7. Николаев Э. А. Буддийско-исламский диалог: конфликт или мирное сосуществование // Вестник Бурятского научного центра. 2015. № 2. С. 156–167.

8. Урбанаева И. С. Буддийский вектор цивилизационного пограничья // Пограничье культур – Культуры пограничья. – DEBATUS ARTES LIBERALES. Т. 4. Варшава, 2012. С. 122–152.

9. Янгутов Л. Е., Урбанаева И. С. Буддизм и буддология в Бурятии // Вестник Бурятского научного центра. 2014. № 3. С. 20–41.

10. Янгутов Л. Е. Этические и экологические принципы буддизма народов Центральной и Восточной Азии // Глобальные и региональные проблемы устойчивого развития мира. Улан-Удэ, 2010. С. 11–17.

## **ВКЛАД БУДДИЗМА В ГЛОБАЛЬНУЮ ЦИВИЛИЗАЦИЮ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО МИРОВОГО КРИЗИСА: ГДЕ МЫ НАХОДИМСЯ? ЧТО МЫ ДОЛЖНЫ ДЕЛАТЬ? КАКОВЫ ПЕРСПЕКТИВЫ УСПЕХА ИЛИ ПОРАЖЕНИЯ?<sup>1</sup>**

© **Роберт Турман**

президент Американского института буддологии, профессор отделения индо-тибетских буддологических исследований им. Чже Цонкапы Колумбийского университета, президент «Тибет хаус»  
Нью-Йорк, США  
Сайт: <http://bobthurman.com>

В статье освещены ключевые вопросы открытия Будды, рассматривается смысл Четырех Благородных Истин как реальных фактов просветленных существ, обосновано значение буддизма как системы образования, обучающей очищению сознания от неведения, познанию подлинной реальности как реальности добра.

**Ключевые слова:** главное открытие Будды, Четыре Благородные Истины, реальность, глобальный кризис, материализм, буддийская система образования.

BUDDHISM'S CONTRIBUTION TO GLOBAL CIVILIZATION  
IN THE CONTEXT OF THE PRESENT WORLD CRISIS: WHERE  
WE STAND, WHAT TO DO, PROSPECTS OF SUCCESS OR FAILURE

**Robert Thurman**

President of the American Institute of Buddhist Studies, after Je Tsongkhapa.  
Professor of Indo-Tibetan Buddhist Studies at Columbia University,  
President of Tibet House US

Buddha's key discovery is considered in article; the sense of Four Noble Truth as real facts of the enlightened persons is considered; value of the Buddhism as the education system of how to develop right understanding of reality as realities of good is proved.

**Keywords:** Buddha's key discovery, Four Noble Truths, reality, global crisis, Materialism, Buddhist education system.

Как известно, современные люди страдают от болезни, поразившей индустриальное общество, и это – болезнь постоянной занятости. У нас никогда нет ни на что времени. Поэтому я тоже всегда очень занят. Дело в том, что 40 лет тому назад, когда я полу-

---

<sup>1</sup> Текст статьи представляет собой русскую версию статьи проф. Р. А. Турмана на английском языке, написанной им для данного сборника. Публикуется с разрешения автора (примеч. ред. – И. У.).



чил докторскую степень, Геше Вангьял<sup>1</sup> и Его Святейшество Далай-лама сказали мне: «Ты не можешь быть просто преподавателем, обычным университетским профессором и ограничиться чтением лекций. Ты обязан перевести весь Тенгьюр полностью на английский язык». А это 4 тысячи книг, 250 томов. Я сказал им «большое спасибо» и с тех пор нахожусь в состоянии постоянной загруженности работой над проектом перевода Тенгьюра.

Здесь я считаю нужным упомянуть, что один из наших великих предшественников перевода тибетских буддийских текстов на другие языки знаменитый монгольский лама Чангкья Ролпай Дордже<sup>2</sup> в восемнадцатом столетии при спонсорстве маньчжурского императора Цан Луна<sup>3</sup> перевел весь Тенгьюр на монгольский язык. Так что у вас все это собрание текстов есть и на монгольском языке. Тем не менее вплоть до современности в Урге монгольские ламы обучались на двух языках: монгольском и тибетском. И особенная причина этого заключалась в том, что переводы, сделанные в прошлом на тибетском языке, настолько превосходны, что их с легкостью могут использовать носители других языков. Поэтому проект перевода Тенгьюра на другие языки очень важен для современности и прежде всего потому, что тибетская традиция буддизма сегодня, в условиях кризиса современного мира, имеет особое значение для всего человечества.

Основная проблема, с которой мы сталкиваемся сегодня, заключается в том, что все, без всякого сомнения, убеждены в том, что индустриальное развитие, индустриальная современность – это вещь чрезвычайно хорошая, нечто неизбежное и самое вели-

---

<sup>1</sup> Геше Наванг Вангьял (род. ок. 1901, умер в 1983 г.) – калмыцкий лама, ученик известного бурятского ламы тибетской традиции Агвана Доржиева, стал одним из самых первых учителей тибетского буддизма в США. В 1958 г. в Вашингтоне, штат Нью-Джерси, он основал буддийский монастырь Лабсум Шедрублинг, оказавший большое влияние на распространение буддизма в Америке. Среди его учеников – Р. Турман, Дж. Хопкинс, А. Берзин. По совету Геше Вангьяла и Его Святейшества Далай-ламы был учрежден Американский институт буддологии, возглавляемый проф. Р. Турманом (примеч. ред. – И. У.).

<sup>2</sup> Чангкья Ролпай Дордже (монг. Зангиа Хутагт, 1717–1786) – монгольский перерожденец из Амдо, лама тибетской традиции, руководитель проекта перевода Тенгьюра на монгольский язык. Он руководил также составлением маньчжурского варианта Кангьюра из китайской Трипитаки, возглавлял работу над созданием тибето-монгольского толкового словаря «Источник мудрецов» (примеч. ред. – И. У.).

<sup>3</sup> Цан Лун – четвертый император маньчжурской династии Цин (годы правления: 1735–1796) (примеч. ред. – И. У.).

кое, что есть в нашем распоряжении. Чтобы подвергнуть это сомнению, напомним слова Махатмы Ганди. Это слова, сказанные в ответ на вопрос Уинстона Черчилля, когда тот посещал Англию в последние годы своей жизни: «Господин Ганди, что Вы думаете о современной британской цивилизации?» Ганди ответил: «Современная британская цивилизация? Это была бы хорошая идея», тем самым подразумевая, что колониальное, индустриальное, военное доминирование над другими государствами не может быть названо цивилизацией, это всего лишь империализм и доминирование, а также мы поставлены перед фактом, что промышленные технологии подвели всю планету к полному уничтожению.

Все люди, обитающие в так называемых развитых странах, полагают, что их цивилизация, их наука, их знания – это самые лучшие наука и знания, какие когда-либо были у людей, и что все традиционное должно быть названо примитивным, отсталым. Эта индустриальная культура, которая сегодня является международной, является первой культурой в истории человечества, которая привела планету на грань вымирания. Современный человек гордится своей властью над материей, но при этом у него нет никакой власти над умом. В результате анализа Буддой ума, ума страдающих существ, им было сделано открытие, что человеческий ум отравлен омрачениями, алчностью и ненавистью. Современные люди все еще не избавились от всех этих ядов. В их распоряжении есть наука, которая дает силу для того, чтобы господствовать над материальным миром, и технологии, которые позволяют манипулировать его элементами. Изначально все это необходимо только для решения военных целей. И все это лишь увеличило силу нашей ненависти, привязанности и гнева. Современная цивилизация – это цивилизация завоевания других, а буддийская цивилизация – это цивилизация, которая позволяет одержать победу над самим собой, завоевать себя. Основное омрачение, неведение – это не просто неведение в нашем обычном понимании, когда мы чего-то не понимаем. Неведение – это активное, агрессивное искажение вещей и, в частности, это искаженное представление о природе своего «я». Современный человек полагает, что он является тем, кем он на самом деле не является. Люди думают, что у них нет души, нет сознания, что они являются чем-то вроде биологических роботов. Их ощущение жизни – это иллюзия. Они полагают, что, умерев, прекратят

свое существование. От этого современный человек становится таким, что не испытывает страха перед смертью, он, конечно, боится боли и не хочет умирать неприятным образом, но при этом он в полной уверенности, что когда подойдет смертный час, он полностью прекратит свое существование, превратится в ничто, и что все события его жизни, все действия в момент смерти прекратятся, следовательно, нет никакой нужды бояться последствий своих отрицательных поступков. От этого человек становится беззаботным и безответственным. Мы умеем создавать атомное оружие, водородную бомбу. И если мы это когда-либо используем (а ведь мы можем создать тысячи таких бомб!), если когда-нибудь хотя бы одну из них применим, то тогда вся жизнь на Земле прекратится, никого не останется в живых. Радиоактивные облака доберутся до любой точки земного шара, но это-то уже, наверное, не имеет большого значения, потому что к тому времени все окажутся мертвыми, просто никого не останется в живых.

Нам всем нравится впасть в состояние беспомощности, засыпая по ночам, потому что мы так устаем от нашей каждодневной жизни, имея такое огромное количество работы. И вот эта возможность отключиться от повседневной реальности нас привлекает. Будучи материалистами, мы полагаем, что смерть будет похожа на такой отход ко сну, а нам просто не придется проснуться. И такую психопатическую беззаботность современного общества, если жестко выразиться, я бы назвал психозом. Не то чтобы такого отношения к действительности не существовало во времена Будды, материалисты были и при Будде – это были локаятики и чарвака. Они утверждали, что нужно просто махнуть на все рукой и наслаждаться жизнью. Потому что, говорили они, стоит вам умереть, вы лишаетесь тела и, собственно говоря, на этом все и кончается. Буддисты, индуисты и джайны единодушно признают, что когда материалисты становятся элитой общества и когда они превращают материализм в доминирующую составляющую своей культуры, то такая культура может быть чрезвычайно опасной для человечества. Если говорить прямо, то всякое омрачение приумножается в виде всевозможных очень опасных технологий и материальных открытий. А алчность выливается в так называемый индустриальный консьюмеризм – общество потребления. Ненависть приводит к развитию милитаристского общества, индустриального милитаризма. Такова ситуация, в которой сегодня пребывает человеческое общество.

Консюмеризм ведет к тому, что истощаются ресурсы и загрязняется окружающая среда. Происходит полное разрушение элементов земли, огня, воды, воздуха и даже пространства<sup>1</sup>. Например, сегодня мы очень много слышим об «экономическом чуде» в некоторых странах, например в Китайской Народной Республике. Да, здесь произошло чудо индустриального развития. Теперь это место, где все страны мира могут производить дешевую продукцию. Но какой ценой? Атмосфера загрязнена так, что дышать почти нечем, чрезвычайно горячий жаркий воздух, потому что СО<sup>2</sup> выбрасывается в атмосферу в огромных масштабах, вода загрязнена. Пищевые цепочки отравлены, даже производство молока сегодня отравлено. Что же это за «чудо»? В руках элиты сосредоточены огромные деньги, но можно ли купить себе более чистую землю, чистую воду, чистый воздух? А деньгами дышать невозможно.

Если смотреть глобально, то сегодня меняется климат, и по этому поводу ни одно из правительств ничего не делает, в том числе и правительство Соединенных Штатов. А климат меняется уже очень заметно. На Южном и Северном полюсах тают льды, уничтожаются коралловые рифы, исчезает рыба. Уровень воды в океане поднимается, мы имеем дело с наводнениями и засухой, которая ведет к голоду. Люди не отдают себе отчета в том, что бедствие, которое наблюдается сегодня в Сирии, это катастрофа, гуманитарная катастрофа. На самом деле политическим и военным проблемам, возникшим в Сирии, предшествовала чрезмерная засуха, которая наблюдалась на протяжении 6 лет, а также процесс вытеснения крестьян, которые работали на земле, в города, для того чтобы избежать голода. Это само по себе привело к социальному кризису, с которым правительство попросту не справилось, и он вылился в гражданскую войну. Так что изменение климата имеет прямое отношение к тому, что мы сегодня наблюдаем в Сирии. И это всего лишь начало. Начинают возникать новые заболевания, согласно данным Всемирной организации здравоохранения. Наблюдается социальная паника и беспрецедентная миграция людей по всему миру. И, наконец, если мы рассмотрим милитаризм, то сегодня его мощь особенно увеличивается благодаря новым технологиям. И при этом в мире все еще есть политики с отсталым мышлением, которых все еще привле-

---

<sup>1</sup> Профессор Р. Турман оперирует здесь категориями буддийской натурфилософии и космологии (примеч. ред. – *И. У.*).

кает военная мощь, они создают новые виды оружия, которые в действительности нельзя использовать, ибо побочные эффекты применения такого оружия делают любую войну сродни самоубийству. Но военное развитие продолжает лишать общество возможности развивать здравоохранение и образование.

Каким же образом буддизм отвечает на эти вызовы и как он может помочь в преодолении этих кризисов?

Что такое буддизм, если попробовать определить его лаконично? Буддизм – это реализм. И это тот реализм, в котором мы все сегодня нуждаемся. Дело в том, что современные правительства ведут себя нереалистично. Точно так же нереалистично ведет себя научная элита. Представители нейронаук (неврологи, нейробиологи) сегодня внушают всем, что им под силу контролировать ум любого человека и благодаря этому все будет хорошо. Физики – их интересует одна только энергия в чистом виде, они все время говорят нам: нужно больше энергии, и не важно, загрязняет она окружающую среду или же нет. Так что нам с вами необходим реализм. О каком реализме речь?

Слово «дхарма», как было сказано великим наставником Васубандху<sup>1</sup>, имеет 11 разных значений. Наивысшее значение слова «дхарма» – это реальность как таковая. На следующем уровне «дхарма» означает учение, которое является учением об этой реальности. Эта реальность, на самом деле, есть реальность свободы. Это в действительности благая реальность, о которой проповедовал Будда. Дхарма – это учение о том, как стать реалистами – осуществить ту реальность, о которой говорил Будда.

Так или иначе мы должны признать, что буддизм не может оказать большую помощь в нашей современной ситуации, если рассматривать буддизм как одну из мировых религий. Если буддизм будет распространяться только лишь как мировая религия, он будет стимулировать конкурентные отношения, зависть со стороны других мировых религий, в особенности этим недовольны будут христиане и мусульмане. И тогда это будет способствовать лишь тому, что современный конфликт между религиями усугубится. Его Святейшество Далай-лама XIV проявляет характерную для него потрясающую мудрость и выдающиеся лидер-

---

<sup>1</sup> Васубандху (IV в.) – один из выдающихся индийских мыслителей, вместе со своим братом Асангой является основоположником философской школы йогачара. Автор известного трактата «Абхидхармакоша» и ряда других значительных буддийских текстов (примеч. ред. – И. У.).

ские способности. Уже много лет тому назад он сказал и всегда повторяет, что не желает обратить всех в буддизм. Он не хочет, чтобы все приняли буддизм, но при этом продолжали действовать эгоистически. Если вы просто номинально меняете свое вероисповедание, от этого нет особой пользы.

Что же на самом деле должен совершить буддизм в этом современном контексте? Он должен предложить повсеместно свою трансформирующую систему образования. Речь идет о Дхарме практической, *абхидхарме* (санскр.) или *rtogs-pa'i bstan-pa* на тибетском языке. Она содержит этику высшего образования, высшее нравственное образование в деле контроля над умом, когда человек сам сознательно контролирует свой собственный ум, без помощи каких-то лекарств или новых нейронных манипуляций. Это также высшее образование в мудрости, т. е. постижении реальности. На протяжении тысячелетий буддизм смог создать службы образования, а также терапии, которые, как уже выяснилось, приносят очень большую пользу, помогая освобождать и улучшать жизнь бесчисленного множества существ. Дело в том, что нам присуща психопатическая идентификация, которая вынуждает нас совершать безумные действия, продиктованные ненавистью или привязанностью. Цель высшего образования в буддизме состоит в том, чтобы эти привычки изменить и постараться одержать верх над самим собой и обратить свою энергию на то, чтобы победить самих себя и сделать менее приоритетным направлением своей деятельности завоевание других и доминирование над другими. Это поддерживается наукой, которая и есть подлинный дар Будды для человечества. Тот дар, который он оставил человечеству, на самом деле не религия. Его главный дар – не религиозного толка. Я хочу рассказать вам об уникальных прозрениях Будды для того, чтобы показать, что буддизм как образовательная система как раз основывается на этих прозрениях Будды. Будда преподавал людям то, что я называю четырьмя Благородными Фактами, а другие – четырьмя Благородными Истинами. Они называются благородными, потому что, собственно говоря, это факты для просветленных существ. С точки зрения Будды, ваше положение в обществе не делает вас благородным. Вы можете стать благородным только в том случае, если вы станете просветленным до какой-то степени. Потому что только просветленный человек способен заботиться о других больше, чем о самом себе. И только тот, кто альтруистичен, может быть

назван благородным. Поэтому четыре Благородные Истины – это факты для благородных существ (*арьев*).

Первая Благородная Истина заключается в том, что непросветленная жизнь – это страдание, она полна разочарований. Но здесь очень важно понять, что мы говорим только о непросветленном существовании. Материалисты зачастую неправильно понимают буддизм, они думают, что Будда сам пребывал в состоянии депрессии и потому преподавал такое учение, которое гласит, что все что ни есть это страдание. Но на самом деле Будда говорил, что именно непросветленный способ бытия есть страдание. Он давал такое учение для того, чтобы мотивировать людей на поиски пробуждения.

Вторая Благородная Истина рассказывает нам о главных причинах такого страдания – это неведение, привязанность и гнев. Но коренная, основополагающая причина страдания – это именно неведение. И это наше неведение, преимущественно распространяющееся на незнание самого себя, своего «я». Каждый из нас, если мы не просветлены, полагает, что мы – это самое главное в мире. Мы абсолютны в некотором смысле, а другие люди – относительны. Это превращает нас в эгоистов, а также заставляет бояться других людей, причинять им вред, потому что в нашем представлении те, другие люди, гораздо менее значимы, чем мы сами. Поэтому, если вы противостоите всему миру, то, безусловно, в этой битве вам не одержать победы. Ибо вы в абсолютном численном меньшинстве. Если вы смотрите на мир с этих позиций, то пусть даже вы станете президентом Соединенных Штатов, или России, или Китая, в любом случае счастья вам не видать.

Третья Благородная Истина, пожалуй, самая важная. Она гласит: если вы освобождаетесь от этого неведения, то понимаете, что вы всего-навсего относительная сущность, что ваше тело и ум находятся во взаимосвязи со всем сущим и что другие люди по большей части от вас не отличны, они – ваши родственники, что-то вроде ваших родственников, друзей, что в действительности даже ваш враг мог быть вашим родственником, вашим близким человеком. Т. е. когда вы полностью постигнете свою истинную природу и взаимозависимую природу всей Вселенной, вы перестаете бояться Вселенной и чувствуете настоящее счастье. Вы на самом деле переживаете блаженство, и это называется нирвана. Это означает, что вы лишаетесь всякого страдания, как будто их уносит прочь.

Конечно, Будда был чрезвычайно консервативен в своей первоначальной форме подачи Четырех Благородных Истин. Он не так уж много говорил с самого начала о счастье и блаженстве, потому что чувствовал, что все мы будем относиться к этому немного подозрительно. Просто не поверим ему, что все мы можем быть счастливы. Мы ведь на самом деле побаиваемся быть счастливыми. Честно говоря, во многих культурах счастье – это вообще нечто нелегальное. Если ваш друг, или ваша жена, или ваш муж, или ваш ребенок однажды приходит домой и говорит: «Я по-настоящему счастлив, нет никакой причины – просто счастлив: посмотрел на дерево – вот я и счастлив, просто весна – и мне радостно на душе», то вам такое высказывание не понравится. Вы скажете: «Что с тобой не так? Может быть, ты напился? Может быть, ты какой-то наркотик принял? Может быть, ты с ума сошел?» Потому что как-то так получается, что мы считаем, что должны быть хотя бы немного несчастны – таково, на наш взгляд, реальное бытие. Будда в проповеди Третьей Благородной Истины говорит, что собственно реальность, высшая реальность (когда я говорю высшая реальность – это необязательно там, где-то далеко, а это прямо здесь и сейчас), есть нирвана, а страдающий мир, непросветленный мир – это не более чем иллюзия. И чтобы мы все это с вами осознали, Будда преподал Четвертую Благородную Истину.

Четвертая Благородная Истина называется также восьмеричным благородным путем<sup>1</sup>. Восьмеричный благородный путь – это не что иное, как система образования. Сначала нам необходимо по-настоящему реалистичное мировоззрение. Реалистичное мировоззрение – это то, что позволяет нам открыть настоящую природу реальности, понять, что это процесс причинно-следственный, понять, что нет абсолютного бога или чего бы то ни было абсолютного, которое осуществляет контроль, и что также нет никакой возможности ускользнуть от этого причинно-следственного процесса. Так мы получаем соответствующую мотивацию в жизни.

Вот они, Благородные Истины. Первые три подводят нас к тому, что реальность – это счастье, нирвана. И, наконец, Четвер-

---

<sup>1</sup> Восьмеричный путь – это указанный Буддой путь духовной трансформации, включающий правильное воззрение, правильное намерение, нравственность, правильную речь, правильное поведение, правильный образ жизни, духовную дисциплину, правильное усилие, правильное памятование, правильное сосредоточение (примеч. ред. – И. У.).



тая Благородная Истина – это система образования, которая помогает нам осознать эту реальность. Потому что невозможно осознать нирвану, просто в нее веря, нужно ее испытать на опыте, постигнув ее как свою собственную реальность. Постигание приходит благодаря соответствующему образованию.

И последний момент, который я хотел обозначить. Буддийская наука может доказать материалистам, что даже у них будут последующие перерождения. Им этого никак не избежать, не попасть в состояние ничто. Честно говоря, само это выражение «состояние ничто» есть проявление безумия. Современная наука, материалистическая наука, думает, что она обнаружила ничто, и это ничто есть человеческий ум. Ученый сидит в лаборатории и думает: «Мой ум есть ничто, это просто мой мозг». Мне кажется, что такому ученому нужна помощь психотерапевта. Он не должен ожидать в ответ на свои усилия Нобелевскую премию за то, что открыл ничто. Этот человек ни магистерской, ни докторской степени не заслуживает. Всякий, кто полагает, что ничто – это реальность мира, есть безумец. Такие люди очень опасны, потому что пренебрегают последствиями своих поступков<sup>1</sup>.

У жителей Бурятии<sup>2</sup> сохраняется буддийская культура, буддийское знание, хотя, возможно, кто-то и полагает, что буддизм – это религия и не думает, что это система образования. Мы все же надеемся, что люди, имеющие буддийское образование и понимание Дхармы, в состоянии взять на себя больше ответственности и показать путь бедным людям, которых современность привела к опустошению. Было бы жаль допустить разрушение природной среды Бурятии из-за процессов индустриализации. Я лишь одну индустрию признаю – индустрию кармы. Это величайшая индустрия Тибета. В Тибете было 7 тысяч монастырей для 6-миллионного населения, потому что Дхарма была их индустрией, индустрией ума. И это единственный тип индустрии, который никогда не перестанет быть актуальным.

---

<sup>1</sup> Проф. Р. Турман имеет в виду, что пренебрежение законом кармы, который был открыт Буддой как универсальный естественный закон, это не просто нечто нереалистичное, но также очень опасное явление, поскольку идет вразрез с реальностью (примеч. ред. – *И. У.*).

<sup>2</sup> Статья проф. Р. Турмана предназначена в особенности для читателей из Бурятии (примеч. ред. – *И. У.*).

## **ВЫЗОВЫ, КОТОРЫЕ ПРИНИМАЮТ БУДДИЗМ И ТИБЕТСКОЕ СООБЩЕСТВО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ<sup>1</sup>**

© **Самдонг Ринпоче**

профессор, ректор Университета буддийско-индийских исследований  
Санчи, штат Мадхья Прадеш, Индия

E-mail: samdhongrinpoche@gmail.com

Автор статьи анализирует смысл понятия «тибетский буддизм» и настаивает на том, что его необходимо заменить выражениями «буддизм в Тибете» или «буддийская традиция, сохранившаяся на тибетском языке». Он доказывает, что буддизм в Тибете – это наиболее точная традиция перевода махаянских текстов, наряду с которой сохраняется непрерывная линия устной преемственности буддийских учений. Рассмотрены современные вызовы, стоящие перед буддизмом и тибетским сообществом, а также возможности, которыми располагают последователи буддизма для преодоления этих вызовов.

**Ключевые слова:** тибетский буддизм, буддизм в Тибете, традиция Наланды, переводы буддийских текстов, древние знания, современная цивилизация.

### **CHALLENGES FACING TIBETAN BUDDHISM AND TIBETAN COMMUNITY IN THE CONTEMPORARY WORLD**

**Samdhong Rinpoche**

professor, chancellor Sanchi University of Buddhist-Indic Studies  
Madhya Pradesh, India

The author of article analyzes meaning of the concept «Tibetan Buddhism» and insists that it needs to be replaced with expressions «Buddhism in Tibet» or «the Buddhist tradition which preserved in the Tibetan language». He proves that Buddhism in Tibet is the most exact tradition of the translation the Mahayana texts along with which the continuous line of oral transmission of Buddhist doctrines remains. The modern challenges facing Buddhism and the Tibetan community, and opportunities which followers of the Buddhism for overcoming of these challenges are considered also.

**Keywords:** Tibetan Buddhism, Buddhism in Tibet, the Nalanda tradition, translations of Buddhist texts, ancient knowledge, modern civilization.

То, что я участвую в этом коллективном издании, подготовленном бурятскими учеными, я считаю особым благом для меня.

---

<sup>1</sup> Текст статьи представляет собой русскую версию статьи проф. Самдонга Ринпоче на английском языке, написанной им для данного сборника. Публикуется с разрешения автора (примеч. ред. – *И. У.*).

Вообще у меня давний интерес к вашей стране. И тому было много причин. Во-первых, Россия в целом и Бурятия в частности поддерживали очень тесные социальные и культурные контакты с Тибетом начиная с семнадцатого столетия. Я помню свои молодые годы, когда еще был молодым монахом и обучался в монастыре Дрепунг. Тогда у нас было множество ученых и студентов из вашего региона. В особенности мне хотелось бы отметить Агвана Доржиева, который не только способствовал процессу обучения Далай-ламы XIII, но в дальнейшем служил очень важным звеном, посредником, который помогал налаживать контакты между царским правительством и Далай-ламой. После того как мы стали беженцами, в 1966 г. я повстречался с Хамбо-ламой Гомбоевым<sup>1</sup> на одной из конференций, посвященных вопросам мира, которая проходила в Таиланде. Мы с ним стали очень добрыми друзьями и впоследствии очень часто встречались. Поначалу мы не могли общаться в устной форме<sup>2</sup>, поэтому общались в письменной форме. Он прекрасно знал письменный тибетский язык, так что наше общение путем переписки на тибетском языке не прекращалось вплоть до последних дней его жизни. Мы неоднократно встречались как на различных конференциях, посвященных буддизму, так и на больших международных конференциях, посвященных вопросам мира.

Далее, что касается темы статьи, это очень обширная тема, и я даже не знаю, каким образом смог бы ее полностью осветить.

---

<sup>1</sup> Пандито Хамбо-лама XIX Жамбал-Доржи Гомбоев (1897—1983) – глава Центрального духовного управления буддистов СССР в 1963–1982 гг., один из основателей Азиатской буддийской конференции за мир (1970), бессменный вице-президент этой международной организации со штаб-квартирой в монастыре Гандантэгченлинг (Улан-Батор, Монголия), один из инициаторов создания здесь же Буддийского университета, организатор строительства комплекса Иволгинского дацана. За заслуги в деле укрепления мира и развития международных связей он был удостоен ордена Дружбы народов и ордена «Знак Почета» (примеч. ред. – И. У.).

<sup>2</sup> Хамбо-лама Гомбоев получил буддийское образование в монастырях Бурятии и Монголии, где тибетский язык преподавался на основе амдоского произношения, в монголизированной версии устного тибетского языка, в значительной степени отличающейся от классического лхасского произношения. Даже сами тибетцы – выходцы из Амдо, попадая в Лхасу, с трудом достигают взаимопонимания с жителями столицы. Но письменный тибетский язык, тот классический язык, на котором существуют тексты Дхармы, является общим как для тибетцев из различных местностей всех трех исторических провинций Тибета, так и для монгольских народов, а также тувинцев, также являющихся последователями тибетской традиции буддизма (примеч. ред. – И. У.).

Тем не менее я изложу вам несколько своих замечаний, придерживаясь трех основных разделов. Итак, три раздела, которых я сегодня хочу коснуться, таковы:

1. Вопрос о том, что же такое буддизм, и что такое, в частности, тибетский буддизм.

2. Какие вызовы и сложные проблемы стоят перед тибетским сообществом.

3. Когда мы говорим о вызовах, сложных проблемах, мы должны рассказать о том, какие возможности открывает нам современность.

Во-первых, само выражение «тибетский буддизм» вызывает у меня некоторые возражения. Почему? Дело в том, что традиция Дхармы не может быть полностью соотнесена с каким бы то ни было народом и с какой бы то ни было географической территорией. Буддизм – это Учение Будды. И если соотносить буддизм с какой-то территорией, то это, конечно, должна быть родина Будды, а именно Индия. Но европейские ученые, стоявшие у истоков академической буддологии, при изучении буддизма, в силу того, что они не представляли всего объема и глубины буддийских знаний, подходили к его изучению с историко-культурных и географических позиций. Они и сформировали такие понятия, как китайский буддизм, японский буддизм, тибетский буддизм. Мало того, что дело обстояло именно так, вдобавок к этому западные ученые стали считать, что тибетский буддизм существенно отличается от индийского буддизма. Вот почему мы находим в западной научной литературе о буддизме весьма специфическое понятие «тибетский ламаизм»<sup>1</sup>. «Ламаизм» – это, безусловно, отнюдь не самый точный термин, отражающий сущность буддийской традиции в Тибете, в чем мы можем убедиться, если посмотрим на реальное положение вещей и изучим то, как буддизм распространялся в Тибете.

Весьма примечательно, что подобная классификация религиозной традиции по региональному и географическому или этническому признаку делается учеными только в отношении буддизма. Вне всякого сомнения, никому и в голову не придет упо-

---

<sup>1</sup> Термин «ламаизм» возник в Европе, но долгое время его использовали и в отечественной науке для обозначения тибетской традиции буддизма как особого направления наряду с махаяной и хинаяной, что было ошибкой. См.: Кочетов А. Н. Ламаизм. – М.: Наука, 1973; Кочетов А. Н. Буддизм – ламаизм. – М.: Наука, 1979; Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. – Новосибирск: Наука, 1988; Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск: Наука, 1983 (примеч. ред. – И. У.).

треблять такие комбинации слов, как «непальский индуизм», «индонезийский индуизм», «арабский ислам» или «индонезийский ислам». Ислам – это ислам, а христианство – это христианство, независимо от того, о какой именно стране или народе идет речь.

Я хочу подчеркнуть, что буддизм в Тибете, включая канон Слова Будды и буддийскую литературу в той форме, в которой он существовал на протяжении 1 300 лет, уделял особое внимание тому, чтобы никакое местное влияние не исказило существующую в Тибете форму буддизма. Вот почему Его Святейшество Далай-лама XIV постоянно подчеркивает, что тибетский буддизм – это преемник индийской традиции, т. е. традиции, которая была установлена в монастырском университете Наланды. Далай-лама говорит, что последователи буддизма в Тибете в действительности являются последователями древнеиндийской традиции<sup>1</sup>. По этой причине вместо термина «тибетский буддизм» я предпочитаю использовать выражения «традиция буддизма в Тибете», «буддизм, сохранный на тибетском языке».

Буддийские тексты и комментарии к Слову Будды дошли до наших дней на четырех основных языках: пали, санскрит, китайский и тибетский. Палийский канон содержит литературу, которая относится к традиции тхеравады, это обширная Трипитака, состоящая из 44 томов и включающая в себя около 250 различных буддийских текстов. Этот палийский канон в настоящее время очень хорошо сохранился во всех странах распространения тхеравады (Бирма, Шри-Ланка и т. д.). Палийская Трипитака сохранилась полностью только потому, что распространилась в соседних с Индией странах (Шри-Ланка, Таиланд, Мьянма и т. д.). Если бы не это, то из-за больших политических потрясений, случившихся в прошлом в Индии, Трипитака в этой стране была бы утрачена и не дошла бы до нас. Но этот канон содержал только сутры тхеравады, в то время как другие сутры, махаянские сутры, не были включены в него. Что касается санскритской Трипитаки, то она была переведена на китайский язык, но эти переводы, которые начались с 280 г. н.э., были по сути весьма приблизительными. Вследствие этого на основе китайских переводов санскритских сутр невозможно воссоздать полностью утраченные

---

<sup>1</sup> См., например, Обращение Его Святейшества Далай-ламы XIV к участникам международной конференции «Буддизм в изменяющемся мире» (28–31 мая 2014, г. Улан-Удэ – оз. Байкал) было опубликовано в Вестнике БНЦ СО РАН (№ 3(15), с. 10–11) (примеч. ред. – И. У.).

санскритские оригиналы. Как известно, многие санскритские сутры были потеряны.

Следующий наиболее значительный по объему переводческий проект – это переводы на тибетский язык с пали и санскрита. Он начался в VII в. н.э. в Тибете и продолжился до XIX в. Можно сказать, что тибетские переводы буддийских сутр были самыми точными в истории человечества. Мой друг профессор Турман прав, когда подчеркивает на различных мероприятиях, посвященных возглавляемому им проекту перевода Тенгьюра на западные языки, что тибетские тексты как наиболее точные переводы буддийских оригиналов наилучшим образом подходят для научных исследований буддизма. Тибетские переводы полностью передали все содержание буддийских сочинений. Они охватывают все буддийские сутры и комментарии к ним – Кангьюр, Тенгьюр, комментарии Нагарджуны и более поздних учителей – все это мы имеем на тибетском языке. Это свыше трехсот объемистых томов и свыше 5 тысяч сочинений, многие из которых не сохранились в оригинале и не дошли до наших дней. Так что тибетская Трипитака – это бесценный источник знаний. По этой причине многие исследователи буддизма в Китае, Монголии, Трансгималайском регионе проходили и проходят свое обучение именно на тибетском языке и получали возможность читать все сохранные и существующие буддийские тексты.

Наряду с письменной литературой мы сохранили также традицию устной передачи буддийских знаний, берущих начало в Индии. Таким образом, в Тибете имеется непрерывная линия преемственности буддийской традиции. Кангьюр и Тенгьюр, сохранившиеся на тибетском языке, содержат не только религиозные, но и светские знания Древней Индии, например поэзию, живопись, архитектуру и т. д. Поэтому современные индийцы могут реконструировать свои утраченные древние знания на основе тибетских источников. Это были мои соображения относительно тибетского буддизма и его истории.

Вторая часть будет посвящена вызовам, которые стоят перед буддизмом в Тибете. Вообще говоря, все древние традиции, знания и духовности сталкиваются с одной и той же трудностью, которая называется «современность» или «современная цивилизация». Эта мысль была высказана приблизительно сто пять лет тому назад выдающимся индийским мыслителем Махатмой Ганди. Он очень ясно сказал, что главной проблемой для древнего знания является «современная цивилизация».

Для нас очень важно понять, какие явные и неявные вызовы бросает современность древним знаниям. Сама попытка понять эти вызовы уже является проблемой. Что касается буддизма в Тибете и тибетского сообщества, то многие полагают, что важнейший вызов, который бросает им современное общество, это тяжелая политическая ситуация, в которой находится Тибет. Конечно, я не стану отрицать, что современное политическое положение в Тибете это вызов, брошенный традиционному тибетскому обществу. Но важно понять, почему эти изменения на самом деле имели место.

С самого начала Тибет был географическим соседом Монголии, Китая и других стран. И во все времена соседи Тибета были более развитыми в военном, экономическом и политическом плане. Коренные причины современности и современной цивилизации заключаются в научно-техническом прогрессе, в экономических изменениях и индустриализации. Вот эти три фактора являются причиной современной цивилизации. Индустриализация и развитие новых технологий повлекли за собой развитие капитализма, а в качестве противовеса капитализму возникли марксизм и социализм. В результате все человечество разделилось на два основных блока. Эти блоки оказались в состоянии конфронтации. Результатом этой конфронтации и стала ситуация в Тибете. Кроме того, капитализм и современная цивилизация дали начало еще одному явлению, которое называется секуляризация (разделение церкви и государства). В обществе стала расти материальная обеспеченность, и у людей возникло стремление выйти из-под контроля церкви. Если говорить о секуляризме в вежливых терминах, то под ним понимается равное отношение ко всем конфессиям в обществе. В менее вежливой форме секуляризм предполагает негативное отношение общества и государства к религии. И в обоих случаях считается нежелательным сближение и слияние государства и церкви. В наиболее острой форме секуляризм проявился в условиях социализма, когда религия была представлена как опиум для народа и как помеха на пути развития общества, которую надлежит устранить. Обе эти формы секуляризма берут начало в противостоянии материального и духовного.

Если сказать лаконично о сущности современной цивилизации, то, на мой взгляд, мы имеем дело с нестабильностью ряда факторов в современном обществе, которые необходимо приве-

сти к равновесию. Речь идет о том, что все люди состоят из физического тела и ума. И поэтому, если мы хотим достичь счастья и благоденствия, нам нужно уравновесить эти два фактора (тело и ум). Но современный материалистический стиль мышления игнорирует духовное развитие, все внимание сосредоточено на создании комфорта для тела. Поэтому здесь мы прослеживаем дисбаланс между развитием тела и ума. Это в свою очередь приводит к дисбалансу между личностью и обществом. Самая большая роль отводится индивиду, а общественный фактор игнорируется. К тому же прослеживается дисбаланс между правами и обязанностями, приоритет отдается правам индивида, а обязанности игнорируются. В наше время есть огромное множество законов и деклараций о правах человека, но очень мало законов, касающихся обязанностей и ответственности человека. Материальное и духовное должны развиваться равномерно, рука об руку. Но в наше время мы пренебрегаем духовным развитием и все свое внимание уделяем материальным вещам. В древние времена человечество ставило следующие основные цели, которые необходимо было достичь:

1. Счастье в этой жизни. Источником этого счастья считалось богатство.

2. Счастье в последующих рожденьях.

3. Высшее счастье (также это называлось спасением). Для этих целей нужно было опираться на духовные знания.

Чтобы достичь этих целей, нужно было руководствоваться духовными знаниями. Если мы пренебрегаем устойчивым счастьем, достигаемым посредством практики Дхармы, и стремимся только к чувственным удовольствиям, то это непременно приведет нас к дисбалансу, отсутствию равновесия в жизни. Такая цивилизация и такой образ жизни бросают вызов всем религиям мира, тибетский буддизм не является исключением. Учитывая все эти вызовы, я расскажу о наших возможностях в деле преодоления этих вызовов. Если мы согласны с тем, что современная цивилизация бросает вызов нашей традиции, то возникает встречный вопрос – что же нам нужно делать? Нужно ли нам вернуться к примитивной, простой жизни? Может быть, нам нужно отрицать любое научное развитие нашего мира? Конечно, нет. Нам нужно подойти к решению этого вопроса иначе. Если посмотреть на события последних 50 лет, с 1959 г. и до наших дней, то мы увидим, что тибетская традиция распространилась



практически по всем уголкам земного шара. Это говорит о наших усилиях. Я думаю, что за это нужно также благодарить и буддийское учение, поскольку, во-первых, в буддийском учении заключено рациональное зерно, во-вторых, буддизм имеет в своей основе учение о взаимозависимом возникновении. И в силу того, что буддизму присуще рациональное зерно, он предлагает проводить анализ того, что является правильным, а что неправильным, что нужно принять, а что отбросить. Кроме того, стоит упомянуть о диалоге между современными науками и буддийской философией, который продолжается на протяжении последних сорока лет. Этот диалог весьма полезен для современной науки, так как он открывает ученым новые горизонты, позволяет им прикоснуться к буддийским знаниям. И таким образом, современные ученые могут найти то недостающее звено, которое, возможно, необходимо для современной цивилизации. Кроме того, это позволяет современной науке стать более целостной. Трехчастное буддийское образование, которое включает в себя три основных процесса – во-первых, это знание, которое мы получаем через слушание и чтение, во-вторых, это знание, получаемое в результате глубокого анализа, размышления, и, наконец, в-третьих, это знание, получаемое в процессе медитации, – все это необходимо для современной цивилизации, если мы хотим сделать ее устойчивой.

## ДУХОВНОСТЬ, ФИЛОСОФИЯ И НАУКА В БУДДИЗМЕ<sup>1</sup>

© **Нгаванг Самтен**

профессор, проректор Центрального института высших тибетологических исследований  
Индия. г. Сарнатх

В статье рассмотрено революционное значение буддийской философии и науки для интеллектуальной и духовной жизни Индии и соседних стран, а также для современного развития западной философии и всего человечества. Раскрыта взаимозависимость, существующая между философией и духовностью в буддизме; дана краткая характеристика четырех философских печатей буддизма; освещены основные параметры взаимодействия современной науки и буддизма.

**Ключевые слова:** буддизм, индийская философия, духовная революция, четыре буддийские печати, западная философия, современная наука.

## SPIRITUALITY, PHILOSOPHY AND SCIENCE IN BUDDHISM

**Ngawang Samten**

professor, Vice Chancellor of the Central Institute of Higher Tibetan Studies  
Sarnath, India.

In article revolutionary value of Buddhist philosophy and science for intellectual and spiritual life of India and neighboring countries, and also for modern development of Western philosophy and all mankind is considered. The interdependence existing between philosophy and spirituality in the Buddhism is analyzed. The author mentioned also key aspects of interaction of modern science and Buddhism.

**Keywords:** Buddhism, Indian philosophy, spiritual revolution, four Buddhist seals, western philosophy, modern science.

С 2006 г. Центральный университет тибетологических исследований, расположенный в Сарнатхе (Индия), имеет очень тесное сотрудничество и реализует программу научного обмена с Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Под руководством господина Базарова этот институт очень хорошо развивается, и я вижу большой интерес со стороны бурятских

---

<sup>1</sup> Текст статьи представляет собой русскую версию статьи проф. Самдонга Ринпоче на английском языке, написанной им для данного сборника. Публикуется с разрешения автора (примеч. ред. – И. У.).

ученых к дальнейшим буддийским исследованиям. С 2006 г., когда только началось наше сотрудничество, мы пришли к выводу, что такое сотрудничество будет иметь пользу для Российской Федерации и прежде всего для Бурятии, с которой мы поддерживаем культурные, интеллектуальные, религиозные связи с XVII–XVIII вв. С того времени мы активно обменивались преподавателями, представителями интеллектуальной деятельности. Ученые из Института монголоведения, буддологии и тибетологии приезжали к нам, мы присылали своих специалистов, которые читали лекции, выступали с научными докладами, проводили практические занятия с буддологами и тибетологами. И что очень важно для нас, мы проводили совместные исследования очень редких документов, документов, посвященных политическим вопросам, которые находились в удивительных, очень редких архивах института. Совместными усилиями мы осуществили переводы этих редких политических рукописей, политических документов и опубликовали данные этих исследований. Мы также опубликовали целый ряд редких рукописей, которые находятся в обширных фондах института и это рукописи традиции Сумбум<sup>1</sup>. Пока мы опубликовали только один том таких сочинений, но у нас в планах публикация еще трех, а также других рукописей, которые находятся в распоряжении института<sup>2</sup>. Кроме того,

---

<sup>1</sup> *Сумбум* (gsung-'bum) – букв. «собрание сочинений», коллекция буддийских текстов, написанных одним и тем же автором, являющимся ламой высокого ранга. Сумбумы включают биографии и труды высших иерархов тибетской традиции буддизма. В мире существует ограниченное количество фондов, имеющих комплекты тибетоязычные коллекции категории *сумбум*. Ксилографические коллекции сумбумов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (120 авторов, 15000 е.х.) и двух забайкальских буддийских монастырей (Иволгинский и Агинский) могут в совокупности считаться одним из крупнейших собраний в мире, а из-за региональной специфики – единственным в своем роде. В 2007 г. учеными ИМБТ СО РАН была завершена работа по систематизации текстов категории сумбум и создан электронный каталог «Сумбум». На основе этого электронного каталога сотрудники ИМБТ СО РАН А. А. Базаров и Н. В. Цыремпилов сделали в 2008 г. вместе с Центром монгольских исследований Национального университета Монголии публикацию каталога тибетской коллекции сумбумов ЦВРК ИМБТ СО РАН (примеч. ред. – И. У.).

<sup>2</sup> Здесь следует уточнить, что Центральный университет тибетских исследований, ректором которого вплоть до 2015 г. был проф. Геше Нгаванг Самтен, опубликовал под редакцией Геше Нгаванга Самтена «Catalogue of the collection of Tibetan manuscripts and xylographs «Chos grwa» (parts: Tshadma, Grub mtha') of The Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of Russian Academy of Sciences (Siberian Branch) / Compiled by Andrey Bazarov (Sarnath, Varanasi, 2008).

в нашем университете обучаются студенты, которые приехали из Бурятии.

Что касается темы моей статьи, то замечу, что буддизм развивался в условиях меняющегося мира с самого начала, со времени духовной жизни Будды Шакьямуни. Когда появился Будда Шакьямуни, он сумел вызвать изменение духовной системы, которая существовала на тот момент времени. И поскольку его учение по своей сути носило революционный характер, то можно сказать, что он совершил духовную революцию. Если вы познакомитесь с историей индийской философской мысли и с историей Индии, то увидите, какой огромный вклад внес Будда, а затем последующие буддийские учителя более позднего периода в изменение самой интеллектуальной культуры Индии. Буддизм оказал глубочайшее влияние практически на любую школу философской мысли Индии. Я не буду вдаваться в подробности, просто скажу, что, например, если вы проанализируете веданту – самую популярную философскую систему Индии, то сможете увидеть, какое влияние оказал на нее буддизм. Знаменитый представитель веданты Шанкарачарья даже получил прозвище «скрытый буддист», или «буддист под прикрытием». На него оказала существенное влияние буддийская школа Виджнянавада (Йогачара, или Школа-только-ум), а также Мадхьямика (основатель – Нагарджуна). Буддизм оказал влияние и на другие небуддийские философские школы и направления. Если говорить о взаимодействии между буддистами и самыми разными небуддийскими школами и направлениями Индии, то на протяжении веков мы наблюдали очень тесное взаимодействие между ними. Как раз в силу такого взаимодействия и получили силу для столь устойчивого развития эпистемология и другие области знаний на индийском субконтиненте. Но эта богатая традиция интеллектуального и духовного взаимодействия, взаимообмена прекратила, к сожалению, свое существование, когда в Индии полностью исчез буддизм. Это были несколько слов о том, какое влияние оказал буддизм на весь остальной мир с учетом той ситуации, которая наблюдалась в Индии в древние времена. Еще в древности буддизм стал распространяться в соседние страны. Это происходило не потому что буддисты желали навязать свое учение другим

---

Здесь же была опубликована Н. В. Цыремпиловым и Джампа Самтенем неизвестная до недавнего времени переписка Агвана Доржиева с Его Святейшеством Далай-ламой XIII (примеч. ред. – И. У.).

странам или в силу того, что какие-то из стран были завоеваны буддийскими завоевателями. Нет, все происходило не так. Распространение буддизма происходило в силу того, что люди из соответствующих стран проявляли интерес к философии буддизма. И так во II в. буддизм сначала распространился в Китай, затем в другие страны. В VII в. началось распространение буддизма в Тибете, и так постепенно буддизм распространился практически по всем странам Азии. И куда бы ни приходил буддизм, в какой бы из стран он ни распространялся, он менял культуру народа, обычаи, менял сам народ. Начиная с XVII–XVIII вв. буддизм также оказал влияние на развитие западной философии. Сегодня буддизм активно распространяется на Западе и оказывает свое влияние не только на уровне духовном, но также на уровне интеллектуальном, кроме того, наблюдается тесное взаимодействие между буддизмом и современной наукой.

В буддизме философия и духовность неразрывно связаны. Без культивирования воззрения посредством изучения философии и медитативного созерцания невозможно достичь продвинутых стадий духовной практики и высших духовных реализаций. А без стремления к духовному поиску любые философские изыскания лишены смысла. Если мы познакомимся со Словом Будды, то увидим, что Будда большое внимание уделяет описанию реальности, реальности самой жизни, реальности явлений. И все это чрезвычайно важно, потому что оказывает свое влияние на формирование нашего ума. Вот почему в буддийской практике попытка понять действительность играет очень большую роль. При рассмотрении в целом систем различных буддийских школ выделяются три факта: основа, путь, плод. Основа – это фундамент, на который опирается философская система той или иной школы в своем подробном описании реальности. На базе правильного понимания соответствующей философии посредством медитации возвращается поэтапный путь, поэтапная реализация, в конечном итоге обретается плод. Почему в буддизме постижению реальности уделяется такое большое внимание? Духовная система буддизма не основывается на подчинении своих последователей некой сверхъестественной силе или на стремлении к освобождению через систему религиозных церемоний или ритуалов. В буддизме считается, что существа попадают в ловушку сансары в силу неведения истинной реальности. Как подчеркивает в своих работах и выступлениях профессор Турман, буддизм – это преж-

де всего реализм, это прежде всего попытка постичь реальность. Почему попытке постичь реальность уделяется такое большое внимание в буддизме? Для того чтобы понимать реальность, нам необходима философия. Только если мы постигаем философию, мы сможем открыть для себя, какова реальность мира, какова реальность ума. Вот почему в буддийском учении так основательно исследуется и описывается природа феноменов. Я приведу лишь один пример, цитату из «Растрапаласутры»<sup>1</sup>, где говорится: «То, что живые существа скитаются, не ведая истинный порядок вещей, он показывает им сотнями доводов и средств». Васубандху<sup>2</sup> же говорит в своем труде «Абхихармакоша»: «Помимо различения дхарм нет иного средства исчерпать загрязнение. Именно загрязнения вынуждают живых существ скитаться в океане сансары. Ради обретения различения Будда и преподал Абхидхарму». В буддизме есть четыре главных философских принципа, которые нередко называют четырьмя печатями, и они гласят:

все составные явления непостоянны;  
все загрязненное суть страдание;  
все явления пусты, лишены самобытия;  
нирвана – истинный покой.

Первый и третий принципы или первая и третья печати создают онтологический фундамент философии буддизма. Второй и четвертый принципы создают социологический фундамент философии буддизма.

Давайте рассмотрим четыре печати одну за другой. Первая печать или первый принцип гласит: все составные явления непостоянны. Будда подчеркивал важность постижения непостоянства как на грубом, так и на тонком уровне. В силу того, что мы не способны распознать непостоянное в непостоянном, мы испы-

---

<sup>1</sup> Растропала – один из учеников Будды, который выделялся своей мотивацией, исполненной большой веры, благодаря которой он достиг высоких духовных реализаций. «Растропаласутра» – сутра на санскрите, обнаруженная в Центральной Азии. См.: *Waldschmidt, Ernst* 1980b. The Rāstrapālasūtra in Sanskrit remnants from Central Asia. In *Indianisme et Bouddhisme: Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte*: 359–374. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste de l'Université Catholique, Reprinted 1989 in Bechert, Heinz & Kieffer-Pülz, Petra (eds), Ernst Waldschmidt, *Ausgewählte kleine Schriften*, Stuttgart: Franz Steiner, 346–361 (примеч. ред. – И. У.).

<sup>2</sup> Васубандху (IV в.) – один из выдающихся индийских мыслителей, вместе со своим братом Асангой является основоположником философской школы йогачара. Он автор известного трактата «Абхидхармакоша» и ряда других значительных буддийских текстов (примеч. ред. – И. У.).

тываем очень много разных проблем, которые возникают именно в силу нашего незнания законов непостоянства. Материальный мир и мир внутренний подвержены постоянному изменению. Любая вещь, которая возникает, не остается неизменной, до следующего момента она распадается. Ее распад не зависит от иных причин или условий, кроме той самой причины, по которой она возникла. Это как бы встроенный механизм, «запроектированный» причинами и условиями составного целого. Когда Будда даровал учение о непостоянстве и сказал, что все составные явления моментально распадаются, представители других философских школ заявили, что это бессмыслица. Они критиковали буддизм за эту концепцию, которую считали ложной, и заявляли, что это безумие, поскольку наш опыт свидетельствует о том, что вещи не распадаются каждый миг. Они спрашивали, как могут вещи распадаться в каждый миг, если у каждой вещи есть свой собственный срок жизни.

Если рассмотреть философские идеи небуддийских школ, то можно увидеть очень много доводов, которые они высказывали в поддержку своих тезисов и в опровержение буддизма. Однако сегодня наука наглядно продемонстрировала, что составные явления распадаются столь быстро, что не остаются целыми и тысячную долю секунды. Однако и современная наука еще не до конца постигла тонкое непостоянство, открытое Буддой. Кроме того, цель научного наблюдения за ежесекундной дезинтеграцией состоит лишь в том, чтобы получить информацию об этих процессах. Познание непостоянства в науке пока не сопровождается выводами, подобными буддийским, и не влечет за собой духовных импликаций. Я говорю пока, потому что предполагаю, что в будущем непременно будут какие-то изменения в развитии научной мысли, и наука не будет ограничена одним лишь интеллектуальным познанием.

С точки зрения буддизма одного лишь интеллектуального познания недостаточно, чтобы достичь цели<sup>1</sup>. Задача состоит в том, чтобы, опираясь на интеллектуальное знание, перевести знания и образ жизни посредством созерцания и медитации в аналитическое *понимание*, которое есть лишь первый шаг<sup>2</sup>. Интел-

---

<sup>1</sup> Поскольку Геше Самтен рассматривает первую печать, то речь здесь идет о том, что одной интеллектуальной информации недостаточно для постижения тонкого непостоянства (примеч. ред. – И. У.).

<sup>2</sup> Здесь Геше Самтен имеет в виду, очевидно, что это лишь первый шаг в трансформации ложного концепта постоянства вещей до прямого постижения тонкого непостоянства. В индо-тибетской традиции известны пять стадий преобразо-

лектуальное знание – это лишь первый шаг в трансформации своего подхода к внешнему и внутреннему миру.

Когда происходит такая трансформация сознания (от извращенного концепта постоянства к пониманию тонкого постоянства), в силу этого у практикующего ослабевают негативные силы ума, укрепляются позитивные, и в целом он становится более умиротворенным.

Вторая печать гласит: все загрязненные явления суть страдание. Все, что возникает вследствие неведения, является загрязненным. Даже благая карма, направляющая существ к жизни в высших мирах людей и богов, загрязнена и потому ведет к перерождению в сансаре.

В религиозных системах мы находим указания на то, что необходимо устранить из потока ума абсолютно все негативные ментальные силы. А многие философы даже не способны распознать всю тяжесть омраченного, загрязненного ума, а также то, насколько присутствие омрачений в потоке ума человека причиняет ему колоссальный вред. Они не способны распознать сам этот факт. В частности, Аристотель, например, говорил, что гнев может быть приемлем в определенное время при определенных обстоятельствах и в определенной дозе. Были также мыслители, которые утверждали, что абсолютно все эмоции, как отрицательные в своей явной форме, так и положительные, являются источником страданий и поэтому полностью должны быть устранены<sup>1</sup>.

Вот почему я нахожу это особенно важным: Будда смог распознать, что именно негативные факторы, беспокоящие ум, – это то, что необходимо устранять. Потому что они есть «дукха», сущность страданий. Будда провозгласил, что различные негативные силы ума отвечают за различные формы страдания. Это ознаменовало собой радикальный отход от превалировавших до него форм практики и духовной системы.

Третья печать гласит: все явления пусты, лишены самобытия. Здесь под самобытием подразумевается независимая, субстанциальная, самосушая природа. Здесь речь идет о бессамостности

---

вания ума посредством аналитической медитации от стадии извращенного представления до стадии прямого постижения объекта (примеч. ред. – *И. У.*)

<sup>1</sup> Подобные взгляды характерны для китайского буддизма, проповедующего «мгновенное» просветление на пути «безмыслия» – отказа от любых концептов и мыслей (примеч. ред. – *И. У.*).



личности и бессамости феноменов, устранении двух крайностей в постижении способа существования реальности – этернализма<sup>1</sup> и нигилизма<sup>2</sup>. Только придерживаясь срединного пути, можно обосновать условный уровень существования явлений. Кроме буддизма, никакая другая духовная система или философская школа в истории человечества не выдвигала концепцию отсутствия «я» и отсутствия сущности или отрицания абсолютной природы.

Если говорить об отвержении идеи бога творца, то на этой позиции стояли также джайны и некоторые направления школы Санкхья. Однако, что касается идеи бессамости, то это мы находим только в буддизме. Все небуддийские философские школы Индии критиковали буддизм за воззрение бессамости, которую они считали нигилистическим.

Согласно буддизму, цепляние за «я» – это измышление нашего ума, склонного приписывать объектам реальное существование. В этом источник всех омраченных состояний ума, рождающих разнообразные действия, которые впоследствии приводят к страданию.

В рамках буддийских школ существуют разные уровни постижения бессамости. Бессамость, о которой говорят низшие школы буддизма, с точки зрения высших школ означает впадение в крайность этернализма. Школа Прасангика Мадхьямика считается высшей философской школой буддизма. Она предлагает наитончайшее воззрение бессамости. Согласно воззрению этой школы, любое явление лишено даже малейшей степени субстанциальности или истинного существования и представляет собой лишь обозначения на уровне мысли или языка.

Некоторые западные философы, такие как Дэвид Юм, Людвиг Витгенштейн, Мартин Хайдеггер и Жак Деррида, предложили философию, отбрасывающую идею абсолютного существования составных явлений. Они не называют буддизм источником своей мысли, но, несмотря на то, что они не вступали в контакт с буддийскими философами, тем не менее на них, по видимому, оказала влияние буддийская литература.

Когда ученые вступили в мир субатомных частиц, то дальнейшие исследования привели их к соприкосновению с кванто-

---

<sup>1</sup> Этернализм, или концепция постоянства, – это представление о том, что явления имеют субстанциональное, истинное существование и несут в себе собственную природу независимо от обозначения мыслью (примеч. ред. – И. У.).

<sup>2</sup> Нигилизм – это отрицание всякого существования (примеч. ред. – И. У.).

вой реальностью, в которой все существует лишь на вероятностном уровне. В процессе анализа ученые столкнулись с проблемой обнаружения местоположения составных частиц.

Буддизм уже 2500 лет назад установил, что невозможно точно определить местонахождение какого-либо объекта и что посредством анализа невозможно установить существование объекта на абсолютном уровне, в силу чего имеет смысл говорить лишь об условном существовании вещей.

Теперь четвертая печать, которая гласит: нирвана есть истинный покой. Необратимое устранение всех негативных сил ума, их корней и отпечатков есть на самом деле нирвана. Этого можно поэтапно добиться систематической практикой. Здесь подчеркивается, что истинный покой предполагает полное отсутствие омраченных состояний ума, а не состояние какого-то иного рода.

Досточтимый профессор Самдонг Ринпоче перечислял три способа, с помощью которых мы в буддизме черпаем свои знания: это слушание, размышление или анализ, и медитация – это те три процесса, которые постепенно приводят нас к освобождению.

В процессе исследования реальности буддизм занимался подробными исследованиями ума. Буддийская наука об уме содержит более обширные и подробные, чем в современной науке, сведения об этом предмете, например знание о грубой и тонкой природе ума, первичном уме и вторичных ментальных факторах, характеристиках ума и т. д. Она умеет распознавать негативные, позитивные и нейтральные состояния ума и ментальные факторы, как они появляются, при каких обстоятельствах усиливаются, каковы их влияние и их последствия. Предлагаются разноуровневые методики работы с негативными состояниями ума и ментальными факторами, методы обуздания при помощи психологической тренировки, успокоения ума и устранения отрицательных ментальных факторов в результате постижения высшей реальности. Также предлагаются и методы взращивания позитивных состояний ума и ментальных факторов. В буддизме проводятся исследования в области когнитивной науки, и здесь он может многое предложить.

Современная когнитивная наука и нейронауки все еще не имеют этих знаний, которые хорошо известны буддийской когнитивистике вот уже более тысячелетия.

Буддийская наука об уме – это результат тщательных исследований ума, которые проводили Будда и другие наставники, его

последователи. В отличие от объектов реального мира ум нельзя исследовать, опираясь на принятые в науке параметры. Распространенные научные параметры – это воспроизводимость эксперимента, а также исследования с позиции третьего лица. Но такие исследования можно проводить, изучая внешнюю реальность. Что же касается внутренней реальности нашего ума, то эти методы оказываются неприменимыми. Очень подробно Его Святейшество Далай-лама изложил это в своей книге «Вселенная в одном атоме»<sup>1</sup>, где он, с одной стороны, бросает вызов ученым, с другой стороны – дает им совет. Тонкую природу и тонкие состояния ума нельзя изучать в лабораториях. Их можно изучать только на личном опыте, то есть от первого лица в процессе медитации.

Встреча двух цивилизаций, восточной и западной, буддизма и науки состоялась по инициативе Его Святейшества Далай-ламы и стала историческим событием. Наука всегда считалась противником религии, но это не относится к буддизму. У буддизма и науки схожие подходы: они изучают реальность при помощи анализа и исследований. До настоящего времени, опять же я подчеркну пока, наука изучала в основном внешние объекты и материальный мир, а буддизм – мир внутренний.

В процессе диалога между представителями буддизма и науки были получены очень интересные новые данные в областях нейронауки, нейробиологии, когнитивистики, психологии, клинических исследований, например, недавнее открытие нейропластичности. До некоторого времени предполагалось, что нейроны не обладают пластичностью. Лишь при сотрудничестве с буддийскими философами и созерцателями, проведя соответствующие исследования, было сделано это открытие, которое можно считать настоящим прорывом в науке. И еще один прорыв в науке – было выявлено, что нейроны проявляют себя иначе под воздействием медитации. Новейшие данные нейропсихологов говорят о том, что под воздействием медитации нейроны способны восстанавливаться. Эти данные изменили направления научных исследований, открыли новые перспективы, внесли изменения в фундаментальные принципы в этих областях знаний. Лично я считаю, что такое взаимодействие, диалог в будущем существенно повлияют на сферу научных исследований.

Буддийская система духовности прочно уходит корнями в

---

<sup>1</sup> *His Holiness the Dalai Lama. The Universe in a Single Atom.* Little, Brown, 2005.

буддийскую философию и науку об уме. Буддийская духовная система призвана противостоять негативным силам ума, ослаблять их, обуздывать их и в конечном итоге устранять, безгранично развивая позитивные силы ума вплоть до достижения полного пробуждения.

Таким образом, тибетская традиция буддизма, в которой духовность, философия и наука соединены в виде единой системы, предназначенной для развития личности и раскрытия всего потенциала сознания, сегодня в резко меняющемся мире, полном противоречий и катаклизмов, очень востребована и способна внести большой вклад в решение проблем, с которыми сталкиваются индивиды и все человечество.

## **ИССЛЕДОВАНИЯ ПО БУДДИЗМУ ИНСТИТУТА МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ СО РАН В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ БУДДОЛОГИИ И ДИАЛОГА КУЛЬТУР**

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы», № 14-18-00444.

© **Янгутов Леонид Евграфович**

доктор философских наук, профессор, заведующий отделом философии, культурологии и религиоведения ИМБТ СО РАН  
Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6  
E-mail: yanguta@mail.ru

В статье рассматриваются основные тенденции развития мировой буддологии, отразившие сложные процессы взаимоотношения, взаимодействия и взаимообогащения культурных традиций различных стран ареала распространения буддийских ценностей. Рассматривается та исследовательская ниша, которую занимают ученые Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Дается характеристика основных буддологических центров США, Европы и Азии. Анализируются традиции и современное состояние бурятской буддологической школы в контексте мировой буддологии и диалога культур.

**Ключевые слова:** буддология, источниковедение, китаеведение, тибетология, философия, сотериология.

THE SCIENTIFIC RESEARCHES OF BUDDHISM IN INSTITUTE  
OF MONGOLIAN, BUDDHIST AND TIBETAN STUDIES OF SIBERIAN  
BRANCH OF RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES IN THE CONTEXT  
OF WORLD BUDDHIST

**Yangutov Leonid Evgrafovich**

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, head of Department of Philosophy, Cultural and Religious Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences  
6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude, Russia 670047

The main trends of global Buddhism development have been studied in this article. The characteristic of main Buddhist studies centers of USA, Europe and Asia has been given there. The traditions and current state of Buddhist Buryat school in the context of the global Buddhism have been analyzed there.

**Keywords:** Buddhist studies, Buddhist source, Sinology, Tibetan studies, philosophy, soteriology.

Буддология как наука о буддизме в полной мере отразила в себе тенденции, которые проявляются уже в ее методологические установки, сочетающих в себе различные подходы и методические установки, базирующиеся на различных культурно-идеологических ценностях, а также предметах исследования, включающих в себя множество разнообразных культурных традиций.

Очень трудно и сложно дать однозначное определение буддологии как науки. Вся сложность определения буддологии как науки в ее многопредметности. Объект исследования один – буддизм. Предметов исследования множество. Наиболее значимые из них: письменные источники буддизма или же источниковедение; История буддизма; Учение буддизма (философия буддизма, сотериология буддизма, психология буддизма, этика буддизма, эстетика буддизма); религиозная практика буддизма; образование буддизма; искусство буддизма; место и роль буддизма в общественно-политических процессах современного мира и т. п. Вся эта предметная область буддологии не всегда связана единой концептуальной канвой и во многом представляет собой конгломерат дисциплин. Основное ядро буддологии составляет источниковедение. Именно оно определяет основные направления исследований в других предметных областях буддизма, в первую очередь в такой области, как учение буддизма. По уровню развития источниковедческих работ можно судить и об уровне буддологических исследований. Немаловажную значимость в предметной области буддологической науки имеют история буддизма и учение буддизма, которые совместно с источниковедением составляют фундамент **классической буддологии**.

Кроме предметного различия существует указанное выше различие буддизма и по ареалам его распространения, которые принято делить на национальные буддизмы: индийский, китайский, тибетский, японский, бурятский буддизм и т. д. Это дало повод появлению концепции о «множественности буддизма». Против такого понимания буддизма выступил и профессор Самдонг Римпоче в своем докладе на пленарном заседании международной конференции «Буддизм в изменяющемся мире», состоявшейся в июле 2014 г. в Улан-Удэ. Очевидно, здесь уместно говорить не о национальных буддизмах, а трех национальных моделях буддизма, имеющих определенные различия в своей философской и сотериологической парадигме. Это индийская, китайская и тибетская модели.

На сегодняшний день существует огромное количество буддологических работ, охватывающих всю предметную область буддологии и все национальные формы буддизма. Одно перечисление их названий составило бы десятки томов.

В данной статье я не буду затрагивать всю предметную область буддологии и все национальные формы буддизма, а остановлюсь на классической буддологии с ее основным ядром – источниковедением, а также на трех национальных моделях, не затрагивая конкретно национальные формы.

Сегодня ведущими странами, где существуют основные буддологические центры, которые задают исследовательские перспективы буддологической науки, являются США, Германия, Англия, Франция, Индия, Китай, Япония, Монголия, Россия.

Сама буддологическая наука зародилась сравнительно недавно, в середине XIX в. Для науки это сравнительно молодой возраст. Ее становление связано с такими именами, как Эжен Бюрнуф (1801–1852) и Макс Мюллер (1823–1900). В числе пионеров буддологических исследований были и российские ученые – Исаак Якоб Шмидт (1779–1847), Осип Михайлович Ковалевский (1801–1878) В. П. Васильев и П. И. Кафаров (Палладий, 1817–1878), которые в отличие от западноевропейских ученых, открывших буддизм через палийские каноны, обратили свое внимание на его монгольские, тибетские и китайские тексты [1].

В классической буддологии вначале первенство было за европейской наукой. Лидерами были Германия, Франция, Англия. Объектом европейского источниковедения стали сочинения на пали, позже санскрит. Российские ученые с самого начала обратили внимание на китайские, тибетские, монгольские источники, чуть позже на санскрит.

Сегодня лидирующие позиции в области классической буддологии занимают университеты и буддологические центры США. Это, в первую очередь, Колумбийский, Гарвардский, Калифорнийский, Чикагский, Принстонский университеты. Также университет Виргинии, Американский институт буддологических исследований.

В американских университетах наметилась тенденция того, что имевшее большую значимость в Европе исследование буддизма на пали и санскрите отодвинулось, уступив место исследованию китайских и тибетских источников. В 70-х гг. XX в. большой популярностью стали пользоваться источники на китайском языке, благодаря работам Судзуки, который познакомил запад-

ный мир с дзэн-буддизмом. Особенно это касается Калифорнийского университета в Беркли, Принстонского в Нью Джерси, Нью-Йоркского. Особое внимание привлекали чаньские тексты, которые пробудили большой интерес к философии, психологии, психофизической культуре, религиозной практике китайского буддизма.

Однако исследовательский бум, связанный с интересом к китайским источникам, начал все более уступать место тибетским источникам. Это во многом объясняется деятельностью Далай-ламы на поприще научных исследований буддизма, а также тибетских ученых и монахов, активно занимающихся переводом тибетских источников на английский язык, их публичной, научной и просветительской деятельностью.

Что касается современной классической буддологии Европы, то здесь следует отметить, что она началась в Европе. Здесь сложились классические школы: англо-немецкая и франко-бельгийская. Представителями англо-немецкой школы были супруги Рис-Дэвидс, Г. Ольденберг, Э. Конзе. Супруги Рис-Дэвидс и Г. Ольденберг работали с литературой на пали, полагая, что тексты на пали передают истинное учение Будды. Конзе работал с санскритскими источниками, через которые одним из первых из европейцев познакомил с текстами Праджняпарамиты. Среди буддологов долго не стихали споры об аутентичности текстов на пали или санскрите.

Франко-бельгийская школа была представлена такими именами, как Луис де ла (Вале) Пуссен, Жан Пжилуски, Сильве Леви, Этьен Ламотт. Они исследовали буддийские источники на санскрите. Луис де ла Пуссе исследовал Абхидхарма-кошу, составляя в этом конкуренцию российской школе буддологии, возглавляемой Ф. И. Щербатским.

Со временем в орбиту внимания европейских исследователей постепенно входили китайские и тибетские источники. Однако стоит отметить, что внимание к китайским источникам по сравнению с американскими было намного сдержаннее. Здесь стоит выделить фундаментальные справочные издания: «Каталог китайской Трипитаки», составленный Нандзё, опубликованный Оксфордским университетом, «Немецко-китайский словарь буддийских терминов», составленный Хакманом и изданный в Лейдене, англо-китайский словарь буддийских терминов, составленный Эйтелем и изданный в Лондоне. Сегодня внимание к китай-



ским источникам сохраняется, но тем не менее, как и в США, все более пристальное внимание уделяется тибетским источникам.

Относительно европейских университетских центров необходимо отметить, что наиболее известные европейские программы изучения буддизма имелись в Оксфорде и Кэмбридже, в центре азиатских и африканских исследований Лондонского университета, в Гумбольдтском и Боннском университетах, в Сорбонне. Сегодня ведущие позиции в буддологии занимают Гамбургский и Венский университеты, Австрийская академия наук, Лондонский университет, Оксфорд, Бристольский университет, Лейденский университет, Университет Неаполя.

Классическая буддология занимает большое место в Индии, Китае и Монголии. В Китае буддологические интересы в равной степени сосредоточены на тибетологическом и китаеведном направлениях. Причем следует обратить внимание на тот факт, что тибетологические исследования в Китае во многом инициируются со стороны китайских властей. Примером тому является издание Исследовательским центром китайской тибетологии тибетского буддийского канона Ганчжур (108 томов, Bka' 'gyur, 2006–2008) и Данчжур (124 тома, Bstan 'gyur, 1994–2007), каждый том имеет в среднем от 1100 до 1500 с. Грандиозная работа по опубликованию всего корпуса тибетского буддийского канона сопровождалась выпуском в большом количестве тибетских и монгольских источников по истории буддизма.

В 1982 г. Госсовет КНР утвердил издательский комитет по изданию буддийского канона на китайском языке, в 1992 г. в Исследовательском центре китайской тибетологии был создан комитет по изданию буддийского канона на тибетском языке. С 1994 по 2007 г. Центр китайской тибетологии опубликовал 124 тома критического издания тибетского Данчжура (1994–2007), каждый из которых имеет в среднем от 1100 до 1500 с. [Bstan 'gyur]. С 2006 по 2008 г. было выпущено 108 томов Ганчжура [Bka' 'gyur]. Грандиозная работа по опубликованию всего корпуса тибетского буддийского канона сопровождается также выпуском в большом количестве сочинений буддийских мыслителей Индии и Тибета, например: «Основы Тантры – Бодхисаттва Виная и Тантраяна Виная» Цзонхавы [Rje tsong kha pa, 1999], «Детальный комментарий на Мадхьямика-карика» Нагарджуны [Dpal mgon 'phags pa klu sgrub, 1988]. Издаются и современные исследования ученых по самым различным аспектам тибетского буддизма.

В 1981 г. в рамках Тибетской академии общественных наук был создан Тибетский институт религий, в 1984 г. – факультет буддологии и кафедра религии при Тибетском университете. В 1983 г. под эгидой Тибетского отделения Китайской буддийской ассоциации открыт Тибетский институт буддизма. В 1987 г. Панчен-ламой образована в Пекине Высшая буддийская академия для тибетских тулку. Тибетские монахи обучаются также в Институте религий при Китайской академии общественных наук и в Институте Южной Азии при Пекинском университете. В 1981 г. после 15-летнего перерыва вновь открылось Тибетское отделение Китайской буддийской ассоциации. Религиозными образовательными структурами среди них являются Тибетский институт буддизма и Высшая буддийская академия Китая.

Большое значение в Китае придается и собственно китайским источникам. Свидетельство этому – многотомная Трипитака «Да чжэн синь и да цзан цзин», включающая полный свод сутр, шаст, который содержит 2 920 наименований сутр, шастр и оригинальных сочинений средневековых китайских буддистов. При этом была проведена современная пунктуация. В древних и средневековых текстах не было пунктуации. Это огромная работа, равнозначная переводу текстов со средневекового китайского языка на современный. Издается множество комментариев к оригинальным сочинениям. Основные буддологические центры сосредоточены в Пекинском университете, здесь работает классик китайской буддологии Фан Литянь, а также на Юге Китая в Университете Шанхая, Нанкина, в Гонконге, на Тайване. Особо следует отметить Нанкинский университет, где работают самые именитые ученые, чьи труды известны во всем мире. Это Хун Сюпин, Лай Юнхай, Ян Вэйчжун. Кроме того, отметим Центр буддологии АОН КНР, возглавляемый Ян Цзэнвэй.

**Большое место классическая буддология занимает и в Монголии.** Здесь уделяется одинаковое внимание источникам на тибетском и монгольском языках. Сегодня в Монголии буддологические центры существуют при монастырях Зуун и Баруун Хурээ и буддийский Университет при монастыре Гандантэкчелинг, которые в настоящее время делают собственные комментарии к сочинениям и отдельным разделам Ганджура и Данджура. Из светских учреждений следует отметить Институт философии АН МНР, Институт языка АН МНР, бывшую кафедру религиоведения, в настоящее время объединенную с кафедрой философии

фии Монгольского государственного университета. Сегодня в мировой буддологической науке, развивающейся в классическом направлении, сложилась устойчивая тенденция приоритетного внимания к тибетским источникам. При этом продолжает сохраняться и внимание к источникам на китайском языке. Все это происходит на фоне ослабевающего внимания к источникам на санскрите и пали.

Большому вниманию к тибетским источникам способствует версия, озвученная тибетскими религиозными и научными деятелями об аутентичности тибетских источников, которые наиболее точно и полно передают изначальный смысл учения Будды.

Концепция аутентичности тибетских текстов обусловила формирование индотибетской буддологии. Ключевые персоны, стоявшие у истоков индо-тибетской буддологии в США, – это Ричард Хью Робинсон, Геше Лхундуб Сопа, Масатоши Нагатоми, Алекс Вэйман, Дж. Хопкинс.

Благодаря деятельности тибетских лам в буддологии сложились два подхода к исследованию буддизма – внешний и внутренний. Внутренний подход означает прежде всего то, что буддийская философия и буддийская наука имеют своим главным предметом *внутреннее* – внутреннюю реальность, сознание. С точки зрения буддизма любой небуддийский познавательный подход – это «внешний» подход.

В современной буддологической науке также наметилась тенденция компаративистских исследований. В центре внимания компаративистских исследований тибетские источники. Сравниваются тибетские источники с санскритскими, тибетские источники с китайскими. Сравнение тибетских и санскритских источников происходит в контексте поиска аутентичного буддизма, их концептуальной схожести. Сравнительное изучение тибетских и китайских источников в контексте поиска различий и отличий.

Помимо этого в буддологии наметились и негативные тенденции в такой важной предметной области буддологии, как учение буддизма, – это использование чужих переводов, чужих исследований с ссылкой на оригинал. Особенно широко используются работы тибетских авторов, живущих на Западе. Дело в том, что переведенный текст – это продукт конкретного лица, обладающего собственными методами теоретического анализа, своеобразием изложения своих взглядов, обусловленными его интеллектом, мировоззренческой позицией, собственным уровнем знания,

умом. Использование такого перевода должно сопровождаться обязательным указанием автора перевода, что свидетельствует о соавторстве идей и второго, и первого субъекта. Прямое указание на первоисточник дезориентирует читателя. Такая методика вторичного субъекта порождает множество поверхностных дилетантских работ. Против таких работ еще в XIX в. выступал один из столпов российской буддологии И. П. Минаев. К сожалению, они сегодня буквально наводняют буддологию. Этому во многом способствует интернет.

В западной буддологии во многом благодаря деятельности Далай-ламы сложилась тенденция сравнительного изучения науки и буддизма. К этим исследованиям подключаются не только буддологи, но и ученые из других научных областей. Объектом сравнительного изучения главным образом становятся тексты на тибетском языке. Вместе с тем в области психологического знания большее внимание привлекают тексты на китайском языке.

**Российская буддология в начальный период своего формирования была, как известно, ведущей в Европе.** Мы не будем останавливаться на этой хорошо известной странице отечественной науки. Сегодня в России о буддизме пишут почти во всех университетских центрах от Калининграда до Владивостока. Но это разрозненные, эпизодические явления. Буддологических центров в России три: Москва, Санкт Петербург, Улан-Удэ.

В 80-х гг. прошлого века была предпринята попытка создания единого координационного центра буддологии. Была проведена первая буддологическая конференция в Улан-Удэ, инициатором которой стали ученые Москвы и Улан-Удэ. Затем в Москве состоялась вторая буддологическая конференция. В 1986 г. в Улан-Удэ было проведено совещание по проблемам буддийской философии. Важным фактором координационных и информационных связей между буддологическими исследованиями стало издательство «Наука», в котором публиковались все более или менее значимые буддологические исследования: монографии, сборники статей.

Однако единый координационный центр буддологических исследований так и не был создан.

Буддологические исследования Института монголоведения, буддологии и тибетологии своими истоками восходят к лучшим традициям российской востоковедной науки. Первые бурятские

ученые Д. Банзаров (1822–1855), М. Н. Хангалов (1858–1918), Г. Ц. Цыбиков (1873–1930), получившие образование в России, свои научные изыскания в области истории и этнографии вели в русле научной программы Российской академии наук. Ц. Жамцарано (1880–1942) и Б. Б. Барадийн (1875–1937) испытывали непосредственную поддержку выдающегося индолога и буддолога академика С. Ф. Ольденбурга (1863–1934). Известные путешествия Г. Ц. Цыбикова и Б. Б. Барадийна в Тибет, в результате которых научное сообщество узнало множество новых сведений о тибетском буддизме и его монастырях, были осуществлены по заданию Российской академии наук. Большое развитие буддологии в Бурятии получила в советское время, а особенно с образованием в 1922 г. Бурятского ученого комитета, на базе которого был создан Бурят-Монгольский государственный институт культуры (1929), в дальнейшем переименованный в Институт языка, литературы и истории (1936), Бурят-Монгольский научно-исследовательский институт культуры и экономики (1944), Бурят-Монгольский научно-исследовательский институт культуры (1949), затем Бурятский комплексный научно-исследовательский институт СО АН СССР (1958) и Бурятского филиала СО АН СССР (1968) [2, с. 3].

Первым директором Бурятского ученого комитета и одновременно наркомом просвещения Бурят-Монгольской АССР был назначен Базар Барадийн (1875–1937), ученым секретарем – другой знаменитый путешественник в Тибет Гомбожап Цыбиков.

Большой вклад в изучение буддизма внес Нацов Генин-Дарма, работавший с 1929 по 1931 г. научным сотрудником отдела истории и этнологии института (в то время Бурят-Монгольский научно-исследовательский институт культуры). Получивший буддийское образование, бывший служитель буддийской церкви Г.-Д. Нацов был блестящим знатоком буддизма. Он оставил богатое рукописное наследие на старописьменном монгольском языке, содержащее сведения по буддизму.

Яркой страницей в истории буддологических исследований института стала творческая деятельность Бидии Дандаровича Дандарона, которая началась в 1957 г. (в те годы – Бурятский комплексный НИИ АН СССР). За время своей работы в Институте, вплоть до ареста в 1972 г. он провел огромную работу по исследованию тибетских и монгольских памятников буддизма, которые в последующем были преданы властями забвению. Сего-

дня его работы «Девяносто девять писем о буддизме и любви», «Мысли буддиста», «О четырех благородных истинах» («Черная тетрадь») и другие стали достоянием широкой общественности.

В 1995 г. в Новосибирске вышел сборник статей «Тибетский буддизм: теория и практика» под ред. Н. В. Абаева, посвященный Б. Д. Дандарону. В нем были опубликованы статьи Б. Д. Дандарона «Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма», «Теория шуньи у мадхьямиков», а также статья, написанная в соавторстве с учеником В. Н. Пупышевым «Общая схема совершенствования по пути Мантраяны». В Санкт-Петербурге в серии «Философы России XX в.» издан двухтомник сочинений Б. Д. Дандарона. В настоящее время продолжается работа по изданию его сочинений, исследуется его творчество. Большое внимание современных исследователей привлекает его идея о том, что буддийские истины не противоречат данным современной науки.

Приоритетными направлениями буддологических исследований были вопросы, связанные с анализом социальной роли буддизма, источниковедением и историей буддизма Монголии и Тибета. Изучение социальной роли буддизма было продиктовано идеологическими задачами атеистического воспитания населения, критики религии как «опиума народа», поэтому нет необходимости говорить о далеко не научном характере большинства исследований на эту тему. Из работ, посвященных социальной роли буддизма, имеющих большую научную значимость, необходимо выделить монографии К. М. Герасимовой «Ламаизм и национально-колониальная политика в Забайкалье в XIX – нач. XX в.» (Улан-Удэ, 1957), «Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства» (Улан-Удэ, 1964), в которых была дана объективная оценка социальной роли буддизма в Бурятии. Заложенные в этих монографиях принципы научного подхода к изучению социальной роли буддизма в Бурятии нашли свое отражение в коллективной монографии «Ламаизм в Бурятии в XVIII – начале XX в.» (Новосибирск, 1983).

К **источниковедческим** достижениям бурятских ученых следует отнести работу Ц. А. Дугарнимаева, содержащую перевод и комментарий сочинения Ирдыни Хайбзун Галшиева «Зерцало мудрости, разъясняющее и отвергаемое по двум законам» (Улан-Удэ, 1966). Эта монография явилась первым научным исследованием литературного творчества одного из буддийских мыслителей Бурятии XIX в. Было осуществлено издание исследования и

перевода на русский язык первого выпуска тибетско-монгольского терминологического словаря «Источник мудрецов», осуществленное Б. Д. Дандароном и Р. Е. Пубаевым (Улан-Удэ, 1968). К сожалению, на этом дальнейшая работа над сочинениями бурятских мыслителей, а также над словарем «Источник мудрецов» была прервана по идеологическим соображениям. В семидесятых и восьмидесятых годах источниковедение в Институте общественных наук развивалось преимущественно в контексте монголоведных и тибетологических исследований. Эти исследования возглавил замечательный ученый Р. Е. Пубаев, который весьма плодотворно занимался изучением памятника тибетской историографии XVIII в. «Пагсам-чжонсан – история распространения буддизма в Индии, Тибете, Монголии», автором которой был монгольский буддийский деятель Сумба Хамбо Ешей Бальчжор (1704–1788). Результаты исследований Р. Е. Пубаева нашли свое отражение в двух томах его монографии «Пагсам-чжонсан» – памятник тибетской историографии XVIII в.» (Новосибирск, 1981, 1999). Другой крупнейший тибетский исторический памятник XIX в. «Дэбтэр-чжамцо» стал объектом внимания Р. Н. Дугарова. По материалам исследований этого памятника им была издана монография «Дэбтэр-чжамцо – источник по истории буддизма монголов Куку-Нора» (Новосибирск, 1983). Источниковедческий интерес К. М. Герасимовой был направлен на изучение эстетических учений в рамках буддийской культуры. Свои выводы о тибетских трактатах об иконографии она изложила в монографии «Тибетский канон пропорций. Трактаты по иконографии и композиции. Амдо XVIII в.» (Улан-Удэ, 1971). Результаты источниковедческих исследований Института нашли свое отражение в сборниках статей под редакцией Р. Е. Пубаева «Источниковедение и историография буддизма» (Новосибирск, 1986); «Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной и Восточной Азии» (Новосибирск, 1985).

Важным показателем успехов бурятских ученых в области исследования источников тибетского и монгольского буддизма явился историко-библиографический очерк «Введение в изучение Ганчжура и Данчжура» (Новосибирск, 1984), а также исследование сочинения Васубандху «Абхидхармакоша» в его тибетском переводе, осуществленном учениками академика Ф. И. Щербатского Б. В. Семичовым и М. Г. Брянским. Результатом их творческой деятельности явилось издание сочинения Васубандху

в переводе с тибетского на русский язык (см.: Васубандху. Абхидхармакоша. Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык, введение, подготовка тибетского текста, примечания и таблицы Б. В. Семичова и М. Г. Брянского (Улан-Удэ, 1980).

В 1979 г. в Институте общественных наук с созданием сектора философии открылось новое направление буддологических исследований – исследование буддийских текстов на китайском языке, анализ философских и психологических аспектов буддизма китайской махаяны. Это направление было представлено молодыми тогда научными сотрудниками, с энтузиазмом взявшими за дело. Это Н. В. Абаев, Г. Б. Дагданов, С. Ю. Лепехов, С. П. Нестеркин, Л. Е. Янгутов. Сектор возглавил доктор философских наук, профессор В. В. Мантатов. Были опубликованы монографии Л. Е. Янгутова «Философское учение школы хуаянь» (Новосибирск, 1982), «Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь» (Улан-Удэ, 1998), «Единство, тождество и гармония в философском учении китайского буддизма» (Новосибирск, 1995); монография Н. В. Абаева «Чань-буддизм и культура психической деятельности в Китае» (Новосибирск, 1983), монография Г. Б. Дагданова «Чань-буддизм в творчестве Ван Вэя» (Новосибирск, 1984). Изданы сборники статей: «Философские вопросы буддизма» (отв. ред. В. В. Мантатов. Новосибирск, 1984); «Психологические аспекты буддизма» (отв. ред. В. В. Мантатов. Новосибирск, 1986); «Философские и социальные аспекты буддизма» (отв. ред. М. Т. Степанянц и Р. Е. Пубаев. М., 1989).

**Изучение истории буддизма** стран Центральной Азии проводилось преимущественно в русле общих исторических исследований, где буддизм рассматривался как неотъемлемая часть религиозной и культурной жизни стран ареала распространения буддизма. В этом контексте изучались буддийская культура, народные верования, а также буддийские культы и обряды. Были изданы сборники трудов под редакцией К. М. Герасимовой «Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии» (Новосибирск, 1982); «Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии» (Новосибирск, 1980). Проблеме взаимоотношения буддизма и государства в Монголии посвятила свою монографию «Ламаистская церковь и государство во внешней Монголии» (Новосибирск, 1987) Т. Д. Скрынникова.

Сегодня институт продолжает традиции бурятской буддологической школы. Здесь существует единая исследовательская



программа, в основе которой лежат принципы классической буддологии. В исследовательских программах отразились тенденции устойчивого развития двух основных направлений буддологии – синологического (китаеведного) и тибетологического.

Изначально отличительной особенностью буддологического направления в Бурятии было соединение академических методов с ресурсами буддийской учености (живой традицией). Сегодня эти традиции продолжают развиваться в контексте конструктивного совмещения внутреннего и внешнего подходов к изучению буддизма.

Характерной чертой буддологии института является не только прочная источниковедческая традиция, сопряженная с переводами и исследованием оригинальных текстов, но также применение широкого спектра методов философии и ряда гуманитарных наук (религиоведения, социологии, этнологии и др.) при опоре на знание базовых первоисточников на ведущих языках буддизма (китайский, тибетский, монгольский, бурятский). Эти традиции соединения академического подхода с внутренним подходом к изучению буддизма, а также первостепенного значения буддийских первоисточников восходит к таким именам, как П. И. Хадалов, Б. Д. Дандарон и Р. Е. Пубаев, Р. Н. Дугаров, Б. В. Семичов, П. Б. Балданжапов, Ц. А. Дугарнимаев и др. В институте за редким исключением отсутствует проблема вторичного субъекта, история и учение буддизма исследуются не по чужим переводам, а на основе оригинальных источников.

Сегодня уровень развития в ИМБТ СО РАН синологического и тибетологического направлений изучения буддизма, а также буддийской философии и практики позволяет развернуть крупномасштабные компаративистские исследования буддизма, которые с уверенностью можно назвать пионерскими.

Во-первых, чрезвычайно актуальным является развитие сравнительных сино-тибетских исследований буддизма – сравнение двух традиций махаяны – китайской и тибетской – как в историческом и источниковедческом, так и в содержательном философском, религиоведческом, культурологическом аспектах. Одной из первых публикаций в этом направлении явилась статья С. П. Нестеркина, выполненная по заказу историко-философского ежегодника и посвященная анализу монографии Л. Е. Янгутова «Традиции Праджняпарамиты в Китае». Улан-Удэ, 2006). Статья объективно получилась компаративистской, поскольку ряд принципиальных по-

ложений праджняпарамитского развития имел существенные отличия от тибетского, на что не мог не обратить внимания С. П. Нестеркин. Следующей публикацией на этом пути стала монография И. С. Урбанаевой «Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма» (отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ, 2014). В предисловии ответственного редактора к монографии есть призыв к дискуссии относительно китайской и тибетской традиций в буддизме.

Во-вторых, актуальным направлением компаративистских исследований является сравнение буддийской и западной философии. Хотя на Западе все чаще предпринимаются попытки сравнения буддизма с учениями западных философов разных эпох, тем не менее западным ученым не хватает, во-первых, знания буддийских первоисточников на языке оригинала; во-вторых, понимания буддизма «изнутри». Им мешают господствующие европоцентристские стереотипы. Философы ИМБТ имеют в сравнении с ними ряд преимуществ.

В области синологической (китаеведной) буддологии сегодня подготовлена почва для создания объемной, обобщающей монографии, охватывающей историю и учения китайского буддизма на протяжении всего его имперского периода. Практически по всем его династийным периодам, за исключением юаньского и цинского, защищены докторские и кандидатские диссертации, опубликованы статьи монографии.

В области мировой тибетологической буддологии самым актуальным сегодня является перевод сначала Тенгьюра, а затем и Кангьюра на ведущие мира – европейские, а также китайский и русский языки. В русле этого проекта современные тибетские ученые в кооперации с наиболее авторитетными западными буддологами приступили к созданию вспомогательного научного аппарата, в частности толкового словаря буддийской терминологии всех школ тибетского буддизма. Об этом проекте во время конференции «Буддизм в изменяющемся мире» говорил проф. Самдонг Ринпоче и предложил нашему институту присоединиться к данной работе.

В институте поддерживается инициатива Далай-ламы в области сравнительного изучения буддизма и науки. Проведен ряд конференций, приуроченных к дню рождения Далай-ламы. Издан сборник статей «Буддизм и наука».

Сегодня ученые института полны энтузиазма решать насущ-

ные задачи буддологической науки, обусловленные ее современным развитием в области научно-исследовательских направлений – источниковедческого, исторического, историко-философского, социально-философского и культурологического. Их исследования охватывают ареалы распространения буддизма – Китай, Тибет, Монголию и Бурятию. Институт имеет достаточно прочный исследовательский потенциал, отвечающий основным требованиям буддологической науки – владению восточными языками, навыками работ с оригинальными текстами и методикой анализа социальных и исторических процессов.

### *Литература*

1. Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия. М., 1994.
2. Ученые-исследователи Бурятского института общественных наук СО РАН. Улан-Удэ, 1997.

## **ЕДИНСТВО БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И МЕДИТАЦИИ, ЗНАНИЯ И ВЕРЫ: ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВО ДАЛАЙ-ЛАМА XIV И ТРАДИЦИЯ НАЛАНДЫ**

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы», № 14-18-00444.

### **© Урбанаева Ирина Сафроновна**

доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии, тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук

Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6

E-mail: urbanaeva@imbt.ru

В статье рассмотрены рационалистические аспекты индо-тибетской махаяны, а также установлено, что традиция взаимозависимости философского познания и практики медитации, знания и веры, характерная для ученых древнеиндийского монастырского университета Наланды, воспринята тибетцами и сегодня Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо является лучшим выразителем этой аутентичной традиции, которая имеет универсальное теоретическое и практическое значение.

**Ключевые слова:** махаянский буддизм, традиция Наланды, мадхьямика, прамана, медитация, Чже Цонкапа, Венсапа, Далай-лама.

THE UNITY OF BUDDHIST PHILOSOPHY AND MEDITATION, KNOWLEDGE  
AND FAITH: HIS HOLINESS DALAI LAMA XIV  
AND TRADITION OF NALANDA

### **Urbanaeva Irina Safronovna**

Doctor of Sciences (Philosophy), chief scientific associate, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences

6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude, 670047 Russia

In article rationalistic aspects of the Indo-Tibetan Mahajana are considered and that the tradition of interdependence of philosophical knowledge and practice of meditation, knowledge and belief, which is characteristic for scholars of Old Indian monastic university of Nalanda, is apprehended by Tibetans also is established. Today His Holiness the Dalai Lama Tenzin Gyatso is Heigh Representative of this authentic tradition which is universal theoretical and practical value.

**Keywords:** Mahayana Buddhism, Nalanda tradition, Madhyamika, pramana, meditation, Je Tsonkhapa, Bensapa, Dalai Lama.

При восприятии буддизма исследователями, стоящими на «внешних» для буддизма позициях, в глаза бросается его полиморфный, парадоксальный и противоречивый характер, который им трудно понять. С одной стороны, буддизм выступает как религия, с другой – как особая форма атеизма. С одной стороны, это система теорий, основанных на строгой логике, значимость которой для своих последователей подчеркивал сам Будда. С другой стороны, буддизм воспринимается людьми внешнего круга и даже частью самих буддистов (дальневосточной традиции) как алогичный, иррациональный путь просветления. Так он представлен в учениях японского *дзэн*-буддизма и китайского *чань*-буддизма. Нередко тибетская методология «постепенного пути», основанная на индийской философской классике буддизма, даже противопоставляется практикам «мгновенного пути», характерным для японского и китайского буддизма [13; 14; 15]. В господствующих школах дальневосточного буддизма нельзя не заметить явной недооценки рационалистической философии индийского буддизма. Трактаты ученых Наланды даже не были в прошлом известны патриархам китайского буддизма. В отличие от них школы тибетского буддизма, в особенности последователи Чже Цонкапы, усвоили и развивают классическую традицию Наланды как необходимую теоретическую базу духовной практики и реальных достижений. Для того чтобы подчеркнуть основополагающее значение философского рационализма мастеров Наланды для тибетской махаяны, лидер тибетского буддизма Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо сочинил специальную «Молитву 17 ученым Наланды», которая исполняется в начале его учений [18]. Тем самым он подчеркивает принципиальную значимость для последователей тибетской махаяны факта ее происхождения от традиции Наланды: Майтрея/Асанга (IV в.) – это основоположники линии обширной практики (пяти путей махаяны), а Нагарджуна (II в.) – линии глубинных постижений (теории пустоты). Конечный исток обеих линий – это Будда. И «глубинная», и «обширная» линия происходят из свода сутр Праджняпарамиты, который тибетцы считают «высшим и лучшим даром» среди всех учений, относящихся к Слову Будды [18]. Поэтому правильнее говорить не о тибетском буддизме, а об индо-тибетской махаяне.

Для индо-тибетской махаяны среди ряда отличительных признаков и достоинств в сравнении с хинаяной и китайским буддизмом является характерным принципиальное единство медитации и философии. Что касается философии, то высшая форма презентации воззрения Будды – это учение школы мадхьямика, основанной Нагарджуной (II в.), а точнее, подшколы мадхьямика-прасангика, основателями которой считаются Буддапалита (470–540) и Чандракирти (р. ок. 600 н.э.). На воззрении этой философской подшколы строится медитативная практика четырех основных школ тибетского буддизма. Как объясняет в своих книгах и лекциях Его Святейшество Далай-лама XIV, по существу философской теории и методологии просветления между школами нyingma, кагью, сакья и гелуг нет различий, специфика каждой из них сводится лишь к терминологическим особенностям и историческим обстоятельствам возникновения.

В буддизме философский анализ выполняется не просто как отвлеченные от духовных целей метафизические рассуждения и логические умозаключения, как это имеет место в западной философии, а подчиняется духовным целям и потому сопровождается медитацией (*sgom*)<sup>1</sup> – специальной тренировкой ума по привыканию к познаваемому смыслу или культивируемому чувству. Есть два вида медитации – однонаправленное созерцание и аналитическая медитация. Оба они соединяются в буддийской практике [6; 9; 10; 20]. Без медитации, как объясняет известный в России буддийский мастер тибетского происхождения досточтимый Геше Джемпа Тинлей, невозможно защитить ум от негативных состояний, неосуществимы глубокие и прочные преобразования сознания. Без медитации недостижимо состояние Будды<sup>2</sup>.

Каким духовным целям подчиняется философское познание в махаянском буддизме? Это цель обретения благого перерождения и освобождения от сансары, которые считаются в махаяне временными целями, и цель достижения состояния Будды ради блага всех живых существ как высшая цель. Поэтому философская работа выполняется буддийским практиком по системе аналитических медитаций *постепенного пути*. В тибетской традиции эта система поэтапной практики называется Ламрим (*Lamrim*). Но Ламрим не является тибетским изобретением. Пабонгка

---

<sup>1</sup> Здесь и далее в круглых скобках приводится латинская транслитерация тибетских терминов.

<sup>2</sup> См. лекцию, прочитанную 31.08.2015 г. в Улан-Удэ на сайте [www.lib.geshe.ru](http://www.lib.geshe.ru)

Ринпоче писал: «А когда у ученых мудрецов формируется понимание Учения, то для них весь корпус Слова Будды (gsung rab) является Ламримом – независимо от того, существует название *Ламрим* или не существует» [4]. Особым достоинством тибетской системы Ламрим, возникшей благодаря Атише, является то, что она представляет весь корпус Слова Будды как наставления, предназначенные для практического осуществления, и структурированные как упорядоченная система наставлений, охватывающих путь Махаяны. Ваджраяна (sngag-rim) является продолжением Ламрима и вместе они образуют постепенный путь просветления.

Каждая аналитическая медитация по системе Ламрим служит последовательному, постепенному уменьшению ментальной «грязи» и подготавливает ум к пробуждению его полного потенциала. Она обязательно завершается однонаправленной медитацией в целях усвоения познанного содержания и привыкания к нему или закрепления рожденного из размышлений чувства. Медитация, в свою очередь, не выполняется без понимания философской основы пути – абсолютной и относительной истины (пустоты и взаимозависимого возникновения). Его Святейшество Далай-лама XIV на своих учениях рекомендует не только монахам, но и светским людям, желающим ступить на путь Дхармы, подробно изучать буддийскую философию на основе классических индийских текстов – сочинений ученых Наланды. Это необходимый фактор духовного развития личности. А буддийская логика – теория *праманы* (tsad-ma) является фундаментом философского исследования реальности. Медитация без подробного философского анализа является оправданной только в тех случаях, когда речь идет о старых людях или тяжелобольных, которые уже не располагают достаточным временем для изучения классических философских трактатов. Для них такой великий мастер современности, высоко ценимый Его Святейшеством Далай-ламой XIV досточтимый Геше Намгьял Вангчен<sup>1</sup>, с которым ав-

---

<sup>1</sup> Досточтимый Геше Намгьял Вангчен – выдающийся буддийский философ из монастыря Дрепунг Лоселинг, старший наставник Кьябдже Йонгдзина Линга Ринпоче – перерожденца старшего учителя Его Святейшества Далай-ламы XIV, ушел из жизни 18 августа 2015 г. и в течение 7 дней находился в посмертной медитации на Ясный Свет – состоянии *тугдам*. Этот посмертный факт служит свидетельством того, что Геше Вангчен был не только высококвалифицированным буддийским философом и ученым, но и высокорезализованным существом, подлинным мастером медитации. Он был наставником и старшим другом досточтимого Геше Джампа Тинлея.

тору этих строк посчастливилось быть знакомой и получать от него посвящения и духовные советы, дал такую рекомендацию: нужно не откладывая медитировать, опираясь на *сущностные наставления* своего духовного наставника<sup>1</sup>. А молодым людям он посоветовал обязательно изучать буддийскую философию на основе классических трактатов.

Говоря о том, что медитации должен предшествовать философский анализ, Его Святейшество Далай-лама XIV и другие тибетские ламы не имеют в виду, что вначале нужно длительное время уделить изучению философии и лишь после этого заняться медитацией. Для личности, всерьез настроенной освободиться от сансары, изучение философии и медитация охватываются тремя базовыми практиками, посредством которых развивается мудрость и происходит духовная трансформация. Это *слушание*, *размышление* и *медитация*. Уже на начальном этапе махаянский практик развивает все три вида мудрости – мудрость слушания, мудрость размышлений и мудрость медитации. Это три вида духовных реализаций. Поэтому не случайно текст Тогме Сангпо «37 практик Бодхисаттвы» начинается с упоминания этих практик как обязательных для «сынов Победоносного» [2, с. 49]. Вначале зарождается мудрость слушания, на ее основе – мудрость размышлений, затем – мудрость медитации. Но это не означает, что вначале идет период только слушания, затем – период размышлений и только потом – период медитации. Все три практики выполняются и новичком, и более опытным практиком, и зрелым практиком, но начинающий делает упор на слушании (устной передаче учений и изучении классических текстов), более опытный ученик – на логическом и философском познании, достаточно опытный в слушании и логико-философском анализе ученик – на интенсивной медитации.

Его Святейшество Далай-лама XIV, а также досточтимый Геше Джампа Тинлей – учитель более двадцати российских Дхарма-центров, созданных в Бурятии, Калмыкии, Туве и многих крупнейших российских городах, а также в ближнем зарубежье, преподают очень искусный метод практики Дхармы в соответ-

---

<sup>1</sup> Этот совет был дан во время аудиенции для учеников досточтимого Геше Джампа Тинлея, состоявшейся в дни учений по Ламриму Его Святейшества Далай-ламы XIV в Дрепунге (24–29 декабря 2014). *Сущностные наставления* – это устные инструкции, в сжатом виде объясняющие весь путь и полный механизм духовного продвижения.



ствии с уникальной тибетской традицией. Это система практики, которая восходит к великому Чже Цонкапе (1357–1419) и его последователю – мастеру по имени Гьялва Венсапа Лобсанг Дондуб (dben-sa-pa blo-bzang don-grub, 1505–1568), чьим именем она называется. Вместо того чтобы ждать реализаций каждой практики, актуальной для данного момента в развитии практикующей личности, прежде чем приступить к практикам следующей стадии, в традиции Венсапы принята система одновременного (в течение одной жизни) засеивания «семян» всех реализаций, и каждое духовное «семя» приносит плод в свое время. Это возможно благодаря тому, что практика выполняется по тщательно продуманной и проверенной системе, на основе глубокой философской теории и с применением умелого метода «принятия результатов на путь». Такой уникальной системе способен обучать только тот, кто является мастером полного пути, знатоком сутраяны и ваджраяны, имеет полную устную трансмиссию и реализации Дхармы, достаточные для того, чтобы вести учеников по всему пути.

В контексте махаянского пути любая медитация неэффективна или малоэффективна, если не основана на знании всей системы пути и понимании базового учения Будды о Четырех Благородных Истинах. Практика шаматхи – небуддийской по происхождению медитации по развитию способности полностью контролируемого однонаправленного созерцания, сопровождаемого нерушимой умственной и физической безмятежностью и блаженством, в рамках индо-тибетской махаяны становится мощным средством трансформации ума в направлении освобождения и просветления, будучи соединена с практикой *трех основ пути* – отречения, бодхичитты и мудрости, постигающей пустоту. Иначе говоря, не будучи специфически буддийской ментальной технологией, она становится здесь важным элементом махаянской практики. Более того, как объясняет в своих лекциях <sup>1</sup> достойный Геше Тинлей, для обретения подлинных духовных реализаций в процессе выполнения буддийских практик совершенно необходимо иметь осуществленную способность шаматхи. Только имея в полной мере развитую шаматху – способность совершенного созерцания, махаянский практик имеет возможность

---

<sup>1</sup> В частности, в лекции от 29 июня 2015 г., прочитанной в Улан-Удэ. См.: <http://www.green-tara.ru/teachings-2015/>; <http://volnarez.com/geshe-radio>

обрести прямое постижение фундаментальных *фактов бытия* – таких как Четыре Благородные Истины, закон кармы, двенадцатичленная цепь зависимого возникновения, пустота, а также породить спонтанные чувства, характерные для буддийского пути, – преданность гуру, прибежище, отречение, бодхичитту.

Понимание этого момента – почему без шаматхи при выполнении аналитических медитаций постепенного пути – Ламрима – недостижимы настоящие реализации, связано со знанием буддийской теории сознания и уяснением того, как сочетаются логико-философское познание и однонаправленное созерцание в процессе аналитической медитации. Как объясняется в устной традиции Чже Цонкапы на основе Слова Будды и классических индийских текстов, таких как «Абхисамаяланкара» Майтреи / Асанги и др., аналитическая медитация может выполняться грубым сознанием и тончайшим сознанием Ясного света (*'od-gsal*). Во втором случае она по-настоящему эффективна. Но и те практики, кому еще далеко до активации и использования тончайшего сознания, могут и должны выполнять аналитическую медитацию, ибо настоящая вера в Будду, его учение и путь, практикуемый последователями Будды, приходит в результате постепенной трансформации ума – его продвижения через пять стадий к прямому достоверному восприятию. Начальная стадия – обычное, извращенное восприятие вещей, от которого совершается переход к сомнению в его правильности, а затем, через правильное предположение, – к концептуальному познанию объекта аналитической медитации. Если речь идет о пустоте, то это познание пустоты вещей, как они есть, без онтологического преувеличения и приписывания (*sgro 'dogs*). Достоверное концептуальное познание сопровождается полной убежденностью в истинности познаваемого объекта. После этого на основе достоверного концептуального познания (*rjes dpag tshad ma*) происходит переход к прямому достоверному познанию (*mngon sum tshad ma*) – непостоянства, пустоты или спонтанному чувству (если аналитическая медитация направлена на культивирование определенного чувства – драгоценности человеческой жизни, преданности Гуру и др.). Как объясняет на основе учений Его Святейшества Далай-ламы XIV досточтимый Геше Тинлей, в процессе аналитической медитации достижима трансформация сознания. Это процесс, который проходит через четыре уровня. Движение сознания от уровня извращенного восприятия до четвертой стадии аналити-

ческой медитации – достоверного концептуального познания – может происходить без реализованной шаматхи, посредством дискурсивного анализа и последующей однонаправленной концентрации. Но без достижения шаматхи обретенная в результате аналитической медитации реализация – это только подобие подлинной реализации. Ибо без достигнутой шаматхи сама медитация – это еще не настоящая медитация. Однако любой сеанс аналитической медитации, независимо от того, достигнута или не достигнута шаматаха, должен завершаться однонаправленным созерцанием познаваемого смысла или однонаправленным пребыванием на чувстве, если объектом медитации является не истина, а чувство. Без однонаправленной концентрации обретенное постижение или чувство не будут прочными. По-настоящему глубокие и прочные трансформации сознания, которые сохраняются длительное время, происходят на основе реализованной шаматхи – способности ума однонаправленно концентрироваться на своем объекте сколько угодно долго.

Вообще говоря, в других буддийских традициях практикуются в основном однонаправленная медитация и медитация на природу ума. Только в индо-тибетской системе Ламрим наряду с развитием однонаправленной концентрации духовное созревание личности опирается на метод аналитической медитации, который совмещает логико-дискурсивное, или различающее, познание и однонаправленное созерцание, или стабилизирующую медитацию. Методологию аналитической медитации тибетцы унаследовали из традиции Наланды.

Вообще традиция Наланды очень значима для Его Святейшества Далай-ламы XIV, поскольку ученые Наланды создали систему аутентичной презентации Учения Будды и критерии аутентичности буддийских учений, которые были восприняты их тибетскими преемниками. А для буддистов, если они всерьез стремятся к освобождению от сансары и просветлению, очень важно придерживаться аутентичной системы теории и практики, – подчеркивает Его Святейшество Далай-лама [8, с. 337].

И в начальный период распространения буддизма в Тибете, и в период «второй волны», когда буддизм стал возрождаться после гонений Ландармы, тибетцев очень привлекали различные «тайные» учения, полученные чудесным образом. «Но основан ли способ их исполнения на переживании *трех главных аспектов Пути?*» – вот в чем вопрос, как подчеркивает выдающийся тибет-

ский лама второй пол. XIX – первой половины XX в. Пабонгка Ринпоче [4, с. 32]. Учение Ламрим, являющееся прямым продолжением традиции Наланды и пришедшее в Тибет по непрерывной линии преемственности от Будды, содержит главный практический критерий подлинности буддийских учений: они должны служить уменьшению негативных качеств и быть руководством по развитию отречения, бодхичитты и мудрости, постигающей пустоту.

Пять трактатов Майтреи («Абхисамаяаланкара»; «Сутраланкара»; «Утгара-тантра»; «Мадхьяанта-вибханга»; «Дхарма-дхармата-вибханга»), труды Асанги («Йогачара-бхуми-шастра»; «Абхидхармасамуччая»; «Махаянасанграха»; «Махаянасутраланкара» и др.), Нагарджуны, в особенности его пять трактатов, положивших начало школе мадхьямика («Праджнямула»; «Виграхавьявартани»; «Шуньятасаптати»; «Юктишаштика»; «Вайдальясутра») и «Ратнавали» вносят ясность в понимание последовательности и системы Пути в единстве его трех принципиальных аспектов и двух линий – «глубинной» и «обширной».

Будда проповедовал, что постижение пустоты – абсолютной природы «я» и всех феноменов – служит радикальным противодействием от всех омрачений, ибо устраняет их корень – неведение. В сутрах Праджняпарамиты содержится учение о постепенном постижении пустоты и пяти путях трансформации сознания, которые проходит махаянский практик. На основе сутр Праджняпарамиты ученые Наланды детально разработали буддийскую теорию сознания – о первичном и вторичном уме и ментальных факторах, об уровнях сознания, комментировали подробно объясненный Буддой механизм эволюции сансары и нирваны – 12-членную цепь зависимого возникновения. Они объяснили, что вскрытый Буддой корень сансары – это не просто отсутствие достоверного знания о реальности, а недостоверное восприятие, являющееся прямо противоположным подлинному способу существования «я» и всех феноменов, и кроме того, это цепляние ума за это недостоверное восприятие как истинное.

Дигнага и Дхармакирти в логико-гносеологических трактатах по теории праманы объяснили подробно, что достоверное познание необходимо для устранения сансары, ибо все негативные состояния ума порождены недостоверным восприятием. Они разработали буддийское учение об источниках, инструментах и о приращении результатов достоверного восприятия к постижению

смысла базовых философских доктрин буддизма. Их вклад в индо-тибетскую махаяну не ограничивается разработкой логики и гносеологии или поворотом гносеологии к целям освобождения.

Дело в том, что до буддизма в Индии существовала тесная связь между философской истиной и повседневной жизнью человека, благодаря чему религия в Индии никогда не была догмой, скорее – «рабочей гипотезой», регулировавшей человеческое поведение. Она была неким «рациональным синтезом», по мере развития философской мысли вбиравшим в себя новые представления. Большинство индийских философских систем можно рассматривать как гносеологическое обоснование сотериологии. Для них было характерным применение метода *праманы* как способа исследования фундамента и основ рациональной веры. Метод праманы использовали в своих философских теориях школы ньяя, вайшешика, джайнизм. Буддизм, с одной стороны, не мог не испытать влияния этой особенной индийской духовности и характерной для Индии тесной связи между философией и жизнью. С другой стороны, в философии он радикально отличается от всех систем ортодоксальной индийской мысли. Заслуга Дигнаги и Дхармакирти заключается в том, что они помогли своим современникам и последующим поколениям осознать эту специфику буддизма в плоскости теории достоверного восприятия – теории праманы: в отличие от небуддийских философских подходов, буддийская философия является *критической философией*. То, что начал Дигнага в своей работе «Исследование объекта познания» («Аламбана-парикша») [3, с. 138–145], когда подверг критике реалистические теории познания как небуддистов, так и буддистов и заявил, что объект, который мы считаем внешним к самому процессу познания, есть лишь наше представление о нем, Чандракирти продолжил и довел до логического конца посредством метода *прасанги*. Этот метод не был лишь логическим приемом, использовавшимся в диспутах. Гораздо более глубокое его значение связано с постижением абсолютной природы реальности – пустоты и бессамостности всего сущего, а также номинального существования всех объектов познания.

Тибетские прасангики восприняли номинальную логику Чандракирти при опоре на разработанную Дигнагой и Дхармакирти логику, явившуюся логическим развитием абхидхармы на пути ее десубстанциализации как «метафизики пустой личности» [19, р. 209]. Можно сказать, что логика Чандракирти была пре-

дельным развитием мадхьямикской логики опустошения реальности до «пустой логики» – отрицательной логики познания пустоты, позволяющей максимально точно установить объект отрицания при познании пустоты и затем, однонаправленно сконцентрировавшись на его отрицании, постичь отсутствие самосущего бытия любого объекта познания. Используемое мною понятие «пустая логика» не следует путать с тем, как использует выражение «empty logic» Х. Ченг для обозначения логики, отрицающей всякую концептуализацию. Такая логика была характерной для китайских мадхьямик [11, р. 220]. В индо-тибетском буддизме *мадхьямака*, или воззрение *срединности*, не означает отрицание любых концепций, а есть *срединность* между крайностями нигилизма – полным уничтожением бытия познаваемого объекта и экстернализма – преувеличения его бытия (от номинального до реального) [16; 21].

Чже Цонкапа объяснил, что метод праманы, основанный на воззрении йогачары, и метод прасанги, основанный на мадхьямикской теории пустоты, образуют единую систему рационалистического обоснования махаянского постепенного пути, в котором логико-философский анализ сочетается с однонаправленным созерцанием [12, с. 454-458; 17]. Если подход Дигнаги и Дхармакирти был основан на философских доктринах саутрантики и йогачары, в разной степени сохраняющих субстанциалистские концепты, то метод прасанги был связан с высшим уровнем буддийской философии – воззрением подшколы мадхьямика-прасангика, основанной Чандракирти. Здесь отрицательный логический метод, получивший применение в философских диспутах, есть закономерное следствие самого глубокого понимания пустоты в смысле *рангтонг* (пустота от самобытия) и отнюдь не является софистическим приемом, предназначенным для диспутов с представителями других философских школ. Отрицательный метод прасанги – это не только и не столько логический прием, применяемый в диспутах, сколько способ предельной десубстанциализации объекта, интеллектуальный инструмент философа, понимающего пустоту как *рангтонг*. Он позволяет посредством медитации, соответствующей данному уровню философского понимания, достичь конечной цели махаянского пути через радикальное устранение неведения и познавательных завес. А позитивная логика Дигнаги/Дхармакирти служила рационалистическим фундаментом продвижения на маха-

янском пути, будучи необходимой ступенью концептуального постижения пустоты, ибо философские воззрения саутрантики и йогачары, связанные с их логической методологией, являются ступенью, ведущей к уровню постижений (реализаций) мадхьямиком-сватантриков и мадхьямиком-прасангики. Именно это удалось Чже Цонкапе объяснить тибетцам и монголам: прасангика, в чьих рамках возникла негативная логика прасанги, отнюдь не исключает позитивную, силлогическую логику Дигнаги и Дхармакирти. Для прасангики она является необходимой предварительной методологией теоретического познания пустоты и взаимозависимого возникновения. Не освоив эту логику, не овладеть методом прасанги и, следовательно, не охватить полным отрицанием объект отрицания (*dgag bya*), который следует исключить при медитации пустоты.

Буддийская теория достоверного восприятия (*tsad-ma*) неотделима от онтологии освобождения и просветления. Она служит в методологии постепенного пути фундаментом всей системы философского воззрения, в зависимости от которой поэтапно строится практика медитации. А состояние медитации это и есть собственно жизнь для буддийского практика. Сотериологическая цель здесь не удалена в некое будущее, а осуществляется здесь и сейчас – как защита ума с помощью Дхармы. Медитация и есть способ защиты ума. Защиты от чего? От негативных состояний, основой которых служит недостоверное восприятие.

Сущность, формы, структуры и функции сознания и познания изучаются в буддийской теории с целью обоснования, прежде всего, достоверности самого Будды, а затем – Учения Будды, сердцевиной которого являются четыре благородные истины. Познание Будды как *достоверного существа*, обоснованное во второй главе ‘*Прамана-варттики*’ Дхармакирти [5], служит базисом для обретения стабильной веры, которая делает духовные упражнения настоящей буддийской практикой. По классическому тибетскому определению, вера в буддизме – это «высшая форма признания таких объектов, как карма, результат кармы и четыре благородные истины» [7, p. 5]. Она характеризуется также как *убежденность, появившаяся после понимания истинного положения как оно есть*. Буддийская практика, или путь в широком смысле слова, начинается, когда основой духовного тренинга становится убежденность в онтологических истинах, открытых Буддой. Такая нерушимая убежденность основывается на фило-

софском воззрении. Вера, даже искренняя, если она не базируется на глубинной философии и теории достоверного восприятия, слепа и неустойчива. В свою очередь, познания в Дхарме имеют особую преобразующую силу, если связаны с верой. Итак, вера и знание в буддизме – это взаимозависимые феномены, и это отличает буддийскую ментальность от западной, с характерной для нее контроверзой веры и разума. В то же время было бы неверно полагать, что теория достоверного восприятия и вся философия буддизма должны лишь обслуживать процесс культивирования веры и быть обоснованием духовной практики, медитации. Это не так: философия и вера в буддизме признаются принципиально зависимыми друг от друга феноменами. В устной традиции, представленной Его Святейшеством Далай-ламой XIV, Геше Нгавангом Даргье, Геше Джампа Тинлеем и другими мастерами, признается, что вера является сущностью процесса достижения освобождающего знания и поэтому зовется Матерью Знания.

Тибетская традиция, восприняв у ученых Наланды систему обоснования аутентичности махаяны и описания ее принципиальных характеристик, отличающих от хинаяны, вместе с тем усвоила и классический подход к обоснованию единства махаяны и хинаяны. Это проявляется, прежде всего, в их восприятии четырех философских школ (*grub-mtha' bzhi*) как единой иерархизированной системы познания пустоты – абсолютной природы реальности, в которой каждая служит ступенью для понимания воззрения следующей, более высокой школы. А также в организации махаянских практик в системе, в которой они частично совпадают с хинаянскими, и в именовании этой совместной части «общими» (*thun mong*) этапами пути. Эта индо-тибетская система философии и медитации, для которой характерно единство хинаяны, махаяны и ваджраяны, в качестве парамитаяны называется Ламрим, а как путь ваджраяны – Нгагрим и базируется на парадигмальных положениях единства учений и практик *глубинного воззрения и обширных деяний*, союз которых был передан из Индии в Тибет Атишей.

В отличие от западной рационалистической философии, мотивированной сугубо познавательным интересом как таковым, буддийский рационализм заключается в том, чтобы устранять негативные состояния ума и культивировать позитивные посредством системы медитации, основанной на достоверных философских доктринах реальности и сознания, истоком которых явля-



ется духовный опыт *достоверного существа* (tsad-ma'i skyes-bu) – Будды. Будда является объектом веры для буддистов, но не слепой веры, а веры, возвращенной через понимание его качеств и знание указанного им пути, доступного для каждого. Главные достоинства Будды, согласно индо-тибетской традиции, – это его всеведущая мудрость, освещающая мрак неведения всех существ – «скитальцев сансары», и великое сострадание, благодаря которому даже после того, как Будда явил уход в Кушинагаре, он продолжает приносить благо живым существам, и проводники его активности – квалифицированные<sup>1</sup> духовные наставники. В восприятии последователей индо-тибетской традиции буддизма Его Святейшество Далай-лама XIV является воплощением аспекта сострадания Будды – бодхисатвой Авалокитешварой. Но независимо от того, является он просветленным существом или нет, безусловно, он – тот, кто всей своей жизнью доказывает универсальную значимость рационалистического содержания буддизма – его философии и медитации, особую практичность веры, основанной на глубоком познании реальности, и силу безграничного махаянского альтруизма. Поэтому он истинный наследник ученой традиции Наланды, носитель аутентичной трансмиссии Дхармы, философ и революционер, совершающий революцию в умах.

### **Цитированная литература**

1. *Ашвагхоша*. Пятьдесят строф благочестивого почитания Учителя. СПб.: Ясный свет, 1995.
2. Его Святейшество Далай-лама XIV, *Тензин Гьяцо*. Комментарий на «37 практик бодхисатвы»: пер. с англ. и тиб. М.: Открытый мир, 2006. 240 с.
3. *Лысенко В. Г.* Дигнага об объекте как опоре познания. «Аламбана-парикша» («Исследование опоры сознания») и Вритти (комментарий) / предисл. и пер. с санскр. В. Г. Лысенко // Вопросы философии. 2008. № 6. С. 138–145.
4. *Пабонгка Ринпоче*. Ламрим: освобождение в наших руках (Lam gim nam grol lag bcangs) / изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., вступ. ст. и коммент. И. С. Урбанаевой. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. Т. 1, кн. 1.

---

<sup>1</sup> Качества, которыми должен обладать духовный наставник, были указаны в традиции Наланды (Ашвагхоша. Пятьдесят строф благочестивого почитания Учителя (bla-ma'i lnga-bcu-ra) и восприняты тибетцами. О них см. в текстах Ламрим, написанных Чже Цонкапой, Пабонгка Ринпоче и др.

5. Тинлей Геше Джампа. Буддийская логика. Комментарий к трактату Дхармакирти 'Праманаварттика' / под ред. И. С. Урбанаевой (отв. ред.) и А. Ю. Коноваловой. Улан-Удэ: Дзе Цонкапа, 2011.

6. Тинлей Геше Джампа. Шаматха и махамудра. Новосибирск: Дзе Цонкапа, 2013.

7. A Manual of key buddhist terms: A Categorization of Buddhist Terminology by Lotsawa Kaba Paltseg / Translated by Thubten K. Rikey and Andrew Ruskin. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1992, 2003.

8. Anstelle eines Schussworts: Gespräch mit S. H. dem Dalai Lama // Zimmermann M., Spitz Ch., Schmidt S. (Hrsg.). Achtsamkeit: Ein buddhistisches Konzept erobert die Wissenschaft – mit einem Beitrag S. H. des Dalai Lama. Bern: Verlag Hans Huber, 2012. P. 337 – 345.

9. Berzin, A. The Difference between Discerning (Analytical) Meditation and Stabilizing Meditation on Compassion // [http://www.berzinar-chives.com/web/en/archives/sutra/level2\\_lamrim/advanced\\_scope/bodhichitta/difference\\_discerning\\_stabilizing/difference\\_discerning\\_stabilizing.html](http://www.berzinar-chives.com/web/en/archives/sutra/level2_lamrim/advanced_scope/bodhichitta/difference_discerning_stabilizing/difference_discerning_stabilizing.html) (дата обращения: 02.07.2015).

10. Chai, B. The Dalai Lama on How Meditation Can Change Your Life [URL] // <http://blogs.wsj.com/speakeasy/2012/03/26/the-dalai-lama-on-how-meditation-can-change-your-life> (дата обращения: 02.07.2015).

11. Cheng Hsueh-li. *Empty logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources*. – Delhi: Motil Banarsidass Publishers PVT. LTD, 1991.

12. Dreyfus G. B. J. *Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretation*. Delhi, 1997. P. 454–458.

13. Flichtner W. «Tibetan Dunhuan Treatise on Simultaneous Enlightenment: The Dmyigs Su Myed pa Tshul Gcig Pa'i Gzhung» // *Acta Orientalia* 46. 1985. P. 47–77.

14. Gómez L. O. «The Direct and the Gradual Approaches of Zen Master Mahāyāna: Fragments of the Teachings of Mo-ho-yen» // *Studies in Ch'an and Hua-yen* edited by Robert M. Gimello and Peter N. Gregory. The Kuroda Institute, Studies in East Asian Buddhism. 1983. No. 1. P. 69–168.

15. Gómez Luis O. «Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment» // L. Lancaster, and W. Lai (ed.) *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1983. P. 393–434.

16. Nāgārjuna's Seventy Stanzas: A Buddhist Psychology of Emptiness / By David Ross Komito; Transl. and Comment. on the Seventy Stanzas on Emptiness by Ven. Geshe Sonam Rinchen, Ven. Tenzin Dorjee, and David Ross Komito. – N.-Y.: Snow Lion Publications, 1987; Nagarjuna, Buddhism's most important philosopher / translations with commentaries by Richard H. Jones. N.-Y.: Jackson Square Books, 2010.

17. Ruegg, D.S. «On Pramana Theory in Tsong khapa's Madhyamaka Philosophy» In: E. Steinkellner (ed.) *Studies in die Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the Second International Dharmakirti Conference*, Vienna, 1991.

18. Pan-grub bcu-bdun-gyi gsol-'debs //Byang-chub lam-rim gsung-chos chen-mo'i skabs-kyi zhal-'don nyer mkho-phyogs-bsgrigs bzhugs-so. – Byang chub-lam-rim gsung-chos go-sgrig lhan-tshogs, 2012.

19. *Siderits M. Buddhism as Philosophy. An Introduction.* UK: Ashgate Publishing Limited Great Britain; USA: Hackett Publishing Company, 2007.

20. *The Dalai Lama. Stages of Meditation* / root text by Kamalashila trans. by Ven. Geshe Lobsang Jordhen, Losang Choepel Ganchengpa, and Jeremy Russel. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2001.

21. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā* / Transl. and comment. by Jay L. Garfield. New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.

## **ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ СИСТЕМЫ БУДДИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССОВ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы». № 14-18-00444.

© **Нестеркин Сергей Петрович**

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6

E-mail: sn3716@gmail.com.

В статье рассматриваются основные направления трансформации конфессионального образования в центральноазиатском (тибетском) буддизме, возникшие как ответ на глобальное распространение идеологии постмодерна в современном мире.

**Ключевые слова:** буддизм, Тибет, образование, личность, модерн, постмодерн, традиция, махаяна, мультикультурализм.

### **TRANSFORMATION OF THE TRADITIONAL SYSTEM OF BUDDHIST EDUCATION IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION**

**Nesterkin Sergey Petrovich**

Doctor of Sciences (Philosophy), leading researcher, Department of Philosophy, Cultural and Religious Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences

6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude, 670047 Russia

In the article the basic directions of the transformation of confessional education in Central Asia (Tibetan) Buddhism, which arose as a response to the global spread of the ideology of postmodernism in the modern world are analyzed.

**Keywords:** Buddhism, Tibet, education, personality, modern, postmodern, tradition, Mahayana, multiculturalism.

В настоящее время мы являемся свидетелями процесса, парадоксального в своей основе, – «возрождения религии». Этот процесс особенно заметен в России, и его специфика в нашей стране связывается с падением коммунистической (атеистической) идеологии и появившейся возможностью в «новой России» свободно

исповедовать религии. Однако эта конкретика социокультурной ситуации России накладывается на более общую тенденцию, которую мы наблюдаем во всем мире, тенденцию тотального роста религиозности. Сейчас становится уже совершенно ясно, что весть о том, что «Бог умер» (Ницше), была «несколько преувеличена», и Бог не только жив, но и «берет реванш» (Жиль Кепель).

Это явление представляется парадоксальным, поскольку происходит на фоне широкого развития процессов глобализации, идеологической составляющей которых является повсеместное и агрессивное распространение либеральной идеологии, в основе которой (в ее современном исполнении) лежит философия пост-модерна. С одной стороны, мы живем (по утверждению некоторых философов) в мире победившего модерна (или даже постмодерна, который является его органическим развитием, на новом этапе решающим поставленные модерном задачи), в мире по своей сути антропоцентричном, с другой – около 80 % населения Земли позиционируют себя в качестве верующих, то есть считают себя приверженцами традиционалистских теоцентрических воззрений.

Это ставит вопрос о том, что именно возрождается в настоящее время и как это, возможно, новое явление соотносится с той религией (старого образца), с которой человечество уже было попрощалось, ощутив себя «современным». Так или иначе эти два типа сознания, два типа идеологии – традиционализм и модернизм – чужды друг другу, в своих основах несовместимы, и вынужденная для них необходимость сочетаться в конкретике социокультурного пространства является, на мой взгляд, основным обстоятельством, определяющим бытование религий в настоящее время.

Проблемы, связанные с глобализацией культурного пространства, проявляются и в системе конфессионального образования. В буддизме образование является важнейшей частью передачи религиозной традиции. Необходимость обучения кодифицирована в самом буддийском учении, где путь духовного совершенствования описывается как процесс овладения «тремя [предметами] обучения» (bslab gsum) – нравственностью, созерцанием и мудростью. Хотя конечный результат пути во всех школах и направлениях буддизма понимается как недвойственная неконцептуальная мудрость (ye shes), путь к ней лежит через «слушание, обдумывание и созерцание».

Изучение и обдумывание того, что именно должно созерцаться, предшествуют процессу созерцания. В разных традициях буддизма соотношение этих процессов, их «удельный вес» в получении конечного результата определяются существенно различным образом, в зависимости от того, как понимаются ими природа и функции языка. В тех традициях, где дискурсивный по своей природе язык резко противопоставляется недискурсивному просветлению, увлечение изучением доктрины рассматривается как возможное препятствие непосредственному видению истины. Наиболее последовательно эта мысль проводится в чань-буддизме [4, с. 94–99; 5, с. 22–27]. В противоположность этому в традиции Гелук, например, обосновывается возможность описать высшую истину в слове, и это понимание лежит в основании сформировавшегося в этой традиции длительного образовательного процесса, принятого в гелукпинских монастырских университетах (оно занимает только в своей философской составляющей от 12 до 18 лет). Он рассматривается как необходимое условие для духовного продвижения и в конечном итоге неконцептуального постижения истины (сравнительное обсуждение этих подходов см. в монографии [6, с. 82-113]). Эта образовательная система получила широкое распространение во всем ареале бытования центральноазиатской формы буддизма – в Тибете, Монголии, Китае и России (в ее буддийских регионах: Бурятии, Калмыкии и Тыве), и была встроена в традиционное общество не только своей предметной областью, но и институциональными формами.

Естественно, когда произошло соприкосновение культуры модерна и традиционной буддийской культуры, их совместное бытование и взаимопроникновение в одном культурном пространстве породили необходимость осмысления их соотношения. Этот соприкосновение впервые произошло в России, просто в силу того факта, что Россия – единственная страна, где буддизм в его традиционных формах бытовал в культуре западной, светской. До начала XX в. народы, его исповедующие, жили в достаточно изолированных культурных анклавах, однако в начале века все пришло в движение, и буддизм в лице его представителей, получивших западное образование (преимущественно в стенах Санкт-Петербургского университета), стал открываться для образованной российской публики. Его учение стало предметом академического исследования и сопоставления с философско-рели-

гиозными учениями Запада, что породило рефлексию собственного предметного содержания буддийского учения буддистами с университетским образованием (Б. Барадин, Ц. Жамсарано). Перемены в общественной жизни в предреволюционные годы породили проекты реформ в буддизме, а революция сделала их насущно актуальными, поскольку в новой России произошел радикальный слом традиционных общественных устоев и существование буддийской церкви в ее старых организационных формах сделалось невозможным. Обновленческие проекты, широко обсуждавшиеся в то время, касались и модернизации системы буддийского образования, поскольку антирелигиозная политика советской власти, запретившей духовное образование лицам моложе 18 лет, сделала невозможным сохранение его в традиционной форме. Судьба буддийского образования стала важным пунктом сложных переговоров о будущей организации церкви, которые вел А. Доржиев с представителями советской власти. Однако после разгрома буддийской церкви в тридцатых годах проекты изменения в системе буддийского образования потеряли актуальность.

Проблема организации буддийского образования в новых для него культурных условиях, где доминируют преимущественно западные образовательные стандарты, возникла снова, когда во вновь открытых буддийских монастырях Бурятии и Монголии появилась необходимость в подготовке молодых священнослужителей [3]. Было решено открыть конфессиональное учебное заведение в Улан-Баторе по стандарту вуза, в рамках пятилетней программы специалитета. Набор дисциплин общего вузовского стандарта дополнялся (вполне механически) предметами специализации, направленными на практическую задачу: овладение учащимися знаниями и умениями, необходимыми для выполнения минимума ритуалов, принятых в монастырях традиции Гелук. Изучение философско-религиозной доктрины в основном ограничивалось знакомством с «Большим руководством по ступеням просветления» Цонкапы, а в области тантры – знакомством с садханой Ваджрабхайравы. Однако полученные знания позволяли, с одной стороны, вполне квалифицированно выполнять религиозные требы прихожан, а с другой – давали основу для дальнейшего образования под руководством более опытного ламы. Этот стандарт был позднее принят в Бурятии, когда при Иволгинском и Агинском дацанах были открыты буддийские образовательные учреждения.

В тот же период задача восстановления образования решалась в Индии тибетской диаспорой. За прошедшие годы тибетской диаспоре в Индии удалось восстановить образование практически в тех же формах и стандартах, что традиционно присутствовало в Тибете, чему способствовало наличие значительно больших ресурсов, чем в России и Монголии (прежде всего кадров преподавателей высшей квалификации, поскольку большая часть буддийской интеллектуальной элиты Тибета ушла в эмиграцию), а также идеологически благоприятная атмосфера.

Можно выделить несколько форм, в которых происходит адаптация буддийского образовательного процесса к реалиям современного мира.

1. Дополнения к традиционному предметному содержанию при сохранении форм и методов традиционного образования. В качестве примера здесь можно привести философское образование в Университете монастыря Миндолинг традиции нингма (Дератун, Индия), Института карма-кагью (в Сарнатхе, Индия), университетов традиции Сакья в Индии (Дератун) и Непале (Катманду), где к традиционному образованию, принятому в этих школах и воссозданному после эмиграции, добавились языковые курсы (английский, хинди, непальский). Дальше в этом направлении пошли в монастыре Гоман, где вместе с Университетом Эмори (Атланта, США) по инициативе Далай Ламы XIV были разработаны курсы по набору научных дисциплин, пособия по которым были написаны рядом ведущих ученых и переведены на тибетский язык. Монахи, обучающиеся на последних четырех курсах основной монастырской программы и на первых двух курсах подготовки на степень геше-лхарамбы (соответствующую степени доктора философии), должны будут изучать современные научные дисциплины, согласно решению, принятому на представительной встрече, возглавляемой Гаден Три Ринпоче (главой школы Гелук) в монастыре Дрепунг в южной Индии, в которой приняли участие настоятели главных монастырей школы Гелук [7].

2. Преподавание набора традиционных дисциплин в стандарте светского университетского образования. По болонскому стандарту такой курс был впервые разработан в Центральном тибетском университете (Сарнатх, Индия). Этот университет был создан по распоряжению индийского премьера Джавахарлала Неру, формально как образовательное учебное заведение для гималайских народов Индии, а фактически – как университет, в котором тибетские беженцы могли бы изучать свою культуру в



светском формате. Полный курс обучения составляет 9 лет (4 года высшей ступени общего среднего образования, включающего ряд специальных дисциплин, без которых невозможно обучение по бакалавриатской программе, 3 года бакалавриата, 2 года магистратуры, кроме того, в университете имеется докторантура и присваивается степень PhD). Философское образование дается дифференцированно в традициях четырех школ тибетского буддизма – Нинма, Кагью, Сакья и Гелук, и, кроме того, тибетской автохтонной традиции Бон. Полный курс образования в области философии буддизма в университете дает знания по четырем традиционным предметам – Прамане, Парамите, Мадхьямаке и Абхидхарме, хотя и в существенно меньшем, чем в конфессиональных заведениях, объеме (Виная не изучается, так как не все учащиеся университета монахи). Кроме того, преподавание ведется исключительно в лекционной манере, в отличие от конфессионального образования, где широко применяются диспуты, (особенно в монастырях Гелук). В настоящее время обучение ведется, помимо философской специальности, на факультетах медицины, астрологии и искусства. Поскольку в университете поддерживается индийский государственный образовательный стандарт, помимо специальных дисциплин преподается широкий спектр предметов, входящий в этот стандарт, – история, экономика, политология, литература и др. [8]

Образование в университете ассоциировано с традиционным: после получения докторской степени учащиеся могут перейти в конфессиональное учебное заведение (например, гелукпинцы – в Гоман Дацан) для подготовки к получению ученой степени уже по традиционным стандартам, что доступно после нескольких (обычно трех–пяти) лет конфессиональной подготовки, что существенно меньше срока традиционного образования в традиционном стандарте (12–18 лет). Те же, кто получил традиционную степень *геше*, могут поступить в Университет в магистратуру, минуя бакалавриат, что дает ее выпускникам право работать в светских учебных заведениях. Эта модель оказалась весьма удачной, так что университет с такой программой был открыт по инициативе главного ламы княжества Ладак Кушок Бакулы Ринпоче в столице княжества Ле.

С определенными оговорками сюда можно отнести преподавание религиозно-философского учения буддизма в рамках стандарта «теология», которое ведется в Бурятском государственном университете.

3. Преподавание буддизма как светской специальности (ближе к востоковедному, нежели конфессиональному стандарту), как, например, в Восточном институте Оксфорда, где ведется прием на специальность «Буддизм». Под влиянием интереса к буддизму в мире специализация по буддийским текстам была открыта и в таком консервативном центре индуизма, как санскритский университет в Варанаси.

Процесс восстановления и развития образовательной системы монастырей центральноазиатского буддизма в Китае начался позднее аналогичных в России, Монголии и Индии и протекает в условиях значительно меньшей вестернизации образовательного процесса. Он исследовался нами в процессе экспедиции по Внутренней Монголии и Амдо (2013 г.).

В настоящее время в процесс восстановления буддийской образовательной системы на территории проживания монголов привлекаются значительные средства, как государственные, так и собираемые местным сообществом. Одной из основных проблем является дефицит квалифицированных кадров духовенства. Монастыри Внутренней Монголии, имеющие локальное значение, имеют в своем составе только треть священнослужителей, имеющих полное конфессиональное образование. Внутри этих монастырей осуществляется лишь начальное духовное образование, далее хуараки (послушники) отправляются, как правило, в монастыри региона Амдо или в Пекинский монастырь Юнхэгун. Существенно снижает возможности получения углубленного монастырского образования получающий все большее распространение институт женатых лам, что исключает продолжение образования в крупных монастырях, где могут обучаться, как правило, только монахи (исключение составляют ламы, признанные «перерожденцами»), чей высокий статус в буддийском сообществе определяется фактом признания, а не наличием монашеских обетов).

Монастырь Юнхэгун, ранее бывший ставкой «пекинских хутухт», т. е. придворным монастырем китайских императоров в настоящее время играет важную роль в системе буддийского образования. Основной его задачей является подготовка кадров монгольских лам для преподавания в монастырях Внутренней Монголии. Обязательным условием для поступления является 9-летнее общеобразовательное школьное образование и знание монгольского и китайского языков. Из 110 его насельников только 11 – тибетцы, занимающие позиции преподавателей, осталь-

ные – монголы. Срок обучения не установлен, студенты выпускаются по мере овладения курсом. В монастыре из набора 5 основных философских дисциплин изучаются только курсы эпистемологии (цема) и сотериологии (парчин), а также Ламрим и основы тантры. После этого хуварак может продолжать образование в крупных монастырях с исключительно конфессиональной направленностью образования, обычно в провинции Амдо, в Гумбуме или Лавране. Там же студенты сдают экзамен на конфессиональную образовательную степень «геше». Выбор места для завершения образования, помимо традиционных связей (большинство монгольских и бурятских хувараков получало свое образование именно там), определяется также традиционно большей лояльностью монастырей этого региона центральной власти и некоторой оппозиционностью лхасскому правительству. В ответ властям и допускается относительно большая религиозная свобода – так, в некоторых монастырях на алтаре можно видеть портреты Далай Ламы XIV, что немыслимо в Центральном Тибете.

В образовательной системе буддизма новым явлением стал Институт буддизма под руководством Паньчен Ламы, основанный в 1987 г. В институт принимаются ламы, уже имеющие степень геше и занимающие (или претендующие занять) руководящие позиции в буддийской сангхе. Обучение длится два года, курс содержит помимо специальных социально и идеологически ориентированные дисциплины, овладение которыми позволило бы буддийской элите вписаться в современную государственную и идеологическую систему КНР. Окончившие обучение по статусу приравниваются к PhD, что дает им возможность участвовать в академической жизни института. Руководство институтом доверено буддийскому иерарху, назначенному китайским руководством вместо признаваемого буддийским сообществом в эмиграции XI Паньчен Ламы. Это обеспечивает его полную подконтрольность и лояльность.

Таким образом, выделяя значительные средства на восстановление буддийской церкви и ее институтов, прежде всего образовательных, китайское правительство в то же время стремится сохранить рычаги влияния на буддийскую сангху через воспитание политически лояльной буддийской элиты. Ответ на влияние глобализационных процессов здесь не в адаптации образовательного процесса, но в усилении «охранительной» идеологической составляющей образовательного процесса.

Влияние процессов глобализации сказывается не только в том, что тибетский буддизм вынужден овладевать языком новой для него реальности (научным, религиозным, идеологическим, политическим), но и готовностью менять собственные оценки социальных и политических явлений и даже свои представления о мире.

Довольно радикальную в этом отношении позицию занимает Далай Лама XIV. В случаях противоречия мифологических представлений буддизма (заимствованных им из индуизма и являвшихся общеиндийскими традиционными воззрениями периода формирования буддийского учения) «фактам науки» он склонен брать сторону науки. Наиболее уязвимой в этом отношении областью религиозно-доктринальных воззрений буддизма является буддийская космология абхидхармы с ее представлениями о четырехматериковом мире с горой Сумеру в центре и т. д., и Его Святейшество предложил провести общебуддийскую конференцию для выработки позиции буддийского ученого сообщества, которая бы не противоречила общепринятым в настоящее время фактам.

Буддийские лидеры выражают готовность идти навстречу и социальным трендам современного общества. Некоторые из них вполне соответствуют духу буддизма, а иные воспринимаются как данность, с которой вынужденно приходится считаться. Так, Далай Ламой было предложено упразднить существовавшую гендерную дискриминацию в области профессионального образования и создать условия для женщин пройти полный курс дисциплин с присвоением успешно его закончившим ученой степени «гешема», соответствующей той, что дается мужчинам.

Другим трендом является развитие социально ориентированных проектов, что нашло выражение в развитии в тибетском буддизме такого течения, как «социально вовлеченный буддизм» (Engaged Buddhism). В Институте Наропы (Калифорния, США), патронируемом школой Кагью, даже была открыта специализация по этому предмету. Оба эти явления – женское образование и социально ориентированная активность, – хотя и не были присущи центральноазиатскому буддизму в его традиционных формах, однако вполне соответствуют духу и букве буддийского учения.

В то же время мы имеем весьма сдержанные комментарии в отношении гомосексуальных отношений, прямо запрещаемых в буддизме, но неприятие которых в современном западном обще-

стве в настоящее время осуждаемо почти в той же степени, в какой осуждалось их признание еще 20–30 лет назад.

Еще одна особенность современной формы изложения буддийского учения для западной аудитории – выдвигание на первый план рациональных аспектов учения. Так, в своих наставлениях о порядке преподавания дхармы в монастыре Ганден (Карнатака, Индия) в декабре 2014 г. Далай Лама говорил, что такие темы, как почитание Учителя (с которой обычно начинается наставление в Дхарме в традиционном образовании) и подобные ей хотя и очень важны, но начинать изложение дхармы следует с положений, обращенных к разуму. Совет переходить к темам, требующим от ученика веры в наставника, уже после того, как у слушателя сформируется убежденность в истинности учения, учитывает различия в менталитетах современного западного и традиционного верующих. Однако такой подход имеет и оборотную сторону – в практике преподавания буддизма западным последователям проповедь буддийского учения нередко не только начинается с обращения к рационально и эмпирически постигаемым предметам, но часто им и заканчивается, оставляя за пределом рассмотрения трансцендентное и сакральное, которое никак не может быть в полноте познано разумом и дается ученику в почитаемом образе Учителя-Будды. Без этого личного отношения буддизм лишается сердечной теплоты и может превратиться в игру холодного и нелюбящего ума, в еще одну редакцию *нью-эйдж*, и без того заполонившего западную культуру.

Таким образом, образование в тибетском буддизме, сталкиваясь с новыми для него реалиями глобализирующегося мира, отвечает на них, в определенной мере меняясь в своих формах и даже, пусть и в небольшой степени, в предметном содержании. И хотя эти тенденции в настоящее время пока еще находятся на периферии конфессионального образовательного процесса, однако, учитывая все большее распространение буддизма на Западе [1, с. 141–148], а также расширяющуюся вестернизацию стран традиционного ареала его бытования, можно ожидать развитие этого неоднозначного процесса в будущем.

### *Литература*

1. Аюшеева Д. В. Тибетский буддизм в Северной Америке // Религиоведение. 2013. № 3. С. 63–70.

2. Аюшеева Д. В. Становление и развитие буддийских организаций на Западе // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2013. № 2(10). С. 141–148.

3. Ванчикова Ц. П., Чимитдоржин Д. Г. История буддизма в Бурятии: 1945–2000 гг. / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Иволгинский дацан БТССР. Улан-Удэ, 2006.

4. Нестеркин С. П. Язык и сознание в философии чань // Вестник Бурятского университета. 2010. Вып. 14. Философия, социология, политология, культурология. С. 94–99.

5. Нестеркин С. П. Концепция речи в философии чань-буддизма // Вестник Бурятского университета. 2010. Вып. 8. Востоковедение. С. 22–27.

6. Нестеркин С. П. Личность в буддизме махаяны. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. С. 82–113.

7. URL: <http://savetibet.ru/2012/10/10/buddhism-and-science.html> (дата обращения: 1.10.2015).

8. Syllabus. Central Unstitute of Higher Tibetan Studies. Sarnath, Varanasi, 2000.

**«ОБУЗДАНИЕ» УМА И ЭКОЛОГИЯ НРАВСТВЕННОСТИ:  
НЕЙРОПСИХОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ  
В ПЕРВОМ ПРИБЛИЖЕНИИ**

© **Дашинимаева Полина Пурбуевна**

доктор филологических наук, профессор, директор Института филологии и массовых коммуникаций, Бурятский государственный университет  
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а  
E-mail: polinadash58@mail.ru

© **Сандитов Дандар Сангадиевич**

доктор физико-математических наук, профессор кафедры общей физики, Бурятский государственный университет  
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а  
E-mail: sanditov@bsu.ru

В статье представлен способ разработки методологии повышения нравственности на основе базовых психонейролингвистических принципов. По мнению авторов, данный путь является теоретическим формулированием буддийской практики «обуздания» ума и становления морали, доказывая тем самым научную состоятельность практики.

**Ключевые слова:** методология, психонейрофизиология, буддийская практика, ум, нравственность.

MIND CURBING AND MORALS ECOLOGY:  
NEUROPSYCHOLINGUISTIC GROUNDS AS A FIRST APPROXIMATION

**Dashinimaeva Polina Purbuevna**

DSc (Philology), Prof., Institute of Philology and Mass Communications,  
Director, Buryat State University  
24a Smolina St., Ulan-Ude, 670000 Russia

**Sanditov Dandar Sangadievich**

DSc (Physics), Prof., General Physics Chair, Buryat State University  
24a Smolina St., Ulan-Ude, 670000 Russia

The paper presents the way that the methodology of morals ecology might be generated on basic psychoneurolinguistic principles. According to the authors' opinion, this way theoretically displays Buddhist practices of curbing mind and achieving morality, and works towards their scientific consistency.

**Keywords:** methodology, psychoneurophysiology, Buddhist practice, mind, morality.

Мир людей и взаимоотношений, нередко проявляющийся в конфликтах макро- и микромасштабов, сложен и многогранен. При-

чиной раздора, если упрощенно представить, является, как известно, столкновение типов и видов Эго, о чем писали и пишут философы. Здесь можно вывести правило прямой и обратной пропорции: чем больше «обуздыаем» Эго, т. е. ум, тем выше уровень нашей нравственности, тем меньше вступаем во внешние и внутренние коллизии с остальным миром.

С давних времен на страже морали, как известно, находятся религии. Однако в эпистемологическом смысле процесс достижения человеком своей нравственной чистоты – то, что еще сегодняшняя наука ясно и алгоритмично не может прописать, – умозрительно описал только буддизм. В этом смысле трудно переоценить значимость и место в мировой цивилизации буддийской философии, предлагающей изучение человека с точки зрения изучения тонких энергий и состояний несубстанциональной материи, изучения внутренней – духовной – структуры как изначальной внутренней причинности.

Напомним здесь о том, что в учении по однонаправленной концентрации на шаматху (сознательной работы ума по нравственному самоочищению) дается достаточно научно обоснованный алгоритм замены негативных отпечатков кармы позитивными. Столь долгий опыт рассмотрения биологического аспекта и этических вопросов в неразрывном единстве подтверждает идею о научности «науки об уме».

Экологией нравственности занимаются также педагоги и истинные публицисты (не те, которые, наоборот, сталкивают Эго, сея раздор и противоборства). Если представить мировую литературу в великих ее именах, то не будет ошибкой предположить, что художественная литература, воспевая гимн Человеку с большой буквы, также указывает пути улучшения своего Я.

И, наконец, мировая наука в именах, достойных ее представления (А. Эйнштейн, М. Хайдеггер, Н. Бор и др.), институты семантики и другие научные и околонаучные сообщества также говорят о гуманизации человека и общества.

Таким образом, призывов, сказанных и написанных, достаточно, однако очевидно то, что человек в своем нравственном развитии никак не эволюционирует поступательно. Это значит, что следует искать новые пути исследования проблемы, подойти к описанию решения проблемы с другой стороны, например, пытаться обнаружить аппликативный потенциал науки – связать практическое применение результатов научных исследований с



морально-нравственным аспектом человека. Для того, чтобы говорить непосредственно на эту тему, предлагаем провести метафорическую параллель между поставленной проблемой и ситуацией с иммунной системой человека.

Так, при внедрении в организм чужеродного агента (бактерий, вирусов и токсических веществ органического характера) автоматически – без сознательного управления – запускается саморегуляция организма, т. е. начинает работу иммунная система человека. Физическое очищение организма происходит в результате того, что «свои» клетки побеждают «чужие»: лимфоциты идентифицируют чужеродную клетку, лейкоциты окружают ее, фагоциты захватывают и уничтожают, при этом сами фагоциты погибают, нейтрализуя «чужую» клетку. Это – клеточный уровень иммунной защиты.

При «химическом» иммунитете в ответ на внедрение чужих белков, вирусов, в организме начинают работу иммуноглобулины – белки, распознающие чужой белок-«антиген», вследствие чего организм начинает продуцировать белковые «антитела» – «интерфероны», нейтрализующие этот антиген. Комплекс «антиген + антитело», который уже не способен оказывать большого вреда, захватывается теми же фагоцитами и удаляется из организма.

Другое дело – когда сбивается иммунная система, т. е. свои белки и клетки начинают восприниматься как чужеродные, тогда организм начинает защищаться и от них. На внешнем уровне, как известно, это проявляется в виде аллергической реакции и других иммунных патологий.

Если абстрагироваться от последней ситуации, естественный путь *профилактики* заражения организма, который «придуман» природой, можно назвать чудодейственным, однако природа не смогла и, по-видимому, не могла предусмотреть запуск неосознанного внутреннего механизма удаления из организма «анти-моральных» клеток, тем самым регулировать нравственный баланс организма. Однако здесь принципиально важно «застолбить» методологический момент, а именно то, что бороться с антиморалью нужно именно на клеточном уровне.

Как показывают наблюдения, основным камнем преткновения, лежащим на пути разработки, скажем, наукообразной методологии гуманизации сознания, является недопонимание потенциала феноменологии, т. е. присутствие убеждения в том, что нельзя стимулировать и целенаправленно управлять нейронным

движением «мышления мыслей», т. е. делать то, что принято называть в буддийской философии – «укрощение ума». Здесь, как представляется, первопричиной неправильного верования является приравнивание или отсутствие разграничения естественного, т. е. неосознанного, мышления и второго типа мышления – направленного, т.е. осознанного, мышления.

Вторым камнем преткновения, по нашему мнению, является вера в генетическую детерминированность характера и, соответственно, поступков индивида. В укреплении верования в данный тезис немаловажную роль здесь играет отсутствие данных бионейрофизиологической природы о том, «что» и «каким образом» функционирует в коре мозга для того, чтобы человек сформировал свое «убежденное-я».

Предлагаем рассмотреть некоторые составляющие проблемы с точки зрения речемыслительного процесса. Для этого приведем базовые принципы психонейрофизиологии речемышления, описанные в разрозненном виде в разных источниках (Ojemann и Whitaker 1978, Paradis и Goldblum 1989, Clark 1989, Vendrell 1995, Mack 1998, Deacon 1999, Harasty 2000, McDonald 2000, Barsalou 2003, 2009, MacWhinney 2005, Paradis 2004, 2007, Haley et al 2010, [www.neuroscience.ru](http://www.neuroscience.ru) и др.). Эти принципы далее будут служить аппликативной основой для разработки гуманистической методологии укрощения ума и экологии нравственности.

В качестве первого принципа возьмем принцип нейроанатомической и нейрофизиологической изолированности языковых форм от соответствующих семантических сущностей (открытие о данном виде автономности восходит к 1861 г.) – *базовый* принцип, который опровергает гуссерлевскую редукцию языка при трансцендировании: на самом деле нет необходимости тратить ментальные усилия на сознательное отсоединение языкового знака от мыслимого, поскольку язык и семантика априорно автономны. Другими словами, этап внешней речи только *следует* за бессознательным потоком мыслей, а не происходит одновременно с ним (промежуток, который отделяет первый от второго, обычно исчисляется в 1–2 секунды).

Вышеописанный принцип, который назван нами базовым, является методологически основополагающим, поскольку он позволяет постулировать идею о том, что возможно оказывать сознательное «когнитивное давление» и направлять мысли в рамках правильных этических постулатов, поскольку язык «не мешает»

это делать. Здесь напомним о том, что согласно буддийским представлениям, подлинная реальность не в словах, а *за* словами – постулат, который априорно обосновывал идею сосредоточения на внутреннем. Также напомним о том, что противоположная позиция абсолютизации Слова была присуща европейской культуре, и все еще остается таковой, – позиция, которая восходит к библейскому «Вначале было Слово».

Второй принцип описывает механизм аккумуляции навыков говорения (в случае речи) и других привычек (в случае невербального поведения): каждое восприятие и производство вербального и невербального действия закрепляет соответствующие нейронные соединения, активирующие это действие. Так, любой навык производства физического и ментального действия есть следствие кратной активации соответствующих нейронных соединений. Это говорит о том, что навык негативного мышления происходит при регулярном «думании» плохих мыслей.

В основе этого механизма лежит само условие движения нейрона, т. е. электрохимический способ его активации. Следует заметить, что подобным образом формируется и развивается в целом система памяти – как словарная память и навыки производства сообщений из слов, так и привычка совершать невербальные акты, привычка, которая находится в определенной степени в прямой связи с первой. Тем самым растущий человек автоматически накапливает когнитивный опыт – позитивный или негативный – в зависимости от сферы окружения. Вот здесь как раз все те участники, которые составляют эту среду, должны понимать процесс Эго-становления ребенка на атомарном уровне. Они должны осознавать, что инвективная (ненормативная) лексика при пассивном восприятии также укрепляет память на эти слова, что данный процесс происходит не обязательно при их заучивании.

Так, помысленное нами «здесь и сейчас» мы должны воспринимать не как нечто, что промелькнуло бесследно в нашей голове, а как нечто, что сформировало еще один «слой» потенциала поведения.

Следующий, третий, принцип назовем метонимическим принципом активации нейрона (в данном случае под «метонимией» мы понимаем семантический ряд «причина – действие – следствие»). Так, нейронная группа начинает активацию во имя личностного результата: для последующего производства того или иного поведения – вербального и невербального – субъект

неосознанно дает самоинструкцию, например, «иду туда», «кушаю», «поругаю этого человека» и т.д. Это значит, что в функционировании нашего организма изначально заложен потенциал совершения поведенческого – физического и ментального – акта<sup>1</sup>.

Вышеописанные три принципа можно проиллюстрировать на примере чтения мантры, например, мантры медицины – *«Tayata / Om Bekandze Bekandze/ Maha Bekandze / Radza Samudgate Soha»*. Верующие читают ее либо на санскрите, либо на тибетском, на русском или любом другом языке перевода в некоем убеждении, что именно в проговариваемой последовательности знаков заключена действенная лечебная сила. Однако это не так, поскольку формальные языковые знаки анатомически и физиологически автономны от семантики и являются лишь посредником, манифестантом, или «овнешнителем», внутреннего переживаемого. Последнее (назовем его традиционно *семантикой*), а именно желание субъекта освободиться от болезней, освободить других от физических и умственных заболеваний является той семантической «площадкой», которая дает старт активации нейронов, нацеливая их на результат (здесь степень достижения желаемого успеха вопрос вторичный).

В свете сказанного интересна ситуация отношения дзэн-буддизма к слову как к преграде на пути: «реальность можно схватить только голыми руками, «без перчаток», то есть не прибегая к словам. Мастера дзэн считали возможным передавать учение без слов, непосредственно от учителя к ученику, от ума к уму. Просветление, всезнание — праджня — наступает тогда, когда человек избавляется от слов, от привязанности к знаку. И по учению мадхьямиков, высшая реальность постигается в молчании» [4].

Можно абстрагироваться от научных данных, обосновывающих сказанное, и обратиться к логическим аргументам. Если бы все люди говорили бы на одном и том же языке, используя одни и те же звуковые, интонационные, ритмические модели, тогда присутствовала бы некоторая логика в том, что тот или иной набор слов имеет априорное, устойчивое содержание, и что оба эти плана в тесном двуединстве формируют задачу и способствуют ее реализации. Однако верующие облачают мантру в разные звуковые и мелодические коды – факт, уже заключающий в себе простей-

---

<sup>1</sup> См. работы Ю. И. Александрова, К. В. Анохина и др.

шее доказательство того, что форма и семантика не представляют собой «слитое» двуединство с заданной и устойчивой семантикой.

Четвертый принцип – функциональная пластичность мозга в смысле готовности клеток менять и видоизменять «специализацию». В нейрофизиологии данный принцип описывается как гибкость системогенеза – способности клеток вступать в новые согласования. К примеру, некая нейронная группа, специализирующаяся, скажем, в привычке производить ту или иную грубую форму, при регулярном подавлении субъектом этой привычки начнет функционально ослабевать, поскольку не происходит производство формы, и с течением временем согласование элементов группы видоизменяется в сторону наполнения более позитивной семантикой. Чем больше мы заставляем свой ум останавливать хаос мыслей, ведя их в позитивное русло, тем менее функционально стабильными становятся соответствующие нейронные «нити», которые обеспечивают легкий неосознанный «старт», и тем больше будут укрепляться противоположные – положительные – корреляты. Данный механизм обратной и прямой пропорции работает по принципу сообщающихся сосудов: если добродетель увеличивается, то порок уменьшается. Подобная атомарная работа по изменению внутренней семантики и есть управление мышлением посредством «мышления хороших мыслей», или то, что называют в буддийской философии укрощением, оздоровлением ума.

Для того чтобы привести ум к кардинальному оздоровлению, требуется прикладывать последовательные регулярные усилия. В этом смысле можно привести философскую схему, разработанную М. П. Биткеевым на основе толкований буддийских положений, которая не противоречит описываемой нами психонейрофизиологической концепции. Согласно этой схеме, логика перехода от одних концептуальных форм к другим происходит следующим образом. Пока идет только накопление эмпирического содержания в рамках той или иной формы, иерархия, способ связи и основание остаются относительно неизменными. Когда аккумуляция крепнет, противоречия уже снимаются в основании и на первый план выдвигается другое отношение, изменяется и способ связи [2].

К примеру, человек сначала воспринимает некий порок как обыденное явление: в свете этого порока он сформировал свое эмпирическое Я на основе бессознательных восприятий. Постепенно он предпринимает сознательные мыслительные действия,

учась оценивать порок критически. Однако взаимодействующие друг с другом соответствующие отношения и связи радикально не могут измениться до тех пор, пока не возникает противоречие между эмпирическими образами. Здесь наступает полное изменение в основании концептуального представления, т.е. отказ от порока, что означает переход на более высокий уровень морали посредством сознательной выработки нового концепта, новой системы концептуальных ориентиров, следовательно – конструирование уже другого Я.

Иными словами, природа все-таки наделила человека неограниченным потенциалом возможностей нравственного самосовершенствования, только для этого, в отличие от иммунной профилактики физических инфекций, человек должен приложить сознательные когнитивные условия, реализуя тем самым способность мозга обеспечивать «переспециализации».

Как гласит буддийская философия, мир как система образов развивается из самого себя, соответственно, изменение модели мира должно начинаться с изменения внутреннего Я, т.е. с психофизической структуры на атомарном уровне. И здесь как раз наука может подкрепить буддийское познание естественно-научными данными «что» и «как», в первую очередь – нейрофизиологическими, тем самым облегчить восприятие философских рекомендаций и в определенной мере способствовать осознанию их выполнимости, укреплению веры людей в то, что можно изменить свое внутреннее Я, поскольку идея о генетической предначертанности судьбы человека является догматическим, далеким от науки, убеждением.

### *Литература*

1. Биткеев М. П. Логика формы и содержания интроецируемого номатического ядра «я» и «не-я» в буддизме [Электронный ресурс]. URL : <http://filosfak.ru/biblio>.
2. Дашинимаева П. П. Методология экологии мышления и нравственности: интеграция буддийской философии и бионейролингвистики // Этнокультурное образование в Байкальском регионе / науч. ред. С. В. Калмыков, отв. ред. Н. Ж. Дагбаева. Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2011. С. 48–53.
3. Кудряшова О. В. Влияние буддизма и философского учения Живой Этики на современное научное мышление [Электронный ресурс]. URL : <http://lib.roerich-museum.ru/node/931>.

## «ИМЕТЬ ИЛИ БЫТЬ» В КОНТЕКСТЕ БУДДИЙСКОЙ СИСТЕМЫ «ВЕЛИКИХ ЭЛЕМЕНТОВ»

© Пупышева Наталья Валентиновна

кандидат культурологии, научный сотрудник лаборатории волновой диагностики живых систем Института физического материаловедения Сибирского отделения Российской академии наук  
Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6  
E-mail: popysheva@yahoo.com

В статье отмечено базовое различие направленности познания, характерной для западного мышления и для мышления восточного, в частности буддийского. Дан краткий анализ сущности *обладательного модуса* отношений субъекта и объекта, с применением символики буддийской системы «великих элементов».

**Ключевые слова:** быть, иметь, субъект, объект, символика системы «великих элементов», непостоянство, пустота индивидуального «я».

## «TO BE OR TO HAVE» FROM THE VIEW POINT OF THE BUDDHIST SYSTEM OF «GREAT ELEMENTS»

**Pupysheva Natalia Valentinovna**

PhD (Candidate of Cultural Studies), researcher of the Laboratory of Wave Diagnostics of Living Systems, Institute of Physical Materials Science of the Russian Academy of Sciences (Siberian Branch)  
6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude, 670047 Russia

The article points out the basic difference between the direction of cognition characteristic of Western and Oriental, particularly Buddhist, way of thinking. A short analysis of the essence of the *possessive mode* in subject-object relations is given with the help of the symbolism of the Buddhist system of «great elements».

**Keywords:** to be, to have, subject, object, symbolism of the «great elements» system, impermanence, the void of the individual «self».

Название этой работы перекликается с заголовком книги Э. Фромма «Иметь или быть» [4], где он исследовал психологические истоки разной направленности познания мира западного мышления и восточных духовных традиций, в частности буддийской. Для этой, как и для других восточных традиций, по определению Эриха Фромма, весьма характерен *бытийный модус*, в то время как для западной цивилизации основным социально-психологическим модусом стал *модус обладания*. Иными словами, идеал по-

знания в буддизме имеет четкую субъектную направленность, тогда как западное мышление имеет объектную направленность, а западные науки признают своим объектом только «объективную реальность», пытаясь и «субъект» рассматривать как объект. Буддизм своей целью ставит *победу над собой*, тогда как западное мышление стремится к *победе над объектами*, то есть к доминированию над другими. Эта разница в социально-психологических интенциях имеет далеко идущие цивилизационные последствия: глубокое проникновение в психологию человека при одностороннем развитии материального аспекта культуры в буддийских обществах, и развития общества потребления и высоких технологий на Западе. Такое цивилизационное расхождение вытекает из разного решения дилеммы «иметь или быть», то есть из разного видения дихотомии «я» – не «я», дихотомии «субъект – объект».

Укорененность «обладательного модуса» в западном сознании и «бытийного модуса» в восточном мышлении Э. Фромм иллюстрирует небольшими поэтическими примерами [4, с. 31–32], которые берет из «Лекций по дзен-буддизму» Д. Т. Судзуки. Речь идет о цветке.

Теннисон (английский поэт XIX в.)	Хокку Басе (японский поэт XVII в.)
<i>Сквозь древность ты пророс, цветок, Я из руин тебя извлек И вот ты на моей ладони – Головка, корни, стебелек...</i>	<i>Внимательно взглядишь! Цветы пастушьей сумки Увидишь под плетнем!</i>

Первое побуждение западного поэта – овладеть объектом, поразившим его красотой. У японского поэта не возникает желания сорвать цветок, присвоить объект, он его созерцает, не дотрагиваясь до него.

Как же решается эта дилемма в буддийском учении? Его Святейшество Далай Лама XIV так говорит о дилемме «быть – иметь» в своей книге «Этика нового тысячелетия» [1]: «Все выражения типа “мое тело”, “мой язык”, “мой ум” включают идею обладания». Это значит, что от *обладательного модуса* избавиться очень нелегко, для этого нужно глубокое проникновение в философский аспект буддийской персонологии. Попробуем рассмотреть тезис Его Святейшества в терминах системы «великих элементов», применив ее символику в качестве инструмента [3, с. 55–61].

На уровне психики ощущение собственного «я» непросветленного существа обозначают термином *гордость* (тиб. spros pa),



соотносимую с махабхуттой *земля* (тиб. sa), а термином *жадность* (тиб. ser sna) обозначают то, что с этим «я» отождествляется, то есть «мое». Двойственность этой клеши определяется двойственным восприятием мира сознанием человеком, который всю реальность делит на два полюса: субъект – «я» (обозначается в тантрических текстах как «гордость») и «не я», то есть вся остальная реальность (объект). Если попытаться точнее представить себе, что определяется через местоимение «я» и что – через местоимение «мое», то обнаружим, что сфера того, что можно обозначить как «я», бесконечно сужается, уступая место тому, что можно обозначить словом «мое».

Развивая тезис Его Святейшества, можно сказать, что слово «мое» определяет «владения» субъекта, которые могут быть «внешними» (моя страна, мой дом, мои родные, мои друзья, мои вещи...), «внутренними» (моя голова, мое сердце, мое тело...), «сокровенными» (мои мысли, мои чувства, мой ум, мое сознание, даже мое «я»...). Получается, что субъект вовсе исчезает, ускользает от определения, в чем проявляется его некая «тайная» сущность, представляющая иллюзорность индивидуального «я». Такой ход рассуждений применим для обоснования пустоты индивидуального «я»: «Говорим “я” и “мое тело и ум”, а обладающий и обладаемое несовместимы в качестве одного и того же» [2].

Получается, что *гордость* все больше сводится к *жадности*, проявляющейся в *привязанностях* (элемент *земля*), когда субъект отождествляет себя со своими владениями – «внешними», «внутренними», «сокровенными» и «тайными». Иными словами, представление субъекта о себе состоит из представлений о том, с чем он себя отождествляет, то есть из привязанностей, представляющих собой, подобно *земле*, «твердь», разрушение которой очень болезненно и ощущается как страдание. Причем разрушение «внешних» привязанностей, ассоциируемое с элементом *огонь* (тиб. me), доставляет душевную боль; разрушение «внутренних» привязанностей (тело, его части) доставляет боль и душевную, и физическую; разрушение привязанностей «сокровенных» происходит со смертью, когда вместе с памятью может исчезнуть представление о содержании собственного ума. Однако, по представлениям буддистов, не вся память исчезает, по крайней мере, остается память предыдущего момента, составляющая основу содержания сознания как индивидуального континуума – того, что переходит в следующую жизнь в результате сохраняющегося

стремления обрести новое рождение. Между элементами, составляющими основу ощущения собственного отдельного «я» (пять *скандх*, тиб. *phung po*), связь самая прочная. Эта связь может разрушиться только в результате разрушения неведения-авидьи (тиб. *pariḡra* – разделения реальности на субъект и объект), а это значит – в результате реализации нирваны (Ясного Света).

Можно привести аналогию со связями, существующими в веществе земли (в элементе *земля* в буквальном и словесном смыслах [3, с. 55–11]): это «внешние», то есть физические связи между телами; «внутренние», то есть химические связи между молекулами вещества; «сокровенные» связи, то есть связи между атомами в молекуле; и наконец, «тайные» связи между частицами, составляющими атомное ядро, разрушение которого происходит с выделением огромного количества лучистой энергии, то есть *света*.

Таким образом, элемент *земля* содержит в себе потенцию *огня*, то есть собственного разрушения как выражение *принципа непостоянства* (санскр. *anitya*).

*Страдание изменения* – это в большей степени разрушение «внешних» привязанностей (расставание с любимыми, родными, с вещами, с родными местами и пр.), а *страдание страдания* – это разрушение привязанностей «внутренних» и «сокровенных» (тело и ум). Оба эти вида страдания связаны с элементом *огонь*, основанном на отрицании, то есть разрушении, что предполагает боль, отрицательное эмоционально-оценочное реагирование, условно обозначаемое в данном контексте как *гнев* (тиб. *zhe sdang*). Что касается привязанностей «тайных» (собственное «я»), разрушение их связано с разрушением неведения-авидьи, то есть *сансары*, а значит, страдания как такового. Так, через реализацию элемента *огонь* и разрушение элемента *земля* происходит преодоление страдания, выход за его пределы и *созревание* сознания индивида для обретения блаженства Нирваны. На этом, глубинном, уровне элемент *огонь* проявляется как *Безмерная Радость*, то есть чистая эмоция, присущая Различающей Мудрости – Мудрости Познания вещей по отдельности и всех вещей в совокупности [5]. Так, прагматика употребления термина «огонь» показывает, что *разрушение* и *доведение до созревания* в истинном смысле являются сущностными определениями элемента *огонь* и находятся друг с другом в неразрывной диалектической связи.

Итак, получается, что в обыденном сознании «быть» сводится к «иметь», что можно проиллюстрировать также на уровне фи-

зиологии, где между жизнью и обменом веществ ставится знак равенства. Принцип «обретения» лежит в основе дыхания, питания, пульсации крови, мыслительных процессов, так что дилемма «иметь или быть» является глубинным принципом жизни, которая, проецируясь на уровень социума, создает «вечный двигатель» социальных процессов.

Вопрос о реальном «быть», очищенном от «иметь», решается в буддизме практически в процессе созерцания Пратитьясамутпады, тантрического созерцания, при котором происходит познание пустоты через состояние *самадхи*. Западные буддологи имели обыкновение приравнивать пустоту к смерти, однако благодаря проповеди великих Учителей, таких как Далай Лама XIV, и других великих проповедников, реализовавших в себе пустоту, людям, стремящимся к совершенствованию собственного сознания, стало яснее, что это не смерть в западном понимании, а наполненность смыслом – Светом, Любовью и Состраданием ко всем живущим.

В заключение можно отметить, что Эрих Фромм, посвятивший книгу дилемме «иметь или быть», пытался решить ее на социально-нравственном уровне, ища решения в социально-экономической теории К. Маркса. В буддизме дилемма эта идет гораздо глубже, проникая в сущность личности до обнаружения пустоты индивидуального «я» и снятия двойственности субъекта и объекта.

### *Литература*

1. Далай Лама XIV. Этика для нового тысячелетия. СПб.: Центр тибетской культуры и информации, 2001. 236 с.

2. Жиньен. Превосходный поток нектара благословения Манчжугоши: рукопись / пер. А. М. Донца.

3. Пупышева Н. В., Леднева И. П. Система «великих элементов» как единый язык описания разных уровней реальности в буддийской культуре // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. № 8. С. 55–61.

4. Фромм Э. Иметь или быть / пер. Э. М. Телятниковой. М.: Аст, Астрель, 2010. 320 с.

5. dpal rdo rje 'jigs byed lha bcu gsum gyi sgrub thabs bsdu pa zhes bya ba bzhugs so. Mns.

## **БУДДИЙСКАЯ МЕДИТАЦИЯ И ПСИХОТЕРАПИЯ: PRO ET CONTRA В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФЕНОМЕНА СОЗНАНИЯ**

© **Дарибазарон Энхэ Чимитдоржиевич**

доктор философских наук, профессор кафедры философии, Восточно-Сибирский государственный университет технологий и управления  
Россия, 670013, г. Улан-Удэ, ул. Ключевская, 40В  
E-mail: office@esstu.ru

Трудность подхода к проблеме заключается в том, что оба понятия – «психотерапия» и «медитация» – употребляются слишком свободно и применяются к различному диапазону практических методов, так что дискуссии о них часто оказываются не слишком точными или содержательными. С этой целью проведен сравнительный анализ в области экспериментального центрирования в контексте экзистенциальной терапии и на медитации випашьяна в контексте буддийской философии.

**Ключевые слова:** медитация, психотерапия, буддизм, Запад, Восток.

### **BUDDHIST MEDITATION AND PSYCHOTHERAPY: PRO ET CONTRA INTERPRETATION OF THE PHENOMENON OF CONSCIOUSNESS**

**Daribazaron Enhe Chimitdorzhievich**

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy, East Siberia State University of Technology and Management  
40V Klyuchevskaya St., Ulan-Ude, 670013 Russia

Difficulty of approach to the problem is that both concepts – «psychotherapy» and «meditation» are used too loosely and applied to a different range of practices, so that discussions about them are often not too accurate or meaningful. For this purpose, the comparative analysis in the field of experimental centering in the context of existential therapy and meditation vipaś'āna in the context of Buddhist philosophy.

**Keywords:** meditation, psychotherapy, Buddhism, West, East.

Причины глобальных проблем не связаны непосредственно с особенностями современного общества, его технологического развития, а заложены в самом человеке. Эти проблемы есть лишь следствие, логическое продолжение глубокой структурной несогласованности человеческой субъективности, кризиса его самоидентичности. Распад социальной системы начинается с распада социальных связей и разрушения социальных субъектов, кризиса их личных ценностных ориентаций и утраты самоидентичности, проблемы человеческого «я».

Западные психологи все более начинают усваивать то, на что в течение тысячелетий указывали великие созерцательные традиции во всем мире: в человеческом развитии существуют как бы два различных направления, соответствующие двум разным наклонностям человеческой природы. С одной стороны, мы хотим постичь нашу собственную индивидуальную природу «я»; с другой – нам также хочется установить связь с чем-то совершенным, нежели мы сами, стать частью этой большей реальности. Само положение в этом мире, где «наши ноги крепко стоят на земле, а голова устремлена вверх, к открытому небу», выражает нашу двойственную природу. Один из первых вопросов, с которым мы встречаемся при сближении Запада и Востока, – это вопрос о том, как личное развитие и личные достижения совпадают с созерцательным странствием к открытию более широкого осознания, с пребыванием в глубине самих себя, превыше своих чисто личных забот.

«Западная философия все еще остается сосредоточенной на “я”, обращая лишь второстепенное внимание на интегральную связанность “я” человека с обществом и космосом. Она направила свои усилия на изучение души или сознания как чего-то отдельно существующего» [7, с. 11]. В результате некоторые психологи, включая все возрастающее число клиницистов, начинают чувствовать, что зашли в тупик. Неудивительно поэтому, что ныне западная философия обращается к Востоку, чтобы влить в себя свежую «концептуальную» энергию.

Чтобы не лишиться созерцательные дисциплины возможности помочь нам увидеть ситуацию за пределами самих себя, следует внести ясность в вопрос о различиях в функциях буддийской медитации и психотерапии. Лишь после этого мы сумеем хоть немного понять, как эти два пути могут частично совпадать или дополнять друг друга. Разграничение этих двух путей и дисциплин представляет собой центральный пункт рассмотрения проблемы человеческого «я».

Итак, задача психотерапии состоит в том, чтобы построить устойчивую и определенную личность, тогда как созерцательный путь показывает нам, что энергия, затраченная на поддержание устойчивости личности, отвлекает нас от достижения более широкого типа целостности. Здесь нельзя отрицать частичного совпадения между личным ростом и практикой созерцания, равно как и подлинного их различия. Однако надо признать, что нелег-

ко найти простые ответы в этой области, и напомнить, что задача человеческого бытия состоит в том, чтобы никогда не терять из виду неопределенный характер жизни в двух разных мирах. Сложность заключается в том, чтобы ответить, где кончается психологический рост и начинается духовная практика.

Принятые на Западе теории личности и душевного здоровья сосредоточены главным образом на причинах и симптомах неврозов и психозов; в то же время они редко дают точные объяснения того явления, которое составляет нормальное функционирование психики здорового человека. С другой стороны, буддийские традиции подчеркивают состояние оптимального здоровья и расширенного бытия, не особенно останавливаясь на болезнях или психопатологии. Как для восточного, так и для западного подхода к психотерапии требуется внесение в лечебный процесс более широкого понимания человеческого благополучия.

В соответствии с древним изречением «Врач, исцелись сам!» для психотерапевтов и целителей-профессионалов важно обладание большим внутренним знанием природы благополучия, чтобы это знание стало у них личным внутренним переживанием; тогда они смогут лучше распознавать его у своих клиентов и пациентов и способствовать его пробуждению. Именно самопознание как способ человеческих взаимоотношений с самим собой и со своими эмоциями оказывается центральным принципом психического здоровья.

Системы буддийской психологии и медитации в практическом применении оказывают возрастающее влияние на нашу культуру; и нередко в умах у людей возникают разные вопросы по поводу взаимоотношений между психотерапией и медитацией. Если, например, какой-то человек не удовлетворен ходом своей жизни, за каким руководством ему следует обратиться? Где для него большая вероятность найти свой путь – в психотерапии или в практике медитацией? Занимают ли психотерапия и медитация одну и ту же территорию или они ориентированы в совершенно разных направлениях? Как далеко может повести человека психотерапия? В каком пункте медитация могла бы оказаться более пригодным для роста средством?

На сегодняшний день не существует определенного согласия относительно истинной сферы влияния медитации и психотерапии. Представления по этим вопросам продолжают меняться вот уже несколько лет, и их легко свести к окончательным ответам. Трудность подхода к таким вопросам отчасти заключается в том,

что оба понятия – «психотерапия» и «медитация» – употребляются слишком свободно и применяются к различному диапазону практических методов, так что дискуссии о них часто оказываются не слишком точными или содержательными. С этой целью проведем сравнительный анализ в области экспериментального центрирования в контексте экзистенциальной терапии и медитации випашьяна.

Основная задача психотерапии состоит в том, чтобы расширить у человека ощущение самого себя, своего «я» при помощи интегрирования тех частей личности, к которым он относится как чуждым. Фрейд, описывая это явление, говорит: «Там, где было “Оно”, должно быть “Я”» [8, с. 425]. Работа такого типа может помочь людям в развитии устойчивой личности, самоуважения, расширенного ощущения того, что они способны чувствовать и делать. А практика медитации идет на один шаг дальше. Вместо расширения или укрепления «я» медитация представляет собой способ исследования вопроса о том, из чего состоит это «я».

Прежде чем идти далее, следует более полно описать практику медитации випашьяна, или внимательности. Она заключается в том, чтобы сидеть выпрямившись и следить за дыханием, разрешив при этом мыслям приходить и уходить, не пытаясь контролировать их или направлять к более приятным предметам. Как только человек отказывается от контроля и остается в таком положении, путаница сменяющих друг друга мыслей и чувств может стать более заметной. Наблюдая свои мысли, которые как бы графически изображают то, что движет им, он приобретает весьма интимное чувство тех сфер нашей жизни, в которых переживает страх, в которых чего-то сильно желает, в которых сохраняет душевную неподвижность. Медитация дает возможность этой путанице проявиться, дает человеку возможность пребывать в ней, вместо того чтобы стараться выйти из нее, как это делается при терапии, решить реальную проблему человеческого существования и достичь благополучия, необходимого человеку в его тотальности. «Медитация – в вашем собственном уме ваша природа в целом может быть вашей медитацией» [5, с. 8].

Человек мягко возвращает свое внимание назад, к дыханию; и это помогает ему удержаться от поглощенности хаосом чувств и мыслей, так что он оказывается способным разрешить возникновение путаницы, не отождествляя себя с ней, благодаря чему он, в конце концов, доходит до ее корней. Человек начинает учиться

тому, как «сохранять свое место», оставаться бдительными и продолжать сидеть в сосредоточенности, куда бы ни направлялся его ум. При подобном образе действий ум начинает двигаться медленнее, и медитирующий улавливает проблески другого способа существования. Вместо того чтобы оказаться увлеченным и унесенным своими мыслями, он начинает проникать в глубокое, более широкое осознание, и это переживание становится весьма освежающим.

Медитация подводит его прямо к корню заблуждений; она позволяет увидеть, как его увлекает страх, возникающий из неуверенности по поводу того, что он такое среди постоянно меняющегося потока жизни. Медитация предоставляет ему возможность прямо почувствовать, как человек все время стремится создать неподвижную индивидуальность и держаться за нее, видя в ней средство защиты от ненадежности, окружающей нашу жизнь. Тибетский язык содержит слово для обозначения устойчивого «я» – «даг-зин»; буквально оно означает «держаться за самого себя». Человек создает эту кажущуюся прочной индивидуальность из различных повествований, которые рассказывают ему о том, кто он такой, что ему нравится и что не нравится, а также из бессознательных записей, которые проигрывает снова и снова; этим подразумевается тот факт, что он является «кем-то» предсказуемым. С точки зрения буддизма такие попытки сохранить прочную личность представляют собой корень определенных универсальных наклонностей, создающих страдание; они называются пятью клешами: это ненависть, алчность, зависть, гордость и неведение. Хотя психотерапия работает со специфическими проявлениями этих «клеш» в жизни человека, она не дает средства дойти до их источника, которым является заложенная в человека привычка – стремление держаться за «я» и укреплять его. И в то время как психотерапия может помочь человеку избавиться от специфических объектов ненависти, зависти, алчности и т. д., медитация способна научить его целиком и полностью освободиться от этого «комплекса “я”». А это является необходимым для того, чтобы прийти к пониманию основных вопросов человеческой жизни, таких как изменчивость и непостоянство, старость, превратности судьбы, любовь и смерть.

Процесс медитации раскрывает более глубокое ядро благополучия, превыше силы «я», понимаемой в терапевтическом смысле как хорошо устроенная, функционирующая структура лично-



сти. Если психотерапия способна исцелить разрушающие личность разрывы между отдельными частями внутри человека, медитация позволяет ему сделать еще один шаг вперед – начать растворение крепости «я»; медитация исцеляет наш отрыв от жизни в целом. В таком случае возникает более широкий способ восприятия жизни, известный в буддизме под названием випашьяна, т. е. всеохватывающее осознание, включающее в себя окружающую обстановку; оно помогает человеку видеть ситуации более широко, превыше простого утверждения или отрицания «я». Это более широкое осознание представляет собой основание для сострадательного действия и служения другим людям; а это, вероятно, и есть конечная ориентация медитации и духовной практики вообще.

«Психотерапия сосредоточена на личном мире и наблюдает его. Она серьезно подходит к вопросу о том, “кто такой Я?”, чтобы распутать и расшифровать бессознательные записи, способные вовлечь нас в действия самозащиты» [1, с. 168]. Тогда человек может выработать положительные смысловые структуры, поддерживающие активный и здравый жизненный стиль. Терапевтический поиск в том и состоит, чтобы отыскать смысл в нашем переживании, где в прошлом он оказывался неясным или неверно понятым. Раскрытие этих значений изменит отношение пациента к ситуации, что не только принесет облегчение состоянию здоровья, но также даст ему новую энергию для его жизни вообще. Все же, хотя психотерапия способна помочь человеку освободиться от эмоциональных и личных затруднений, она, вообще говоря, не открывает пути для восхождения к более обширному переживанию свободы и жизненности, для углубления этого чувства, возникающего в момент перенесения и раскрытия, когда отпадают старые записи и повествования.

Медитация, «мысленное созерцание», позволяет освободить мозг от повседневных мыслей, подняться на новый, трансцендентный план пребывания в мире, способна открыть такой путь, привести дальше, к более широкому чувству жизненности, раскрывающемуся в моменты освобождения и перенесения. Ибо медитация центрирована не только на личных проблемах, но также на природе и процессе ума как целого. Вопрос «кто я такой?» с точки зрения медитации ответа не имеет. Поскольку человек никогда не бывает способен достичь этого подобно иллюзии «я», медитация помогает полностью растворить фиксацию на «я». То-

гда человек, возможно, начнет переживать чистые, открытые мгновенья простого пребывания здесь и сейчас, которые чувствуются весьма обширными, ибо свободны от личных потребностей, значений и истолкований. Медитация может научить тому, как войти в соприкосновение с этим более широким пространством, или пустотой, лежащей за пределами постоянных поисков личного значения. А это может вызывать радикальное преобразование образа жизни. По мере того как человек начинает отказываться от столь жесткой приверженности к самому себе, это более широкое чувство начинает пронизывать все, что он делает.

Психотерапия ориентирована на некоторую цель в большей мере, нежели медитация. Если бы не существовало никаких терапевтических целей, само действие психотерапии было бы невозможным.

С другой стороны, «практика медитации не направлена на какие-то специфические цели; она не имеет конца. Медитация не предназначена для чего-нибудь, она сама есть цель» [6, с. 150]. Ее легко можно практиковать в течение всей жизни, потому что расширение и углубление осознания не связаны никакими ограничениями. Медитация не направлена на решение проблем или на улучшение нашего самочувствия; она скорее обеспечивает нас пространством, в котором мы можем освободиться, стать самими собой и таким образом открыть свою глубинную природу превыше всех своих повествований и проблем. Как однажды сказал Росси Сюрю Судзуки: «Пока вы полагаете, что практикуете дзадзэн ради чего-то, это не будет подлинной практикой. Возможно, вы чувствуете, что делаете что-то особенное, но в действительности это просто выражение вашей истинной природы» [3, с. 123].

Когда человек дает себе возможность оставаться открытым для всего, что таким образом к нему приходит, у него может возникнуть значительная обеспокоенность. Однако во время медитации такая обеспокоенность не составляет особой проблемы. Медитирующий не стремится найти избавление от тревоги, приходящей вместе с открытостью; он дает ей возможность проявиться и встречает ее с внимательностью; он как бы укрепляет свои «мускулы», и это позволяет ему полностью контролировать свой ум, принимая все, что встречается в жизни.

Если бы всегда можно было так четко установить различия

между психотерапией и медитацией, не существовало бы и слишком большой путаницы в вопросе об их сравнительной эффективности. Но факт остается фактом: действие двух этих видов практики в некоторых важных пунктах совпадает. Не только психотерапия способна зачастую помочь людям проникнуть в более широкое, трансперсональное чувство жизненности, но также и медитация в состоянии облегчить им нахождение почвы под ногами, так, чтобы их жизнь приняла более удовлетворительное направление.

Помогая человеку преодолевать страх перед собственным переживанием, психотерапия и медитация могут направить его в сторону ядра силы и благополучия, находящегося под всеми его проблемами и невротическими стереотипами. Если клиент окажется способен остаться со своими отрицательными чувствами и раскрыть их, они в конце концов уйдут прочь или укажут на некоторое скрытое под ними положительное, здоровое направление. Во время медитации приходится пребывать с теми частями внутреннего мира, на которые человеку не хотелось бы и смотреть; но такая практика порождает у него уверенность, поскольку он понимает, что внутри его нет ничего столь дурного, как стремление чего-то избежать или что-то отвергнуть. Благодаря тому, что он не бежит от своего переживания, а неуклонно остается с самим собой, он начинает принимать себя по-новому и ценить глубинную открытость и восприимчивость, видя в них корень своего бытия.

Одним из наиболее важных аспектов вклада буддизма в психологию Запада является понятие перспективы развития: *психология буддизма помогает человеку расширить представление о цепи его развития, которое идет дальше нормальных целей психологической приспособленности*. Системы этого учения помогли многим западным психологам уяснить то обстоятельство, что существует иное измерение роста, превышающее простую удовлетворенность в достижении личных целей. Превыше желания самоосуществления, превыше тенденции самореализации, превыше стремления к полной и богатой личной жизни человек как будто обладает потребностью выйти за пределы самого себя, самого «я», переступить через границы знакомого и безопасного пространства и ощутить вкус жизни в более широком масштабе. «Медитация – это освобождение сознания от семантической скованности, это раскрепощение спонтанности» [2, с. 208]. Медитация позволяет человеку пробиться к сокровенно-глубинным сло-

ям экзистенции, внутренне осознать свою связь с Космосом, т. е. выйти на уровень космического сознания. Кстати, два ведущих психолога Запада признали эти более обширные потребности человека; это Абрахам Маслоу и Карл Густав Юнг; оба они испытали влияние Востока и его мысли. Маслоу называл такую потребность стремлением к самотрансцендированию, а Юнг усматривал в этой потребности особое свойство психики, более присущее второй половине жизни человека. Хотя личные достижения имеют значение для жизни человека, они не подготавливают его к столкновению с реальностью мира с его непостоянством, со смертью, с одиночеством, с глубинной болью, присущей открытому сердцу, – не говоря уже о разных специфически личных проблемах.

С абсолютной точки зрения не существует никакого прочного, постоянного «я»; поэтому различия между людьми в высшей степени ненадежны и в конечном счете ошибочны. Однако с относительной точки зрения различия между ними вполне реальны и функциональны. Если наше «я» не отскочит с дороги, когда на него мчится автомобиль другого человека, тогда не остается и того, кто постиг бы абсолютную истину. Если различия между людьми окажутся определены ошибочно, как это бывает во время психозов, тогда мы никогда не сможем выйти за их пределы в более широкое всеохватывающее осознание большого ума.

Учения буддизма рассчитаны на человека, уже обладающего здоровой структурой личности. Однако в современном обществе такое предположение может оказаться небезопасным. Распад семьи, традиций и общества подорвал всю систему значений и опор, которые помогают людям выработать реалистическое чувство самих себя, своих возможностей и ограничений. В тех случаях, когда данный человек не развил у себя способности здорового отношения к другим людям или лишен способности признавать и выражать свои чувства, в качестве первого способа лечения можно избрать психотерапию – прежде чем клиенту можно будет даже только начать думать о медитации. Психотерапия помогает людям понять себя прагматическим образом. Попытка перескочить через эту ступень нашего развития ради какого-то потустороннего духовного блаженства равносильна призыву несчастья.

В человеческой деятельности индивидуального «я» желание естественно. Однако нынешняя культура основана только на этом одном аспекте жизни, на индивидуальном «я»; поэтому она

представляет только человеческое желание. Таким образом, если мы будем по-настоящему рассматривать проблемы данного общества, нам придется начинать с рассмотрения природы желания и индивидуального «я», на которых построено это общество.

Буддизм учит, что нет постоянного существа, такого, как «я». «Я» подобно настоящему времени: проходит одно мгновение за другим, настоящее растворяется в прошлом, будущее становится настоящим, и не оказывается такого фиксированного образования, которое можно было бы назвать «настоящим». Деятельность, создающая настоящее, не прекращается. Подобным же образом мы можем понимать и «я». «Я» не есть какой-то постоянный предмет. Оно возникает в ограничивающей деятельности абсолютного. Привязанность к «я» фактически невозможна, так как «я» не обладает постоянной природой. Поэтому невозможно и пытаться удовлетворить желания «я». Культура, основанная на обеспечении этого удовлетворения, не может иметь успеха. То, что нужно, – это мудрость, постигающая привязанность к тому, что превыше «я», и создающая культуру, основанную на этой привязанности. Альфред Адлер настоятельно утверждает, что утрата эгоцентризма неизбежно сопровождается любое улучшение психического здоровья и, пожалуй, является самой фундаментальной переменной из всех. Индивидуальность – это лишь комплекс связи причин и следствий, это только пространственно-временная конфигурация пяти скандх (форма, чувство, распознавание, ментальные события и сознание).

Ныне множество психотерапевтов убеждено в том, что восточные религии предлагают нам гораздо более полное понимание структуры ума, чем любая из теорий, принимавшихся до сих пор наукой Запада; и число убежденных в этом психотерапевтов все возрастает. В то же время сами вожди новых религий, многочисленные гуру и духовные учителя, ныне живущие на Западе, заново формулируют традиционные системы и приспособливают их к языку и атмосфере современной психологии.

Прежде всего, как в психотерапии, так и в восточной традиции наличествует идея о том, что восприятие человека затуманено и искажено, что он видит вещи не такими, каковы они есть, а какими хочет их видеть. В духовных учениях существует идея сансары, ложного мира видимости, мира теней в пещере Платона, а в психотерапии есть идея защитных средств – отрицания, проецирования, идеализации и ухода в фантазию.

В обоих случаях человека видят в состоянии разделенности; полагают, что его проблемы и его страдания уходят корнями в эту разорванность, в эту невозможность стать целостным и самому позаботиться о себе.

Познание себя, благодаря которому он способен найти утраченные части самого себя и опять стать целостным, считается ключом к вторичному открытию целостности, «дваждырожденности», так что он сумел бы более не оставаться разделенным на «я» и «не-я», не отождествлять себя с некоторыми частями своего существа и не отвергать другие, которые за тем проецируются и воспринимаются в отрицательной форме у окружающих его лиц.

Бессознательное становится сознательным, «я» расширяется до отрицания, проекции уменьшаются, и возвращаются к единству разрозненные части. Как в духовных традициях, так и в психотерапии можно увидеть, что за этим более глубоким приятием самого себя и более глубокой объективностью следует более ясное восприятие мира и повышение способности понимания.

Наступление XXI в. приближает философию и медицинскую науку к смене мировоззренческой парадигмы, сдвигу, который изменит представления о реальности и человеческой природе, перебросит мост между современной наукой и древней мудростью, сможет примирить западный материализм с восточной духовностью.

### *Литература*

1. Каструбин Э. М. Самогипноз и медитация. М., 1999. С. 168.
2. Налимов В. В. Спонтанность сознания. М., 2007. С. 208.
3. Росси Дзесю Сасаки. Где находится «Я»? // Психотерапия и духовные практики. Минск. 1998. С. 123.
4. Тартанг Тулку Ринпоче. Донести учение живым. М., 1990. С. 8.
5. Трунгпа Ч. Медитация в действии. М., 1990. С. 150.
6. Уоттс А. Психотерапия. Восток и Запад. Львов. 1997. С. 11.
7. Фрейд З. «Я» и «Оно». М., 2013. С. 425.

**ОПЫТ ЦЕННОСТНОГО ПОНИМАНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ  
В ЕВРОПЕЙСКОЙ АНТИЧНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ СОКРАТА И СТОИКОВ)  
И ТРАДИЦИОННОЙ ФИЛОСОФИИ ВОСТОКА (НА ПРИМЕРЕ БУДДИЗМА,  
ДАОСИЗМА, КОНФУЦИАНСТВА): К ИСТОКАМ ЦИВИЛИЗАЦИЙ ЗАПАДА  
И ВОСТОКА**

© **Урбанаева Евгения Геннадьевна**

ст. преподаватель кафедры социологии и социальной работы, Иркутский государственный технический университет, Институт изобразительных искусств и социально-гуманитарных наук  
Россия, 664074, г. Иркутск, ул. Лермонтова, 83  
E-mail: urbanaeva@mail.ru

В данной работе раскрыты некоторые принципиальные сходства в развитии античной философии Запада и классических философских учений Востока, если изучать их под углом зрения становления рефлексивных ценностных оснований мировой цивилизации и различных вариантов нынешней цивилизационной стратегии глобализации общественного развития. Эти сходства проявляются в том, что и на Западе, и на Востоке в эксплицитных формах философствования выразились идеи и принципы ценностного отношения к действительности, главным направлением развития которых стала этика как логика ценности и должного.

**Ключевые слова:** добродетель, ценность, осевое время, философия морали, аксиология.

THE EXPERIENCE OF THE VALUABLE UNDERSTANDING OF REALITY  
IN EUROPEAN ANTIQUITY (ON THE EXAMPLE OF SOCRATES AND  
THE STOICS) AND THE TRADITIONAL PHILOSOPHY OF THE EAST  
(FOR EXAMPLE, BUDDHISM, TAOISM, CONFUCIANISM):  
TO THE ORIGINS OF CIVILIZATIONS OF EAST AND WEST

**Urbanaeva Evgeniya Gennad'evna**

Senior lecturer in sub faculty of sociology and social work, Irkutsk State Technical University, Institute of Fine Arts and Social Sciences and Humanities  
83 Lermontova, Irkutsk, 664074 Russia

In this study some fundamental similarities in the development of ancient philosophy and classical Western philosophies of the East are revealed, if we study them from the perspective of becoming reflexive grounds of the world civilization values and different variants of the current civilizational globalization strategy of social development. These similarities are manifested in the fact that both in the West and the East in the explicit forms of philosophizing expressed the ideas and principles of the valuable relation to reality,

the main focus of which was the ethics and values of the logic proper.

**Keywords:** virtue, the value, axial time, moral philosophy, axiology.

Элементы ценностного подхода к пониманию действительности вообще и особенно природы человека развивались с древности в философских учениях Запада и Востока. На историю западной цивилизации оказали огромное влияние античные ценностные представления, в особенности этические теории Сократа и Аристотеля о «благе» (др.-греч. «агатон») и отдельных видах блага и добродетели. Аристотель первым в истории европейской философии ввел термин «ценимое» (др.-греч. «тимиа»). Он же предпринял попытку классификации ценностей и их анализа с точки зрения высшего целеполагания и специфики человеческой природы. К высшему виду ценностей древнегреческая этика вслед за Сократом и Аристотелем относила ценности этические. А Диоген Лаэртский приводит первое философское определение понятия «ценность», данное стоиками Гекатоном, Аполлоном и Хрисиппом. Как пишет М. С. Яницкий, понятие ценности стоики выражали древнегреческим термином «аксия» (достоинство), и, по его мнению, обоснованный в философии стоиков ценностный подход был инструментальным: ценности являлись для стоиков лишь средствами для достижения «блага», которое и было конечной, идеальной целью [6]. Но это мнение можно, думается, уточнить, если принять во внимание, что хотя действительно древнегреческое аксия – это понятие инструментальное, к нему все же не сводится само древнегреческое понятие ценности, поскольку ценностные воззрения стоиков и других греков выражаются развитой терминологией. И к тому же их ценностный подход даже получил обоснование со стороны логики, как мы можем судить по сведениям, приводимым все тем же Диогеном Лаэртским. По свидетельству Диогена, последователи Хрисиппа, Архедема, Зенона Тарсийского, Аполлодора, Диогена, Антипатра и Посидония достаточно подробно разработали этическую часть философии – это «вопросы о побуждении, о благе и зле, о страстях, о добродетели, о цели, о первой ценности и поступках, о надлежащем, о пособиях и препятствиях» [2, с. 294].

При анализе этических и шире – ценностных – воззрений древних греков для нас существенно то, что их не просто интересовали различные аспекты соотношения ценностей и целей человека: они пытались давать определение ценностей с точки зрения



конечных целей человека. Для стоиков, в отличие от философов гедонистического направления, высшая цель человека – это жить согласно с природой. Как говорил Хрисипп в первой книге «О конечных целях», жить в согласии с природой – «значит жить по разуму, потому что разум – это наладчик (*technitēs*) побуждения». По Зенону, как он заявил в трактате «О человеческой природе», «конечная цель – это жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно с добродетелью: сама природа ведет нас к добродетели». Такова же позиция Кленанфа, Посидония и Гекатона. Таким образом, аксиологические представления античных философов, в частности стоиков, отнюдь не сводились к инструментальному пониманию ценностей. Можно сказать, что античная аксиология, по крайней мере на уровне Сократа, Платона, Аристотеля, стоиков, неоплатоников, развивалась по пути онтологического обоснования высшей целесообразности и полезности разумного поведения и самообуздания, исходя из тождества человеческой природы и принципа разумности. С этой точки зрения добродетель существует и ей можно научиться. «И как добродетели являются знанием некоторых предметов, так пороки представляют собой их незнание». Общее определение ценности, на наш взгляд, стоики дают таким образом: «Благо вообще есть нечто приносящее пользу, в частности же сама польза или то, что с нею едино». «Есть и другое частное определение блага: естественное совершенство разумного существа в его разумности», – свидетельствует Диоген Лаэртский.

Уже древние греки имели представления о ценностях в смысле ценностной предметности, функций, соотношения ценности и конечных целей человека, разумного обоснования предпочтений и выбора, соотношения ценности и должного. С этой античной точки зрения Благо, то есть собственно ценностная предметность, – это то, что приносит только пользу и не может принести вред: «Как теплу свойственно греть, а не холодить, говорят они, так и благу свойственно приносить пользу, а не вред». Все сущее стоики считали или благом, или злом, или предметами нейтральными.

В отличие от европейской античности, древневосточная философия уделяла гораздо больше внимания онтологическому и логическому обоснованию этических ценностей и норм. Можно согласиться с А. И. Кобзевым в том, что наиболее важными постоянными смысловыми обертонами основных категорий китайской философии (даосизм, буддизм, конфуцианство) были имен-

но аксиологические и нормативные смыслы [3, с. 238]. Но эту специфику старой китайской культуры не стоит объяснять ссылками на китайский мистицизм и иные априорные характеристики, рожденные востоковедными мифами и искажающие реальную историю развития китайской философии и культуры. Было бы ошибкой объяснять преобладание аксиологически-нормативной проблематики над метафизической проблематикой в восточных типах философствования недостаточным уровнем развития в них методов теоретического дискурса. Дело не в этом, а в том, что восточные формы философии являются, по сути, философски обоснованными формами духовной праксеологии, в отличие от европейских типов философствования, рожденных главным образом мощным познавательным интересом и развивавшихся в качестве систем знания, в которых философское знание само по себе рассматривалось в качестве высшей ценности. Для восточного же типа философии, будь то буддизм или даосизм, не со Знанием как Истиной сопрягалось Высшее Благо, а со Знанием, открывающим глаза на смысл Высшего Блага и устанавливающим на путь, ведущий к высшему благу.

Буддийская философия – это не просто любовь к мудрствованию и познавательное стремление к раскрытию высших тайн бытия, как это свойственно европейской рационалистической философии на всех этапах ее развития. Все те метафизические вопросы типа «вечен ли мир?», «конечен ли мир или бесконечен?», «каково соотношение души и тела?» и т. п., которые образуют центральную проблематику европейских философских систем, а также вопросы типа «существует ли Будда после смерти или не существует, или то и другое, или ни то, ни другое?» Будда в учениях Первого поворота колеса оставил без ответа, он не объяснял эти великие проблемы, «ибо знание подобных вещей не ведет к продвижению по пути святого, оно не ведет к миру и просветлению. К миру и просветлению ведет то, чему учил своих последователей Будда: истинам страдания, возникновения страдания, прекращения страдания и пути, ведущего к прекращению страдания.

Но это не означает, что Будда вообще считал всю метафизическую проблематику лишённой смысла. Просто уровень восприятия дхармы последователями Хинаяны был недостаточным для того, чтобы ставить и обсуждать «великие проблемы» так, чтобы это стало фактором их освобождения. Буддизм – это спе-

цифическая, очень практическая философия, содержащиеся в ней глубочайшие теоретические смыслы служат практической цели радикального изменения способа мышления и бытия. Четыре Благородные Истины – истины страдания, источника страдания, пресечения страдания и пути, ведущего к освобождению и просветлению, – вмещают глубинное и обширное философское учение о реальности – такое онтологическое учение, которое служит базисом аксиологического обоснования духовной практики индивида и освобождения от коренных причин и условий страдания. Человек обречен на то, чтобы испытывать всевозможные виды страдания уже потому, что он родился – под властью нечистой кармы, созданной хронической патологией, которая характерна для способа функционирования нашего ума, – объясняется в буддизме. Поэтому, чтобы изменить к лучшему наш мир, человек должен познать себя – природу своего ума, четыре благородные истины – и измениться сам, прилагая каждодневные духовные усилия.

В этом также обнаруживается глубинное сходство аксиологической мысли древних греков и буддийских философов: рационально-логическое, теоретическое обоснование возможности высшего блага в его соотнесенности с конечными целями и смыслом человеческого бытия. Сократический принцип «Человек, познай самого себя!» выражал в «осевое время» (К. Ясперс) сходный для Запада и Востока подход к философскому обоснованию человеческой идентичности в ценностном контексте соотношения должного и сущего.

Если античное духовное наследие имело влияние на всю историю европейской культуры и пережило ренессанс в Новое время, то буддизм послужил культурно-историческим базисом буддийской цивилизации Индии, Тибета, Монголии, сыграл роль одного из важнейших духовных и культурных оснований традиционных цивилизаций Китая, Японии, Кореи и ряда стран Юго-Восточной Азии. Универсальное значение ценностного подхода буддизма к пониманию человека и всего универсума живой природы хорошо осознается лучшими умами России и Запада.

На несостоятельность европоцентристских клише, согласно которым духовная культура народов Востока изображается как нечто застывшее и теоретически неразвитое, уже обращали внимание современные ученые. Представления о внеисторическом характере азиатских цивилизаций развивались на Западе также в

отношении центральноазиатских государств, когда, с одной стороны, писали о «диких монголах» или о Тибете, не меняющемся с глубокой древности, с другой стороны, искали на Востоке истоки мистических учений и прародину человечества. И только с 1978 г., когда Эдвард Саид инициировал дискуссию среди востоковедов, начался пересмотр востоковедческих стереотипов. В действительности, что касается утверждений об интеллектуальном и цивилизационном «отставании» Востока, то интеллектуальный взрыв произошел на Западе и на Востоке приблизительно одновременно, как обратил на это внимание известный историк науки Ж. Сартон. На одновременное начало религиозно-философских движений в переднеазиатско-греческом регионе, в Индии и Китае, указывал А. Вебер, а К. Ясперс, исходя из этих же фактов, создал теорию «осевого времени». С этих позиций становится очевидным, что в интеллектуально-логическом аспекте духовное развитие человечества на Западе и Востоке происходило более или менее синхронно и единообразно. Нет никаких оснований для того, чтобы утверждать интеллектуально-теоретическое превосходство европейских культур над азиатскими культурами, которым якобы не была присуща развитая философско-логическая рефлексия. То, что для Востока характерно особое внимание к духовным и ценностным аспектам жизни общества и человека, к философии морали и социальной этике, объясняется отнюдь не тем, что некая особая восточная логика определяет специфику восточных культур, как полагают до сих пор многие зарубежные и отечественные культурологи-востоковеды. На наш взгляд, более соответствует настоящему положению дел утверждение, что в восточных культурах цели рационально-логического познания и функции познавательных систем были иными, чем в западных культурах.

Аксиология и этика не занимали, как правило, некой отдельной, специализированной ниши в целостной системе активности человека восточной цивилизации, как это было в европейской истории культуры, где этике отводились вполне определенные, конкретные место и роль в системе социально-гуманитарного познания, социализации и культурации индивида. Даосизм, конфуцианство и буддизм, определявшие самобытный облик китайской цивилизации, это и религия, и наука, и философия, и этика. По замечанию известного востоковеда Т. П. Григорьевой, «они и то, и другое, и третье – многозначны, подвижны, выполняют раз-

ные функции в зависимости от места и времени» [1, с. 76]. Эту специфическую особенность восточных форм духовности, формировавших неповторимый лик восточных культур и обществ, вслед за классиком отечественного востоковедения, всемирно известным ученым-буддологом О. О. Розенбергом и его последователями, представителями историко-философской школы российской буддологии, можно назвать «структурным полиморфизмом» [5, с. 15]. Структурный полиморфизм восточного духа служил, как это можно видеть уже на примере Древнего Китая, максимальному снижению стохастичности общественных явлений. Конечно, стремление к упорядочению внешней и внутренней реальности выражало универсальную тенденцию всякой культурной традиции к уменьшению энтропии в мире. Но на Востоке эти негэнтропийные тенденции проявлялись в наиболее выраженных, осознанных и идеологически обоснованных формах. Правда, античная философия в лице Сократа и стоиков была довольно близка к восточной духовности, если рассматривать ее с этой точки зрения. Но этот присущий европейской античности аксиологически-негэнтропийный потенциал философии не был развит в базисную для цивилизации идеологию устойчивого и гармоничного развития природы, человека и общества. Познавательная деятельность способна быть абсолютно негэнтропийной с точки зрения термодинамики процессов информации и мышления. На Востоке теоретическая мысль с самого начала ее возникновения сильно была ценностно-рефлексивной и идеологизированной: во всех формах «структурного полиморфизма» восточной мысли и духовности можно заметить сознательное обоснование негэнтропийной функции Знания по отношению к социуму. Это, прежде всего, принцип опосредования всех социальных связей и отношений через сознание.

Специфически китайская форма такого рода ценностного опосредования реальности через сознание – это признание естественного закона универсальной всеобщности и необходимости, природной упорядоченности: таков основной смысл Дао. Даосы переосмысливают понятие естественного и формируют представление о Дао как этосе. Принцип Дао формулируется также как «не-деяние». «Не-деяние» – это критерий ненарушения закона естественности, регулировавшего и образ жизни, и познание, и духовную жизнь. Это верно, что восточная философия «особое внимание уделяла вопросам соотношения внутренних и внешних

источников происхождения этических ценностей и норм». Человек с высшей добродетелью естественным образом добродетелен. Он обладает спонтанной моральностью, а не действует нарочито, стремясь быть нравственным. Это созвучно и буддийской философии, когда она утверждает, что у человека, постигшего абсолютную природу реальности, спонтанно проявляется высшая нравственность, и ему естественным образом присущи чистая любовь и великое сострадание ко всем живым существам.

Хотя конфуцианство выступало антагонистом даосизма в идеологии «рефлексивного традиционализма» и отличалось от него по методам «культуризации» человека, тем не менее между ним и даосизмом имеется глубокое внутреннее родство. Это, прежде всего, общая для них натуралистическая схема мировоззрения, которая сохранялась позднее и в неоконфуцианстве, это высокая ценностная валентность идеи воспитания – морального и психического, – а также общая логико-гносеологическая и культурологическая методология рассмотрения проблемы человека в раннеконфуцианских и раннедаосских памятниках. В более поздний период истории Китая, когда официальная китайская идеология приняла на вооружение «жесткий» тип управления, обоснованный в легистской доктрине, произошло сближение даосизма и конфуцианства – настолько тесное, что древний даосский памятник «И цзин» стал в китайской духовной традиции считаться одним из канонических произведений конфуцианской мысли. Общей чертой традиционной китайской идеологии, основным потоком которой стало конфуцианство, учение «совершенномудрых», являлось, как это было замечено еще советскими востоковедами, то, что мораль традиционно имела приоритет над политикой, политическое сознание было вторичным по отношению к религиозно-моральным концепциям [4, с. 124–125]. Конфуцианская в своей основе классическая китайская традиция духовной и общественной жизни была сопряжена с наличием некоей дистанции между нею и государственной организацией. Государство, в свою очередь, обеспечивало этой традиции относительную свободу развития и некоторую отстраненность от политической реальности. Но несмотря или, возможно, благодаря этой дистанцированности от государственно-политической системы, основанная на раннедаосских и раннеконфуцианских принципах ценностная идеология, этика, оказалась способной не только служить задачам оптимизации соционормативной системы обще-

ства и обоснования путей культуризации, но и ставить и решать предельные вопросы человеческого существования. И она оказалась стойкой в условиях социальных трансформаций и имевших место в истории Китая перестроек китайской цивилизации.

Таким образом, обнаруживаются некоторые принципиальные сходства в развитии античной философии Запада и классических философских учений Востока, если изучать их под углом зрения становления рефлексивных ценностных оснований мировой цивилизации и различных вариантов нынешней цивилизационной стратегии глобализации общественного развития. Эти сходства проявляются в том, что и на Западе, и на Востоке в эксплицитных формах философствования выражались идеи и принципы ценностного отношения к действительности, главным направлением развития которых стала этика, причем этика как логика ценности и должного. Эта логика ценности и должного отнюдь не сводилась к этической назидательности и набору нравственных предписаний. Скорее, ее можно характеризовать как логику высшего блага, как философию морали в смысле знания конечных оснований человеческого бытия и человеческой природы.

### **Литература**

1. Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. 571 с.
3. Кобзев А. И. Теоретическая новация в неоконфуцианстве как текстологическая проблема: Ван Янмин и идейная борьба вокруг «Да сюэ» // Конфуцианство в Китае. М., 1982.
4. Краснов А. Б. Концепция политики в Китае и ее эволюция в эпоху Хань // Общество и государство в Китае: материалы XV науч. конф. Ч.1. М., 1984.
5. Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел первый / пер. с санскр., введ., коммент., историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990.
6. Яницкий М. С. Ценностные ориентации личности как динамическая система. Кемерово, 2000.

## ПОНЯТИЕ ДХАРМАКАИ И НЕКОТОРЫЕ ЭКСПЕРИМЕНТЫ КВАНТОВОЙ ОПТИКИ

Работа выполнена при поддержке программы Эразмус Мундус Акция 2 Европейского союза

© **Дубич Виктория Викторовна**

доктор технических наук, старший преподаватель кафедры высокоэнергетических процессов обработки материалов ПИ СФУ, Красноярский государственный технический университет  
Россия, 660074, г. Красноярск, ул. Киренского, 26  
E-mail: vika-dubich@yandex.ru

В статье содержится обзор экспериментов группы прикладной физики Женевского университета, проведенных между двумя деревнями в районе Женевы в 2008 г. Целью экспериментов было измерение скорости квантовой передачи информации. Из этих экспериментов мы можем видеть, что информация пронизывает пространство между запутанными частицами. Экспериментальный результат квантовой оптики демонстрирует, что Дхармакая, всепроникающая истина состояния Будды, присутствует везде все время. Это показывает, что буддизм это не просто то, во что нужно верить, но то, что можно исследовать.

**Ключевые слова:** квантовая оптика, запутанные частицы, скорость воздействия, Дхармакая, буддизм.

### DHARMAKAYA AND QUANTUM OPTICS EXPERIMENTS

**Dubich Victoria Viktorovna**

PhD in Technical Sciences, senior teacher at High Energy Materials Processing Chair of Krasnoyarsk State Technical University  
26 Kirenskogo, Krasnoyarsk, 660074 Russia

The article includes a review of the experiments of the Group of applied physics of Geneva University between two villages near Geneva in 2008. The aim of the experiments was to measure the speed of transmission of quantum information. From these experiments we can see that information permeates the space between the entangled particles. The experimental results of quantum optics, demonstrates that Dharmakaya pervading truth of Buddhahood is present everywhere all the time. This shows that Buddhism is not just something, what to believe, but the fact that it is possible to explore.

**Keywords:** quantum optics, entangled particles, speed of influence, Dharmakaya, Buddhism.

Современная наука в экспериментах над запутанными квантовыми частицами обнаружила необычное свойство информации,



проявляющееся в виде мгновенной зависимости двух отделенных друг от друга систем. Это открытие не только взбудоражило умы специалистов по физике и информатике, пытающихся объяснить и применить это удивительное свойство, но также вдохновило философов и практиков буддизма. Почему это явление вызвало интерес таких далеких друг от друга общественных слоев? Какое отношение могут иметь физические эксперименты к буддизму?

Дело в том, что в буддизме с давних времен существует представление о том, что ум – то, что смотрит через наши глаза и слушает через наши уши, – подобен пространству и является всепроникающим и нераздельным. Это всепроникающее, всепронизывающее свойство является одним из качеств ума. А поскольку в буддизме ум – это царь, то любые указания на качества ума интересны и важны для буддистов. Согласованность современной науки и буддийской философии в этом вопросе, конечно, не является чем-то жестким и однозначным, не описывается формулами и, может быть, поэтому не слишком интересна физикам, увлеченным своими интерпретациями явления. Но тем не менее такая согласованность лишней раз убеждает буддийских философов в том, что учение Будды в течение двух с половиной тысяч лет остается свежим и актуальным.

Разберемся подробнее, что обнаружила современная наука и какова точка зрения буддизма на этот вопрос. Начнем с некоторых экспериментов из области квантовой физики.

Запутанная история запутанных частиц.

В современной физике появилось понятие квантовой запутанности. Его необычайное экспериментальное проявление наблюдается как мгновенная зависимость двух отделенных друг от друга систем [21]. То есть на одну из двух запутанных квантовых частиц оказывается воздействие, а вторая частица из пары мгновенно реагирует, хотя находится на удалении от первой. Как такое возможно? Исследователи предлагают различные теоретические модели, но до конца это по-прежнему неясно. Однако экспериментально явление квантовой запутанности устойчиво наблюдается и даже используется для квантовой передачи информации.

Запутанные частицы – такие квантовые частицы, характеристики которых находятся в зависимости друг от друга, связаны друг с другом. Известный физик Джон Белл в своей приветственной речи «Носки Бертлманна и природа реальности» [11] на встрече философов и физиков 17 июня 1980 г. в Париже в каче-

стве шуточного примера запутанных частиц использовал пару носков. Описанный Беллом доктор Бертлманн очень похож на «человека рассеянного с улицы Бассейной» из детского стишка, так как всегда надевает носки разного цвета. Поэтому такие характеристики двух носков, как цвет, оказываются во взаимозависимости: если доктор Бертлманн входит в дверь, и мы видим, что первый его носок розовый, то, еще не видя второго носка, мы можем сказать, что его второй носок НЕ розовый.

В квантовой физике вместо пары носков разлетаются пары запутанных частиц. В настоящее время проще всего создать пары запутанных фотонов, частиц света [18]. Однако могут быть и другие запутанные частицы. Вместо цвета носков также используют разные физические характеристики запутанных частиц. Это могут быть такие величины, как импульс, спин, поляризация и т. п.

Самый простой в настоящее время способ получения запутанных фотонов – с помощью специальных кристаллов, обладающих свойством двойного лучепреломления, то есть расщепления одного луча света на две составляющие. Если луч лазера направить на такой нелинейный кристалл, свет рассеивается [1], и выходящие из кристалла два луча света могут представлять собой пары запутанных фотонов.

Необычная особенность запутанных частиц состоит в том, что информация о состоянии одной частицы мгновенно оказывает влияние на информацию о второй частице из запутанной пары, даже если эти частицы оказываются на существенном расстоянии. Шредингер назвал подобные состояния запутанными [23, p. 555], с тех пор закрепился английский термин «entangled», хотя на русский язык его переводят по-разному: запутанные, перепутанные, спутанные, сцепленные, зацепленные, скрещенные, нелокальные, несепарабельные, коррелированные и др.

Ирландец Джон Белл в 1964 г. выразил результаты своих теоретических изысканий в этой области в виде нескольких неравенств [11, p. 198–200]. Неравенства сформулированы таким образом, что нарушение неравенств означает взаимозависимость характеристик удаленных запутанных объектов, то есть подтверждает квантовую запутанность. К чему же это привело? Наличие неравенств означает, что если нужные величины измерить, то можно произвести расчеты и проверить, верны ли неравенства или они нарушаются. То есть выполненная Беллом теоретическая формулировка его неравенств указала будущим экспериментато-

рам, какие измерения необходимы, чтобы проверить теорию. Это был важный шаг в сторону экспериментальной проверки. Однако прошли еще годы, пока такие эксперименты стали возможны.

Только в 1972 г. в Калифорнийском университете в Беркли Джон Клаузер и Стюарт Фридман [15] впервые осуществили экспериментальную проверку неравенств Белла. После первого эксперимента последовали многие другие: эксперимент Фрая и Томпсона в Хьюстоне [16], эксперимент Пипкина в Гарвардском университете [20], серии экспериментов французского физика Алана Аспэ [9, р. 91–94], продолжающиеся по сегодняшний день в Австрии эксперименты Антона Цайлингера и его коллег [17, р. 69–72] и др.

В наше время явление квантовой запутанности признано мировым научным сообществом как выдающееся открытие. Доказательством тому может служить премия Вольфа по физике 2010 г., которая была присуждена Джону Клаузеру (США), Алену Аспэ (Франция) и Антону Цайлингеру (Австрия). Присуждаемая в Израиле с 1978 г. Фондом Вольфа эта премия, как указано в выданном победителям сертификате, была вручена «за фундаментальный концептуальный и экспериментальный вклад в основы квантовой физики, в частности, за серию возрастающих по сложности проверок неравенств Белла, или расширенных версий этих неравенств с использованием запутанных квантовых состояний».

Эффект квантовой запутанности лег в основу метода квантовой передачи информации. Блестящий эксперимент был проведен в Австрии Антоном Цайлингером и группой ученых Института экспериментальной физики Университета Инсбрука в 1997 г. [14, р. 575–579]. Разработанный протокол передачи информации с использованием запутанных квантовых частиц получил название «квантовой телепортации» [13, р. 1121–1125].

Поначалу в экспериментах расстояние, на которое передается информация, измерялось метрами [19], затем километрами, а в 2008 г. был проведен эксперимент, где квантовая информация была передана на 143 километра [22].

Также в 2008 г. был поставлен эксперимент с целью определения времени, за которое передается влияние запутанных частиц. Ученые группы прикладной физики Университета Женевы провели эксперимент по измерению скорости квантовой передачи информации между деревнями Жюсси и Саньи, расположенными рядом с Женевой. Результат поразил бы и самого Эйн-

штейна – по мнению авторов эксперимента, скорость оказалась, по меньшей мере, в десять тысяч раз больше скорости света [21]. Эти результаты определения скорости являются пока первыми и не до конца проверенными. Другие ученые, например, ученые Института квантовой оптики и квантовой информации Австрийской академии наук, имеют свою собственную интерпретацию полученных в Женеве результатов.

Однако со всей определенностью можно утверждать, что эффект передачи квантовой информации между запутанными частицами продемонстрирован многими экспериментами и интенсивно применяется в квантовой телепортации, квантовой криптографии и при разработке квантовых компьютеров [10, с. 507–527].

Дхармакая как всепронизывающая.

Попробуем разобраться, что говорят о всепроникающих свойствах пространства Будда и его последователи, мастера древности и современности.

Будда учит в Сурангама сутре, что суть ума является всепроникающей:

«Сущность ума становится полностью всепроникающей, содержащей десять направлений» [24].

По словам Будды, ум находится везде и пронизывает весь мир:

«Высший, чистый, яркий ум изначально пронизывает Дхарма Мир» [24].

Асанга и Майтрея в Утгара тантра шастре называют природу ума всепроникающей:

«Так же точно и незапятнанное пространство –

Природа ума – всепроникающее» [7].

Высказывание Будды о том, что ум – всепроникающий и находится везде, – это удивительная и необычная идея, поэтому, видимо, ученик Будды Ананда никак не может ее понять, а учитель еще и еще раз объясняет:

«Ананда, Ты все еще не понимаешь, что в Сокровищнице Татхагаты природа осознания – это блестящее знание; просветленный блеск – это истинное осознание. Удивительное просветление недвижимо и пронизывает Дхарма Миры. Оно содержит пустоту десяти направлений и происходит из нее. Как может оно иметь местоположение?» [24].

Ананда, по-видимому, глубоко прочувствовал это поучение Будды о всепронизывающем качестве ума:

«И снова Ананда прослезился, преклонился к ногам Будды, встал на колени, сложил ладони и сказал Будде: «...Бхагаван, услышав это объяснение Учения, я знаю, что Сокровищница Татхагаты, прекрасный, просветленный, сияющий ум, пронизывает десять направлений...» [24].

О. Нидал передает поучения Будды об уме:

«Что же это за Учение, которое Будда представляет как истинное в окончательном смысле? Он объясняет, что вневременная сущность пронизывает и знает все, является основой всего. Нечто абсолютное должно быть всегда и везде, оно не может быть создано или разрушено – иначе оно было бы обусловленным и относительным. Пространство и богатство его потенциала присутствуют везде, вне концепций о том, что есть и чего нет» [8].

Зачастую в текстах всепронизывающие качества связаны с упоминанием заимствованного из санскрита термина Дхармакая, который используется в качестве наименования одного из аспектов природы ума:

«Говоря вкратце, великое и беспрепятственное осознание – это несотворенная и спонтанно присутствующая Дхармакая, обладающая природой ясного света. Если объяснить это более подробно (стих 7), то пустотный аспект природы ума именуется «Дхармакаей», светоносный аспект называется «Самбхогакаей», а ее проявленный аспект носит название «Нирманакайи». Несмотря на эту терминологию, она абсолютно не существует в виде некоего явления с различимой субстанцией. Это просветленное измерение спонтанно присутствует на протяжении трех времен без изменений, являясь квинтэссенцией, пронизывающей всю самсару и нирвану» [6].

Гампопа объясняет, каким образом принято подразделять состояние Будды. Он отмечает, что существуют разные классификации: на два, три, четыре и даже пять аспектов, или «тел»:

«Объяснение подразделений таково: если подразделять состояние Будды, то есть три аспекта тел: Дхармакая, Самбхогакая и Нирманакая. Сообразно с этим в «Сутре истинных золотых лучей» сказано: «Все Татхагаты обладают тремя телами: Дхармакаей, Самбхогакаей и Нирманакаей». Если же некоторые писания содержат объяснения о двух телах – также существуют объяснения о четырех телах и даже о пяти телах, – то соответствующее объяснение заключается в том, что все они обобщаются в те три тела, и в «Украшении сутр» также сказано:

Следует знать, что тремя телами  
Обобщается тело Будды» [4].

При переводах наименований состояний Будды, таких как Дхармакая и другие «каи», некоторые переводчики оставляют санскритские термины, некоторые переводят на свой язык, пытаются отразить смысл этих понятий. Так же как и мастер буддийской философии XIV в. Лонгчен Рабджам, современный учитель Оле Нидал называет Дхармакаю Состоянием истины всепронизывающей:

«В учении Великой печати, которое дает, в частности, Кармапа, – указывающем на вневременную суть ума, просветленное состояние (полное функционирование ума) часто сравнивается с водой. Проявление ума в интуитивном Состоянии истины подобно влажности воздуха – ее не видно, но она пронизывает все, как информация. Облака, свободно и игриво плывущие во всех направлениях, представляют богатое Состояние радости ума. Его активная любовь, выраженная Состоянием излучения, подобна дождю, питающему растения, и снегу, защищающему животных от холода. Хотя все эти формы выглядят по-разному, природа их – вода. Эта природа представлена Состоянием сущности (на санскрите Свабхавикакая, по-тибетски Нговоньигику). Ум проявляет себя различными способами, по существу оставаясь тем же» [8].

Итак, физики с помощью новейшего и точнейшего оборудования начали замечать, что квантовая информация переносится в пространстве, возможно, быстрее света. Это странно и необычно, ничего такого прежде не обнаруживалось, при этом возникает много вопросов и требуется прояснить множество неоднозначных понятий, однако эксперименты разных ученых в разных странах показывают это снова и снова, и уже идут исследования по практическому применению явления квантовой запутанности. Поскольку это недавние открытия, сейчас идет процесс осмысления, выдвигаются гипотезы, ведутся споры, и пройдут годы, прежде чем можно будет назвать общепризнанным фактом то, что квантовая информация оказывается в другой точке пространства быстрее скорости света.

С другой стороны, осмысляя слова Будды и его последователей, мы видим, что они очень много внимания уделяли вопросу пространства ума и его всепроникающего качества. Можно предположить, что поскольку пространство не состоит из частей, между соседними точками пространства нет никаких промежут-

ков или пробелов, они являются одним целым. Вся информация находится во всех точках пространства одновременно, и для нее нет необходимости даже перемещаться в другую точку пространства, так как она уже там есть. То есть информация не перемещается из одной точки пространства в другую, а сразу находится во всем пространстве одновременно.

Насколько эта идея правомочна, как она проявляется, каким образом ее проверить, можно ли и как ее использовать – все это покажет будущее, очередные эксперименты в области квантовой физики, новые переводы древних буддийских текстов и многие другие открытия. Вдохновляющим и увлекательным видится то, как различные области человеческой культуры объединяют свои усилия для проникновения в суть явлений и познания истины.

### *Литература*

1. Воронов В. К., Подоппелов А. В. Современная физика: учеб. пособие. М.: КомКнига, 2005. 512 с.

2. Дубич В. В. Буддизм глазами физика // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. СПб.: Unlimited Space, 2009. С. 104–118.

3. Дубич В. В., Марусик Е. С., Жуйков Д. А. Сравнительный анализ использования метода наблюдения в науке и буддизме // Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию. М.: Алмазный путь, 2012. С. 255–268.

4. Дже Гампопа Дагпо Лхардже Сенам Ринчен. Драгоценное украшение Освобождения. Исполняющая желания драгоценность истинного Учения. СПб.: Изд-во Карма Йеше Палдрон, 2005. 304 с.

5. Килин С. Я. Квантовая информация // Успехи физических наук. 1999. Т.169, № 5, май. С. 507–527.

6. Лонгчен Рабджам. Драгоценная Сокровищница Дхармадхату / пер. с тиб. ламы Сонам Дордже. Киев: Ника-Центр, 2002.

7. Махаяна утара тантра шастра. Трактат Великой Колесницы о непрерывности, выше которой нет (перевод коренного текста) [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ec/b/91563>.

8. Нидал Лама Оле. Каким все является. Учение Будды в современной жизни. М.: Алмазный путь, 2009. 240 с.

9. Aspect A., Grangier P., Roger G. Experimental Realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm Gedankenexperiment: A New Violation of Bell's Inequalities, *Physical Review Letters*, Vol. 49, Is. 2. P. 91–94(1982).

10. Bennett, C. H. Quantum information and computation. *Phys. Today* 1995. № 48(10). 24–30 October.

11. Bell J. S. *Bertlmann's socks and the nature of reality*. Paris: Fondation Hugot du Collège de France, 1980.

12. Bell J. S. On the Einstein Podolsky Rosen Paradox // *Physics*. 1964. Vol. 1, No. 3. P. 198–200.
13. Boschi D., Branca S., De Martini F., Hardy L., and Popescu S. Experimental Realization of Teleporting an Unknown Pure Quantum State via Dual Classical and Einstein-Podolsky-Rosen Channels // *Physical Review Letters*, 1998, 80. – P. 1121–1125.
14. Bouwmeester D., Pan J. W., Mattle K., Eibl M., Weinfurter H., Zeilinger A. Experimental quantum teleportation // *Nature* 390 (6660). 1997. P. 575–579.
15. Freedman S. J. and Clauser J. F. Experimental test of local hidden-variable theories, *Phys. Rev. Lett.* 28, 938 (1972).
16. Fry E.S., Thompson R.C. Experimental test of local hidden-variable theories, *Phys. Rev. Lett.* 37, 465 (1976).
17. Greenberger D. M., Horne M. A., and Zeilinger A. Bell's Theorem, Quantum Theory and Conceptions of the Universe, edited by M. Kafatos, Kluwer Academic, Dordrecht, The Netherlands, 1989. P. 69–72
18. Kwat P.G. et al. New high intensity source of polarization-entangled photon pairs. *Phys. Rev. Lett.* 75, 4337–4341 (1995).
19. Moehring D. L., et al. Entanglement of single-atom quantum bits at a distance // *Nature*. 2007. № 449.
20. Pipkin F. M. Atomic Physics Tests of the Basic Concepts in Quantum Mechanics, *Advances in Atomic and Molecular Physics* 14 (1978): 281–340.
21. Salart D., et al. Testing the speed of «spooky action at a distance» // *Nature*. 2008. № 454.
22. Scheidl T. & al. (2010), Violation of local realism with freedom of choice, arXiv: 0811.3129v2 [quant-ph].
23. Schrödinger E. Discussion of Probability Relations between Separated Systems // *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*. 1935. № 31. C. 555
24. The Shurangama Sutra, Published and translated by Buddhist Text Translation Society, Burlingame, CA, USA, 2002.



## ПРОБЛЕМА ПУСТОТЫ СОЗНАНИЯ В КОМПАРАТИВНОМ АСПЕКТЕ

© Лепехов Сергей Юрьевич

доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра восточных рукописей и ксилографов, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук

Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6

E-mail: lepekhov@yandex.ru

Проблема «пустого» или «чистого» сознания рассматривалась как в древнеиндийской, так и древнекитайской философии уже на достаточно раннем этапе развития. Древнеиндийская философия разработала детальную концепцию сознания, дальнейшее развитие которой привело в некоторых школах буддизма к результатам, аналогичным «пустому сердцу-сознанию» в даосизме. Рассматривая различные культурно-исторические концепции сознания, уходящие корнями в древние ритуальные практики, и связанные с ними религиозные представления, можно проследить общую для многих восточных философских культур тенденцию к интерпретации сознания как автономного от внешнего мира и от собственно психических свойств и процессов; тенденцию понимания сознания как абсолютно бескачественной и бессубъектной деятельности.

**Ключевые слова:** проблема сознания в философии, философская компаративистика, буддийская философия.

## THE PROBLEM OF «EMPTINESS» OF CONSCIOUSNESS IN THE COMPARATIVE ASPECT

**Lepekhov Sergey Petrovich**

Professor, Doctor of Philosophy, Principal researcher of The Center of Eastern Manuscripts and Xylographs, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences  
6 Sakhyanovoi St., Ulan-Ude, 670047 Russia

The problem of «empty» or «pure» consciousness was considered both in ancient Indian and Chinese philosophy at a rather early stage of development. Ancient Indian philosophy worked out a detailed consciousness concept, whose further development in some schools led to results similar to Taoist «empty heart-consciousness.» Considering various cultural and historical concepts of consciousness rooted in ancient ritual practices and religious beliefs associated with them, it is possible to trace a tendency shared by many Oriental philosophical cultures towards interpretation of consciousness

as autonomous from the outer world and psychical qualities and processes. This is a tendency of understanding consciousness as an absolutely quality-free and subject-free activity.

**Keywords:** the problem of consciousness in philosophy, comparative philosophy, Buddhist philosophy.

Сложность «объективного» изучения и определения «сознания» заключается в том, что сознание определяется через свойства объекта, которое оно «отражает». Каковы же свойства самого сознания, каково оно в «чистом» виде?

Современные представления о сознании в европейской философии ведут свое начало, как правило, от Декарта и Канта. Сущность картезианской методологии заключалась в очищении сознания от всякого объективного содержания. «Внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую. А если бы я перестал мыслить, то, хотя бы все остальное, что я когда-либо себе представлял, и было истинным, все же не было бы основания для заключения о том, что я существую. Из этого я узнал, что я – субстанция, вся сущность которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи» [4, с. 269]. Можно, конечно, вспомнить, что картезианское *cogito* имело в качестве своего предшественника августиновское *cogito*: ««Cogo» и «cogito» находятся между собой в таком же отношении, как «ago» и «agito», «facio» и «factito». Ум овладел таким глаголом как собственно ему принадлежащим, потому что не где-то, а именно в уме происходит процесс собирания, т. е. сведения вместе, а это и называется в собственном смысле обдумыванием» [1, с. 157]. Другими словами, то, что обдумывается сознанием, уже изначально в нем содержалось, но, так сказать, в «неструктурированном», «несобранном» виде. Задача сознания – собрать воедино и структурировать уже имеющиеся у него сведения. В другом своем произведении Августин Аврелий пишет так: «Если, не используя никакого телесного органа, ни осязания, ни вкуса, ни обоняния, ни ушей, ни глаз, ни какого-либо чувства, низшего по отношению к разуму, но только через себя самого разум познает нечто вечное и неизменное, то пусть он признает одновременно и то, что сам он ниже этого, и то, что именно это и есть его Бог» [2, с. 162]. Августин был первым, кто указал на невозможность сомневаться в существовании самого сомневающегося, и Декарт, получивший

свое образование у иезуитов в коллегии Ла Флеш, не мог, разумеется, этого не знать. Когда протестантский священник Андреас Кольвий (1594–1653) в своем письме указал, что у св. Августина в его «О Граде Божиим» есть место, практически соответствующее *cogito ergo sum*, Декарт, как он написал, познакомившись в городской библиотеке с соответствующим пассажем, вынужден был согласиться с этим, оговорившись, что он пользуется тем же самым положением, «чтобы дать понять, что именно я, мыслящий, – нематериальная субстанция, не содержащая в себе ничего телесного» [5, с. 609].

Проблема «пустого», или «чистого», сознания рассматривалась как в древнеиндийской, так и древнекитайской философии уже на достаточно раннем этапе развития. Так, даосисты Сун Цзянь и Инь Вэнь (4 в. до н.э.) в «Гуань-цзы» обосновывают саму способность познания свойством «безкачественности», «пустоты» сознания: «Все люди стремятся к мудрости. Но как же ее достичь? То, на что направлено познание, – объект, а тот, кто познание направляет, – субъект. Без исправления субъекта как возможно познание объекта? В исправлении субъекта главное – сделать сердце (сознание) пустым. Пустота сердца (сознания) означает, что в нем ничего нет. Если спросить того, кто уже отказался от знания – разве он еще будет стремиться к нему? Человек, ничего не оставляющий в своем сознании, разве что-то производит? Отсутствие стремления и желания производить приводит к отсутствию мысли. Отсутствие мысли и есть возвращение к пустоте сознания» [12, с. 220]. Соответствующие пассажи о «пустом сердце (сознании)» присутствуют в таких памятниках древнекитайской мысли, как «Чжуан-цзы» (гл. 4, 7, 13, 31), «Хуайнань-цзы» (цз. 1, 2, 9). Нетрудно заметить, что все перечисленные источники излагают, прежде всего, философскую позицию даосизма. Так, Сыма Тань и его сын Сыма Цянь (1–2 вв. до н.э.), характеризуя в последней главе своего знаменитого труда «Ши цзи» («Исторические записки») основные философские школы Древнего Китая, отмечают, что в основе учения даосизма «лежит пустота сердца и отсутствие желаний» [13, с. 3292].

Древнеиндийская философия разработала детальную концепцию сознания, дальнейшее развитие которой привело в некоторых школах буддизма к результатам, аналогичным «пустому сердцу-сознанию» в даосизме.

В индийском буддизме одним из основных терминов для обозначения сознания является виджняна. Уже в «Упанишадах» и последующей философской литературе можно отметить наличие двух тенденций в интерпретации термина «виджняна».

Согласно одной из них, виджняна резко отличается от интуитивно-созерцательного целостного знания праджни и дхи (дхьяны, дхишаны) как различительное знание. В этом смысле она толкуется в текстах как основа эпистемологии (различие знания и незнания), логического знания (различие причины и следствия) и высшего этического знания (как различения добра и зла).

Согласно другой тенденции, виджняна есть выражение наибольшей полноты знания в его нераздельном единстве интуитивных и дискурсивных форм. В этом смысле виджняна есть чистое безобъектное и бессубъектное сознание, которое в таком случае превращается, по существу, в возможность сознания, и ничем не отличается от «пред-знания» праджни. Действительно, во многих текстах оба понятия употребляются как синонимичные. Но, отмечаются также случаи, когда виджняна рассматривается как более общий и высший вид знания, чем праджня.

Обе эти тенденции интерпретации значения слова «виджняна» хорошо прослеживаются в буддийских текстах.

В «Шветашватара упанишаде» (VI. 16) встречается понятие кшетраджня – «сознающее начало» (букв.: поле сознания). Можно предположить, что кшетраджня могло послужить той понятийной основой, которая в дальнейшем трансформировалась в буддийское понятие алая-виджняна.

Алая-виджняна («восьмое сознание» виджнянавадинов) явилось результатом достаточно долгого концептуального развития категории виджняна. Уже в «Упанишадах» (см., например, 3-ю часть «Каушитаки») отчетливо прослеживается мысль о связи модальностей восприятия с сознанием. Еще более очевидна эта связь для «распознающего сознания» (или отождествляемого с ним Атмана упанишад), поскольку само «распознавание» предполагает различение модальностей. В раннем буддизме число основных видов виджнян, классифицируемых по объектам различения, достигало восьмидесяти девяти, а со всеми подразделениями доходило до ста девяносто трех.

У сарвастивадинов речь идет, прежде всего, именно о модальностях сознания (а не о разных «сознаниях»), поскольку оно является единичной дхармой и в каждый момент существует только одно сознание (виджняна). Сарвастивадины выделяют

следующие основные модальности сознания: чакшур-виджняна, шротра-виджняна, гхрана-виджняна, джихва-виджняна, кая-виджняна (кит.: янь ши, эр ши, би ши, шэ ши, шэнь ши), т. е. «зрительное сознание», «слуховое сознание», «обонятельное сознание», «вкусовое сознание», «соматическое сознание».

К пяти основным модальностям восприятия добавляется также «ментальное сознание» (mano-виджняна, кит.: и ши), которое не связано с модальностями чувственного переживания. Сознание, рассматриваемое в качестве «опоры» для последующего момента, выполняет ту же функцию, что и пять индрий, и называется просто манас («сознание», «разум», кит.: мо на). В определенном смысле понятия «читга», «виджняна» и «манас» можно рассматривать как тождественные. Как отмечает Васубандху (ок. 410 – ок. 490): «Сознание, разум и распознавание – одно и то же» [3].

У виджнянавадинов манас выделяется в качестве «седьмого сознания» как совокупность шести виджнян в смысле сознания предыдущего момента, но также и как рефлексия, направленная на «восьмое сознание» – алая-виджняну, усматривающая в нем наличие «собственного я».

В понятии алая-виджняна, разработанном виджнянавадинами, получило развитие представление о сознании как центральном элементе, связывающем как объективные, так и субъективные аспекты действительности. Поскольку виджняна является единственным элементом, обеспечивающим непрерывную связь отдельных существований (именно вокруг сознания начинают группироваться все остальные дхармы), то логично предположить, что оно, это сознание, является в своем изначальном «чистом состоянии» той основой, которая подвергается «загрязнениям» своим содержанием, ошибочно воспринимаемым как субъективность. Таким образом, «сознание – основа» несет в себе потенциальную возможность как наличия континуума субъективностей в виде семян (биджа, кит.: чжун цзы), так и их просветления до состояния «безобъектного неразличающего знания» (нирвикальпа-джняна).

В традиции школы Чжэньянь, во многом опирающейся на философские разработки Виджнянавады, выделяется также «девятое сознание» (амала-виджняна) – «чистое сознание», которое, по существу, является аналогом сарвастивадинского понятия праджнямала «чистая интуиция (мудрость)». Специфика этого понятия заключается в том, что оно имеет двойное толкование в

этой школе. Второе название «девятого сознания» – амравиджняна (букв.: «сознание дерева манго»). Поэтому оно означает не только «абсолютное сознание в смысле последнего субстрата, который уже не причастен к эмпирическому» [7, с. 154], но и «сознание дерева» в буквальном смысле. Это именно то сознание, которое, согласно Чжэньянь, несут в себе «травы и деревья», а также окружающая неживая природа.

Концепция «девятого сознания» отражает важнейшую направленность буддийской экопарадигмы на рассмотрение природы и культуры в рамках единого семантического поля, соответствующего европейскому понятию «цивилизация», в котором, как известно, натуральное/естественное противопоставлено культурному/искусственному.

В школах Хуаянь и Тяньтай существует также «десятое сознание», которое описывается как «абсолютное», «единое», «сознание Будды», «неописуемое» и т. д. Ничего особо нового это понятие не вносит, его введение, скорее всего, обусловлено необходимостью соответствия десятичному классификационному модулю, принятому в системе категориальных структур Тяньтай и в особенности Хуаянь.

Как известно, в древности был широко распространен взгляд, согласно которому органом сознания является сердце. По этой причине «сознание» и «сердце» в китайском языке изображаются одним иероглифом – «синь». Но понятие «синь» в китайском языке шире понятия «сознание» и включает всю психику. Поэтому в ряде контекстов это понятие синонимично понятию «человеческая природа» – син.

Чаньские философы опирались на традицию «Ланкаватары-сутры», согласно которой все феноменальное по своей природе «пусто» (санскр.: шунья, кит.: кун), поэтому «изначальная природа» (бэнь син) тождественна «природе Будды» (фо син) и не существует различий между субъектом и объектом, сансарой и нирваной. Следуя учению йогачаров-виджнянавадинов о «только сознании», чаньские наставники уделяли значительное внимание методам его «очищения» и достижения состояния «не-сознания» (у син) и «не-мышления» (у нянь), которое реализуется в «праджня самадхи» (божо саньмэй). «Природа изначального пробуждения» (бэнь цзюэ) «внезнакова» (у сян), поэтому учение Чань передается непосредственно «от сердца к сердцу» (или «от сознания к сознанию»).

Считается, что первый патриарх школы Чань – Бодхидхарма (ум. 528), прибыв в Китай в 520 г., стал практиковать особую форму медитации «цзо чань би гань». По преданию, Бодхидхарма сформулировал четыре основных принципа чань-буддизма, предписывающих: «особую передачу традиции вне учения (вне наставлений)»; «не опираться на слова и письменные знаки»; «указывать непосредственно на сознание»; «выявляя собственную природу, становиться Буддой». Чаньская традиция приписывает Бодхидхарме первоначальную разработку в китайском буддизме учения об «отсутствующем сознании» или о «не-сознании». Основы этого учения изложены в трактате «Путидамо усинь лунь» («Трактат Бодхидхармы о не-сознании»), уже само название которого наводит на мысль, что авторство трактата принадлежало кому-то другому. Скорее всего, автором был Мацзу Даои (709–788) – известный чаньский наставник. В трактате «Усинь лунь» излагается наставление Бодхидхармы о сущности сознания своему ученику Хуэйкэ (487–593) – второму патриарху школы Чань:

«(Вопрос): Существует ли сознание? Или сознания нет?

(Ответ): Сознания нет.

(Вопрос): Если сознание отсутствует, то как оказывается возможным зрение, ощущение, (различающее) знание? Как тогда возможно знание о «не-сознании»?

(Ответ): Все же сознания нет! Подобно этому (пусты) зрение, слух, осязание и знания. Именно посредством отсутствия сознания и познается это «не-сознание».

(Вопрос): Если сознание отсутствует и вместе с ним отсутствуют зрение, слух, осязание и (различающее) знание, то как возможно видеть, слышать, осязать, воспринимать?

(Ответ): Хотя сознания и нет, тем не менее я вижу, слышу, осязаю и воспринимаю.

(Вопрос): Но ведь именно способность к видению, слуху, осязанию и восприятию и составляет сущность сознания. Тогда почему же его называют «отсутствующим» (у – кит.)?

(Ответ): Именно потому, что существуют зрение, слух, осязание и восприятие, существует и «не-сознание». Где же в другом месте может быть «не-сознание», как не в зрении, слухе, осязании и восприятии?

(Вопрос): Но если этого (не-сознания) можно достичь, то как узнать, что это и есть «не-сознание»?

(Ответ): Сейчас увидишь. Каков вид у этого сознания? Можно ли найти это сознание? Сознание ли это вообще? Или не сознание? Находится ли оно внутри? Находится ли оно снаружи? Находится ли оно посередине? Пытаясь найти его во всех трех промежутках, его все равно не достичь. В любом другом месте его также не обнаружить. Поэтому мы узнаем о нем именно как о «не-сознании» [9, с. 79–83].

Возникает вопрос о том, в чем различие между человеком и «неодушевленной» природой. «Достопочтенный (хэшан), поскольку сознания нет ни в одном месте или предмете, то, следовательно, дерево и камень не имеют сознания. Так не подобны ли мы такому дереву или камню?

В ответ Бодхидхарма указывает на то, что само существование буддийского Учения и различных практик свидетельствует о том, что мы не подобны дереву или камню. «Не-сознание и есть истинное сознание. Истинное сознание есть сознание отсутствующее» [9, с. 86]. Таким образом, выражение «не быть подобным дереву или камню» становится здесь маркером сознания как такого и человеческой природы вообще. В таком виде оно является обиходным выражением, обозначающим отсутствие бесчувственности. Отвечая Хуайкэ, Бодхидхарма исходил не столько из буддийских, сколько из общекитайских представлений. Более последовательной является позиция школы Чжэньянь, не отказывающей в сознании деревьям. Впрочем, все эти оппозиции как раз и снимаются концепцией «не-сознания». Об этом говорится в «Цзянси Мацзу Даои чаньши юйлу» («Записях чаньского наставника Мацзу Даои из провинции Цзянси»), где тезисы «сердце (сознание) и есть Будда» и «нет ни сердца (сознания), ни Будды» практически равноценны, поскольку предполагают в основе всего Великую Пустоту.

Родоначальник «южной школы» Чань – Хуэйинэн (638–713) в своей «Сутре помоста шестого патриарха» (Лю цзу тань цзин) обосновывал невозможность «постепенного приближения к просветлению» (цзянь у), исходя из концепции «единого сознания», которое может пробудиться только внезапно (дунь у).

В «Сутре помоста» Хуэйинэн в разделе о праджне говорит: «Сердце (сознание) широко и велико и подобно изначальной пространственной пустоте (сюй кун, санскр.: акаша), вмещающей в себя тьму вещей (вань у), форм, образов, солнце и луну, звезды и созвездия, горы, реки, ручьи, что струятся меж двух гор (сиц-



зьянь), травы и деревья, добрые и злые люди, благие и загрязненные дхармы, небесный престол (тянь тан) и земные застенки (ди юй), великий океан и гора Сюйми (санскр.: Шумеру) – все это целиком вмещает в себя Пустота. Пустота природы обычных (ши людей подобна этому» [11, с. 862]. Цитированные выше фрагменты текстов показывают, что чаньские наставники широко пользовались даосскими понятиями, одним из важнейших среди которых являлось «пустое сердце» (сюй синь), придавая им буддийский смысл.

Проблема сознания в восточной философии – это никогда не проблема пассивного, отражающего внешний мир инструмента познания, но всегда проблема изменяющегося, совершенствующегося сознания, преобразующего и преображающего мир. «Пустота», принципиальная «нефиксируемость» сознания, и является в таком случае показателем его активности, динамичности, продуктивности и эффективности. Это понятно, поскольку как только мы останавливаемся на собственно «продуктах» – мыслях, образах, концептах – мы сразу же упускаем деятельность, процесс, фиксируя, «обездвиживая» сознание, снижая его до бытийности.

Рассматривая различные культурно-исторические концепции сознания, уходящие корнями в древние ритуальные практики, и связанные с ними религиозные представления, можно проследить общую для многих восточных философских культур тенденцию к интерпретации сознания как автономного от внешнего мира и от собственно психических свойств и процессов; тенденцию понимания сознания как абсолютно бескачественной и бессубъектной деятельности. На вполне резонный вопрос: как деятельность может быть без субъекта и не выпадет ли она, как считает Ю. А. Сорокин, из мира «способов бытия» [8, с. 27–33], можно ответить, что подобные сложные вопросы возникали не только у философов и тем не менее находили разумное объяснение в пределах науки. Например, физики-экспериментаторы обнаружили, что невозможно одновременно точно измерить импульс и координаты микрочастицы. Принципиальную невозможность сделать это одновременно обосновал в своем фундаментальном неравенстве (соотношении неопределенностей) Вернер Гейзенберг. Позднее было доказано, что этот принцип распространяется на соотношение каждой пары сопряженных переменных. Если распространить этот принцип на пары «субъект – про-

цесс мышления (сознание)», то можно сказать: если мы фиксируем субъект («я»), то неспособны фиксировать собственно сознание, и наоборот – если фиксируется «чистое сознание», то тогда «я» (субъект) исчезает. Сравнительное исследование проблемы «пустого» сознания с использованием материалов восточных философско-религиозных традиций убедительно показывает, что многие поколения практиков в различных культурах Востока смогли непосредственно экспериментально обнаружить и подтвердить этот эффект. Данные, полученные современной физикой и психологией, позволяют считать подобные аналогии вполне правомерными и, основываясь уже на материале современной науки, выдвигать гипотезу о том, что «как постулирует буддийская философия, “все есть сознание” или, как полагает голографическая модель мироздания, “все есть проекция некоторой имплицитной голограммы” и тогда, согласно этой монистической позиции, психические и физические процессы имеют общую природу и их выделение обусловлено различием языков описания единой реальности» [6, с. 292]. Таким образом, сравнительные исследования проблемы сознания переходят уже из плоскости сравнения языков описания в фазу построения мета-языка науки, что порождает целый ряд своих как собственно философских, так и специальных научных методологических и методических проблем, требующих междисциплинарного подхода.

### *Литература*

1. Аврелий Августин. Исповедь. Книга X // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 1989. С. 157.
2. Аврелий Августин. О свободном выборе // Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. М.: Политиздат, 1991. С. 162.
3. Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел первый. Анализ по классам элементов / пер. с санскр., введ., комм., ист.-филос. исслед. В. И. Рудого. М., 1990.
4. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 269.
5. Декарт Р. Из переписки 1619–1643 гг. // Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 609.
6. Петренко В. Ф., Супрун А. П. Сознание и реальность в западной и восточной традиции: взаимоотношение человека и космоса // Евразийская ментальность. М.: Информполиграф, 2012.
7. Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

8. Сорокин Ю. А. Понятие сознания: отечественные споры об его истолковании // Вопросы психолингвистики. 2007. № 6.
9. Чань юйлу (Чаньские записи). Тайбэй, 1982. Т. 1–2.
10. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи (Избранные материалы по истории китайской философии). Раздел Цин. Пекин, 1962. Т. 1–2.
11. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи (Избранные материалы по истории китайской философии). Раздел Вэй, Цзинь, Суй, Тан. Пекин, 1990. Т. 3.
12. Чжу цзы цзи чэн. 1956. Т. 5.
13. Ши цзи. 1959. Т. 6.

## ИСТОЧНИКИ УЧЕНИЯ О ПЯТИ ПУТЯХ МАХАЯНЫ

© Лощенков Алексей Вячеславович

лаборант-исследователь отдела философии, культурологии и религиоведения, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6  
E-mail: loshchenkov@mail.ru

Рассмотрены источники учения о пяти Путиях Махаяны, охватывающего все духовные практики личности как единую систему. Освещен процесс развития учения о Путиях: раскрыта связь и роль классических трактатов, комментирующих учения о пустоте и о стадийном пути Махаяны, с сутрами Праджняпарамиты; описана тибетская традиция Путей Махаяны в качестве продолжения индийской.

**Ключевые слова:** Махаяна, «Абхисамаяланкара», пустота, поэтапный путь, медитация, бхуми.

## THE SOURCES OF TEACHING ABOUT FIVE PATH OF MAHAYANA

Loschenkov Alexey Vyacheslavovich

assistant-researcher at the department of Philosophy, Culture and Religion studies of the IMBTS of SB RAS  
6 Sakhyanovoi St., Ulan-Ude, 670047 Russia

The sources of the Five Paths of Mahayana that cover all the spiritual practices of the individual was considered. We analyzed the development of the theory of Paths. The connection and the role of the line of deep view and extensive deeds with Prajnaparamita Susras was analyzed. Author described the Tibetan tradition of Mahayana Paths as a continuation of the Indian tradition.

**Keywords:** Mahayana, «Abhisamayalankara», emptiness, gradual path, meditation, bhumi.

В целом, говоря о наставлениях Будды, которые были переданы им при его жизни, в соответствии с махаянской «Самдхинирмоchана-сутрой» («Сутра разъяснения скрытого смысла») их принято классифицировать в виде «Трех поворотов Колеса Учения». Во время первого поворота [khor -lo dang-po], который произошел в Сарнатхе, неподалеку от Варанаси, Будда передал учения, которые принято считать Хинаяной. Тем не менее они составляют базис также для махаянских учений и практик. В них говорится о четырех благородных истинах, а общее для буддизма представление о бессамостности личности было эксплицировано во время первого поворота в форме, называемой в махаянской лите-

ратуре *грубой бессамостностью личности* [10]. Хотя в явной форме в учениях этого периода Будда не давал теорию пустоты, индийские ученые, представляющие традицию великого монастырского университета Наланды, Нагарджуна (I–II вв.) и Чандракирти (VII в.) указывали, что и во время первого поворота в некоторых ситуациях Будда также преподавал воззрение о пустоте. Второй поворот колеса Учения [*'khor-lo bar-pa*] состоялся в столице царства Магадха Раджагрихе (ныне Раджгир) на горе Гридхакута (Пик Грифов, или Коршунья Гора). Главным предметом этих наставлений было учение о пустоте (*stong-pa-nyid*) как глубинной природе всех феноменов, которое в последствие было записано в виде трех сводов текстов Праджняпарамиты (учения о запредельной мудрости): большого, среднего и малого. Главным содержанием учений второго поворота стал конечный смысл воззрения о пустоте, но при этом Будда также осветил сущность четырех благородных истин на самом глубоком уровне. Вторым предметом наставлений этого цикла было учение о пути, деяниях бодхисаттвы, которое было передано Буддой в имплицитной форме.

Во время третьего поворота колеса Учения [*'khor-lo tha-ma*], состоявшегося в Вайшали, Будда передал учения о правильном различении существующего на основе собственных характеристик [3; 12], о пустоте *жентонг* (*gzhan-stong*), легшие в основу философии школы Йогачара (другие названия – Виджнянавада, Читтаматра, Школа – Только ум), а также учение о природе Будды (*татхагатагарбха*), на основе которого возникли практики махамудры, дзогчен, а также чань/дзэн. Следует сказать, что когда Будда передавал учения, то в разное время и в разных местах его окружали ученики с различным уровнем сознания и склонностями. В зависимости от этого тема и глубина изложения учения сильно различались [18]. В целом Путь Махаяны представляет собой стадиальную практику. Но по вышеуказанной причине было крайне сложно связать разнообразные положения и методы в Учении Будды в стройную целостную последовательность, поэтому последователи Будды после его ухода стали усматривать противоречия между различными его учениями. Для понимания всего Учения Будды как непротиворечивой единой системы большую роль в I тыс. н. э. сыграли пандиты Наланды. Они выделили с целью систематического освещения двух главных составляющих Пути две линии учений, и обе они исходят от Будды

Шакьямуни: линия глубокого воззрения, переданная через Манджушри, и линия обширной практики, идущая через Майтрею. Эти две линии явились результатом объяснения двух основных тем, содержащихся в преподанных самим Буддой сутрах Праджняпарамиты [19] – учения о пустоте (явная тема) и учения об этапах пути реализации (имплицитная тема). Первая линия учений Будды – это линия Манджушри, а вторая — линия Майтреи. Таким образом, главным источником поэтапного пути является собрание Сутр Праджняпарамиты, или Материнских Сутр [yum drug]. Ранние тибетские авторы [bod snga ma pa], как они назывались Чже Цонкапой и его традицией, в качестве этих текстов рассматривали следующие работы:

1. Шатасахасрика [yum 'bum].
2. Панчавимшати-сахасрика [nyi khri].
3. Аштадшасахасрика [khri brgyad stong pa].
4. Дашасахасрика [shes rab khri pa].
5. Аштасахасрика [brgyad stong pa].
6. Саммучая [sdud pa] [7; 19].

Однако, как говорится в письменной и устной тибетской традиции, после ухода Будды в паринирвану учения о Праджняпарамите исчезли из устной передачи и практики более чем на четыреста лет. В махаянской литературе говорится, что тексты были унесены на хранение мифическими существами – нагами, а затем были возвращены в наш мир Нагарджуной [11]. Для того чтобы понять, что, несмотря на расхождение с обыденными представлениями о мире, это буддийское предание нельзя считать просто выдумкой, уместно вспомнить о теории многомерной вселенной, допускающей такую возможность. Так или иначе речь идет об измерении бытия, которое превосходит устоявшиеся представления о времени и пространстве. Это объясняет в своих лекциях Его Святейшество Далай-лама XIV, говоря, что махаянское представление о том, что существует непрерывная линия преемственности учений Праджняпарамиты от Будды через бодхисатв Манджушри и Майтрею к Нагарджуне и Асанге, имеет под собой пространственно-временные представления, отличающиеся от привычных [4]. Но они вполне согласуются с неклассическими научными теориями [12]. Нагарджуна получил комментарии по этим учениям от бодхисаттвы Манджушри и после постижения окончательного воззрения о пустотности написал тексты, известные как «шесть собраний доказательств мадхьямики»

[dbu ma'i rigs tshog drug] [2], послужившие основой воззрения Мадхьямики [13]. Среди них основной его труд «Муламадхьямикашастра» [dbus ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab], в котором раскрывается представленный в Сутрах Праджняпарамиты явный предмет – ступени постижения пустоты. В работе «Муламадхьямикакарика» особое внимание уделяется мудрости, непосредственных указаний на метод в качестве пути в ней нет. Для того чтобы объяснить метод, Нагарджуна написал трактат «Драгоценные четки» (Ратнавали) [gin chen phreng ba]. Так сформировалась линия преемственности *глубинного воззрения*, или линии Манджушри/Нагарджуны. Затем Чандракирти написал комментарий на основной труд Нагарджуны под названием «Мадхьямикаватара» [dbu ma la 'jug pa]. «Мадхьямикаватара» основывается, главным образом, на тексте «Дашабхумика-сутра». В своем труде Чандракирти акцент сделал на освещение практик постижения глубинного воззрения в процессе поэтапного прохождения через одиннадцать земель-бхуми, опираясь на шлоку из «Ратнавали» Нагарджуны: «Как в Колеснице слушающих (шраваков) говорится о восьми стадиях [духовного роста] слушающих, так в Великой колеснице [известны] десять стадий [роста] просветленных существ» [17; 1]. Описание самих десяти ступеней переданы кратко строфами с 40 по 62 в пятой главе «Ратнавали» [1].

Другим главным источником учения о пяти путях Махаяны является труд «Абхисамаяланкара» [mngon rtogs rgyan] Майтреи/Асанги, в котором изложен весь обширный Путь Махаяны, который проходит каждый, кто стремится к состоянию Будды. Поэтому он является основным руководством по сотериологии в индо-тибетской традиции буддизма Махаяны. Согласно «Абхисамаяланкаре», весь путь представлен в виде пяти Путей Махаяны – это Путь накопления [tshogs lam], Путь подготовки [sbyor lam], Путь видения [mthong lam], Путь медитации [sgom lam], Путь не-учения-более [mi slob lam]. В современной научной традиции авторство приписывается Майтреянатхе, чья личность и даты жизни в академической литературе считаются спорными. В буддийских ученых трактатах речь идет об обитателе небес Тушита, великом бодхисаттве Майтрее, одном из учеников Будды, которые являлись его эманациями, проявившимися в человеческой форме для блага других существ. Более подробно авторство сочинения здесь не будет рассмотрено, поскольку представляет собой отдельную проблему и выходит за рамки заявленной

темы [13, р. 101]. Сама же «Абхисамаяланкара» является комментарием к сутрам Праджняпарамиты, в особенности она следует структуре «Двадцатипяти тысячной Праджняпарамите сутре». В сутрах Праджняпарамиты, в которых собраны наставления Будды Шакьямуни о глубинной мудрости, прямое учение звучит в виде выражений «феномены истинно не существуют», «феномены не имеют истинного существования». Но для того чтобы достичь понимания смысла учения об отсутствии истинного существования, нужно пройти Путь, учение о котором также содержится в сутрах Праджняпарамиты, но как тайное, скрытое от многих, практически от очень многих индивидов [12, с. 309]. В «Сутре Сердца» [shes rab snying bo], которая выражает самую суть учения о Праджняпарамите, указание на пять путей содержится в мантре «Ом gate gate параgate парасамgate бодхи сооха». Здесь слова со второго по шестое указывают на пять путей [9, с. 181–182]. И даже такой бодхисаттва, как Асанга (IV или V в.), который, как считается, был бодхисаттвой третьего бхуми, не мог прямо по сутрам Праджняпарамиты открыть весь путь. О появлении Асанги есть пророческие слова самого Будды в таком тексте, как «Коренная тантра Манджушри». Пророчества о появлении Нагарджуны есть в «Ланкаватаре-сутре» [1, с. 23], «Махамегха-сутре», «Манджушримулакальпе» и других тантрических источниках [12, с. 93–94]. Величие Нагарджуны и Асанги таково, что эти мастера входят в группу буддийских мыслителей под названием «шесть украшений Джамбудвипы» [rgyan drug].

В традиционной буддийской трактовке происхождения учения о Путиях Махаяны описывается такая история. В течение 12 лет святой Асанга практиковал, пребывая в ретрите, уединенном месте. И Майтрея, явившись ему, открыл это учение, в виде последовательности путей, следуя которым, можно достичь понимания косвенного смысла, который излагается в сутрах Праджняпарамиты. Открыл это защитник Майтрея, изложив так называемые Пять Учений Майтреи [byams chos sde lnga] в области (чистой земле) Тушита [17, р. 24–25; 19, р. 42; 21, р. 5]. И таким образом через Асангу на Джамбудвипе (в нашем мире) появилось то учение, которое и называется Пятью Книгами, или Пятью Учениями Майтреи. Среди них важнейшим является текст «Абхисамаяланкара» («Украшения из постижений»), который показывает путь во всей своей целостности и во всех его этапах. Эта работа состоит из восьми глав: всеведение, знание путей,



знание основ, четыре вида тренировки и плод. Наставления, содержащиеся в 4–7 главах, подразделяют все стадии духовного пути бодхисаттвы к полному просветлению на четыре категории тренировки:

- 1) всецелая тренировка [rnam tshogs sbyor-ba] (гл. 4),
- 2) тренировка вершин [rtse-mo'i sbyor-ba] (гл. 5),
- 3) последовательная тренировка [mthar-bgyi-ba'i sbyor-ba] (гл. 6),
- 4) мгновенная тренировка [skad-cig-ma'i sbyor-ba] (гл. 7).

Шестая глава посвящена изложению «последовательной тренировки» в овладении тремя типами целостного знания: всеведение [rnam mkhyan], знание пути [lam shes] и знание основ [gzhi shes] [6, с. 29]. Овладение «последовательной тренировкой» представляет собой причину для устойчивого освоения всех аспектов совершенства постижения, которые были изложены в первых трех главах. Список объектов для освоения в шестой главе выстраивается в новом, видоизмененном порядке по сравнению с другими главами и содержит 13 пунктов: 1–6 – шесть парамит: даяние, нравственность, терпение, усердие, сосредоточение и мудрость; шесть объектов памятования: Будда, Дхарма и Сангха – раскрывают последовательную тренировку с точки зрения «результата»; памятование в отношении нравственной дисциплины, отдачи и божества – указывает на «причину», и последний пункт – постижение отсутствия сущности на абсолютном уровне всех дхарм. Последовательная тренировка присутствует на всех пяти Путиях Махаяны, в особенности она проявляет себя на постмедитативном этапе практики на Пути Медитации.

Существуют многочисленные индийские комментарии на отдельные сутры Праджняпарамиты, но ранняя тибетская традиция (до Чже Цонкапы) в лице Будона Ринчен Друба (1290–1364) в его «Истории буддизма» говорит о четырех основателях традиции комментирования:

1. Нагарджуна и его «Собрание шести доказательств».
2. Майтрея, труд «Абхисамаяланкара».
3. Васубандху (IV в.).
4. Дигнага (V в.), «Праджняпарамита-пиндартха».

Поздняя тибетская традиция говорит о двух основателях способов комментирования Сутр Праджняпарамиты: Нагарджуне и Майтрее, поскольку включает специфические комментарии Васубандху и Дигнаги в эти два подхода [19, р. 42]. Чже Цонкапа в своем труде «Золотые четки» [gser phreng] указывал на ошибоч-

ность выделения четырех традиций комментирования. Он сводил все комментарии к тем же двум традициям, но уже на основании классификации философских воззрений. Поскольку Васубандху и Дигнага опирались в своих комментариях на воззрение школы Читтаматра, то Цонкапа относил их к традиции Асанги, который дал презентацию философского воззрения этой школы, хотя сам, как упоминается иногда в тибетских источниках, придерживался воззрения Прасангики. Цонкапа выделял комментаторскую традицию Нагарджуны как линию Мадхьямики.

Сам Асанга составил комментарий к «Абхисамаяланкаре» под названием «Таттввинишчая» [2, с. 106]. В такой своей работе, как «Йогачарабхуми», он представил пространное и обстоятельное об- суждение уровней-бхуми для пути как шравака, так и бодхисаттв.

В целом существует двадцать один комментарий на текст «Абхисамаяламкара», которые составили индийские мастера. Эти труды вошли в корпус Тенгьюра [bstan 'gyur]. В отделе Пра- джняпарамита тибетского собрания Кангьюра [bka' 'gyur], выпу- щенном издательством Дерге и Нартанг, насчитывается двадцать один том с 23 сутрами [19, р. 35]. Из них двенадцать трудов объ- единены с сутрами Праджняпарамиты, а девять – объясняются без соотношения с ними [7, с. 14, 29–31]. Также внутри двена- дцати комментариев есть четыре труда, опирающиеся на струк- туру «Двадцатипяти тысячной Праджняпарамиты»:

1. «Освещение Двадцатитысячной» [nyi khri snang ba], Ви- муктисена [grol sde]

2. «Превосходное толкование Двадцатитысячной» [nyi khri gnam 'grel], Досточтимый Вимуктисена [btsun pa grol sde].

3. «Восьмая глава Двадцатитысячной» [nyi khri le'u bgyad ma], Ачарья Симхабхадра [slob dpon seng ge bzang po].

4. «Владыка чистой Двадцатитысячной» [nyi khri dag ldan], Шантипа.

Три работы, написанные в связи с «Восьмитысячной»:

5. «Освещение Украшения» [rgyan snang] Симхабхадры.

6. «Наивысшая сущность» [snying po mchog] Шантипы.

7. «Лунный свет важных положений» [gnad kyi sla 'od] Аб- хаякарагупты.

Существуют также комментарии во взаимосвязи с «Собрани- ем сутр дхармы» (санскр. Dharmasamgitisutra) [chos yang dag par sdud pa'i mdo]:

8. «Легкий для понимания комментариев к трудным местам Саммучаи» [sdud pa'i dka' 'grel rtogs sla], Ачарья Симхабхадра.

9. «Комментарий к трудным местам» [sdud pa'i dka' 'grel], Буддаджняна.

10. «Ключи к сокровищнице Праджняпарамиты» [sher phyin mdzod kyī lde mig], кашмирец Дхармашири.

11. «Объяснение Стотысячной» [stongs phrag brgya pa'i bshad pa].

12. «Изложение Трех матерей в соответствии с восьмью категориями» [yum gsum don brgyad kyis mthun par bstan pa], Смиртиджняна.

Имеются следующие девять работ, написанные вне взаимосвязи со структурой Сутр Праджняпарамиты:

1. «Комментарий, проясняющий смысл» ['grel pa don gsal], Ачарья Симхабхадра.

2. «Ясное объяснение пословного комментария» ['grel bshad tshig gsal], Дхармакальяна [chos kyī bshes gnyen].

3. «Освещение доводов» [rtog ge'i snang ba], Суварнадвипа [gser gling pa].

4. «Собрание смыслов» [bsdus don], Праджнясамати [sher 'byung blo gros].

5. «Светильник собрания значений», Атиша [jo bo].

6. «Собрание смыслов», Шрикумара [gzhon nu dpal].

7. «Прославленные части» [grags cha], Ратнакирти.

8. «Ожерелье светильников мудрости» [shes rab sgron me'i phreng ba], Буддхашри.

9. «Украшение мысли Муни» [thub pa dgnongs rgyan], Абхаякара.

Атиша Дипамкара в автокомментарии на текст «Светильник на пути к Пробуждению» [byang chub lam sgron] среди такого многообразия трудов прославляет комментарии к «Абхисама-ланкаре», составленные Вимуктисеной и Харибхадрой. При этом он указывает, что без опоры на эти труды, используя при изучении Путей Махаяны другие тексты, можно запутаться в этом вопросе [20, p. 153].

Путь бодхисаттвы, шествующего по Пути Махаяны, также называют парамитаяной, где упор делается на осуществлении шести парамит или, по другой классификации, десяти парамит, и подразделяется на Пути и земли-бхуми [11, с. 32]. Проходя последовательно по ним, махаянский практик достигает в результате окончательное, совершенное Просветление (санскр. самьяк самбодхи) [yang dag par rdzogs pa'i sang rgyas]. Земля-бхуми – это

метафорическое обозначение этапа, состояния, положения в духовном прогрессе, служащего основой для достижения благих качеств [19, р. 38]. Таким образом, структура уровней-бхуми и их содержание являются неотъемлемой частью понимания Путей Махаяны в целом. Первый бхуми начинается с пути Видения, третьего пути, остальные девять включены в четвертый – Путь Медитации [3, с. 142]. В текстах «Махавасту» и «Дашабхумика-сутра» дается описание десяти бхуми и говорится о практике десяти парамит на каждой из этих стадий [16, р. 271]. В тексте «Бодхисаттва бхуми» формально объясняется семь бхуми, в «Ланкаватара-сутре» говорится о семи бхуми, но без выделения их особенностей. Иногда ведется речь об одиннадцатой бхуми, подразумевая под последней состояние Будды, Пути «не-учения-более» [15, р. 128–129].

Несмотря на то, что текст «Абхисамаяланкара» был составлен предположительно в IV в., он не потерял своей актуальности и сейчас. В наше время, опираясь на него как на коренной текст, проходит обучение по классу парамиты [phar phyin] в тибетских монастырских университетах, возрожденных в Индии. Именно знания, полученные в этом классе, дают понимание всего буддийского пути. Поскольку текст «Абхисамаяланкара» излагает продвижение по пути в крайне сжатой форме, то возникла необходимость в развернутом изложении его положений. Начиная с XI в. появляется литература на тибетском языке, необходимая для понимания путей Махаяны, комментирующая базовые труды и являющаяся преемницей индийской традиции. Наиболее ранним трудом, по-видимому, является работа Гампопы [sgam po pa] (1079–1153) «Драгоценное украшение освобождения» [thar pa rin po che'I rgyan], которая была написана в 30-е – 40-е гг. XII в. В нем лишь кратко описаны пять путей, но десять махаянских уровней развернуто изложены с точки зрения особенностей каждого из них. Эти отличия структурированы в девять пунктов [5, с. 213]: особенное имя; особенности этимологии; особенности всестороннего упражнения; особенности тренировки; особенности полного очищения; особенности постижения; особенности отвергаемого; особенности рождения и особенности могущества. Автор, цитируя тексты «Дашабхумика-сутра» и «Сутраламкара», приводит комментарии к ним.

Авторами трудов, описывающие бхуми и пути, являлись также Кхедруб Гелек Пелсанпо [mkhas grub dge legs dpal bzang po]

(1385–1438), Чжецун Чоки Гьялцен [tʃe btsun chos kyi gyal mtshan] (1469–1546), VIII Кармапа – Микье Дордже [mi bskyod rdo rje] (1507–1554), Чанкья Ролпей Дордже [lcang skya rol pa'i rdo rje] (1717–1786), Джамгон Контрул Лодро Тае [ʃam mgon kong sprul blo gros mtha' yas] (1813–1889) и Джу Мипам Гьяцо [ʃu mi pham rgya mtsho] (1846–1912). Таким образом, в каждой школе тибетского буддизма были мастера, написавшие труды, проясняющие данную тему. Среди них значимое место занимает работа Чже Цонкапы [tʃe tsonkha-pa] под названием «Золотые четки» [gser phren], комментирующая текст «Абхисамаяламкара». За основу были взяты два индийских комментария – Арья Вимуктисены и Харибхадры. Здесь Чже Цонкапа, используя логические доводы и цитаты, исследует достоинства и недостатки как индийских комментариев на «Абхисамаяламкару», так и тибетских, существовавших на то время. Позднейшие авторы в традиции Гелуг, составившие учебные пособия для изучения в монастырских университетах предмета «Ступени и пути» [sa lam], опирались на этот труд [8, с. 6–7]. Сам же предмет входит в цикл второго курса Праджняпарамиты, прохождение которого занимает 4–6 лет. В нем содержится пять классов. 1-й – вводный, в котором изучение «восьми предметов» [dngos po] Праджняпарамиты, разделенные на «70 пунктов-смыслов» [don], проходят по тексту «70 смыслов» [don bdun bcu] Чжамьян Шепы [ʃams-byangs bzhadra] (1648–1721). Здесь содержатся определения, подразделения, синонимы и границы путей. Это своеобразная «карта-справочник» определений и тем, помогающих получить общее представление о коренном тексте «Абхисамаяланкара». Также в этом классе изучалась тема «Ступени и пути» по работе, составленной Кончок Чжигме Ванпо [dkon mchog 'jigs med dbang po] (1728–1791). Она является базовым учебником [yig cha] по этому предмету для монастыря Гоман и таким образом вошла в программу монастырского образования традиции Гелуг в Монголии, Бурятии, Туве и Калмыкии. В этой работе подробно описаны особенности пяти путей не только Махаяны, но и таких двух колесниц, как Шравакаяна и Пратьекабуддаяна. В завершающей части представлены специфические характеристики десяти уровней-бхуми в Махаяне. Далее следуют четыре класса, в которых непосредственно изучался сам коренной текст «Абхисамаяланкара».

Таким образом, учения о пяти Путих Махаяны, в основе которых лежат сутры Праджняпарамиты, не только не потерялись в

веках, но раскрылись в комментаторской традиции Индии. А затем эта линия продолжилась в Тибете, где стала основой для образования в буддийских монастырских университетах.

### *Литература*

1. Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М.: Вост. лит. РАН, 2000. 799 с.
2. Будон Ринчендуб. История буддизма / пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера, пер. с англ. А. М. Донца. СПб.: Евразия, 1999. 336 с.
3. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Гарвардские лекции. М.: Цонкапа, 2003. 196 с.
4. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Сутра Сердца: учение о праздняхпарамите. Элиста: Океан Мудрости, 2008. 144 с.
5. Дже Гампопа. Драгоценное Украшение Освобождения. Исполняющая желание драгоценность истинного Учения / пер. с тиб. Б. Ерохина. СПб.: Изд-во Карма Йеше Палдрон, 2001. – 308 с.
6. Крапивина Р. Н. Украшение из Постижений (5–7 главы) / пер. с тиб., предисл., введ. и коммент. Р. Н. Крапивина. СПб.: Нестор-История, 2014. 396 с.
7. Обермиллер Е. Е. Учение о праздняхпарамите в изложении «Абхисамая-аламкары» Майтреи / пер. с англ. О. Л. Волошановского. – СПб.: Евразия, 2009. 288 с.
8. Пути Сутр и Тантр в тибетском буддизме / пер. с тиб., предисл. и коммент. А. М. Донца. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. 156 с.
9. Сутра Сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости: текст и коммент. на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлэя / пер. с тиб. и сост. коммент. И. С. Урбанаева. Улан-Удэ: Изд-во буддийской общины «Зеленая Тара», 2006. 184 с.
10. Тинлей, Геше Джампа. Воззрения четырех буддийских философских школ. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013.
11. Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. 320 с.
12. Урбанаева И. С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма). Улан-Удэ: Изд-во ИМБТ СО РАН, 2014. 376 с.
13. Conze. Edward. The Prajnaparamita Literature. Gravenhage: Mouton and Co, 1960. P. 123.
14. Dalai Lama. The Path to Enlightenment. Snow Lion Publications, Ithaca, New York, 1994. P. 240
15. Donald S. Lopez. The Heart Sutra Explained. State University of New York Press, Albany, 1988. P. 230
16. Har Dyel. The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. Motilal Banarsidass, Varanasi, 1970. P. 392.

17. John Powers. Two commentaries on the Samdhinirmocana-Sutra / by Asanga and Jnanagarbha; translated by John Powers. The Edwin Mellen Press, Ltd., United Kingdom, 1992. P. 144.

18. Nagarjuna's Precious Garland. Buddhist Advice for Living and Liberation / analyzed, translated, and edited by Jeffrey Hopkins. Snow Lion Publications, Ithaca, New York, 2007. P. 283.

19. Prajnaparamita Sutras, The Ornament of Clear Realization, and Its Commentaries in the Tibetan Kagyu Tradition. V. 1 / translated and introduced by Karl Brunnholzl. Snow Lion Publications Ithaca, New York, 2010. P. 940.

20. Richard Sherburne S. J. A Lamp fo the Path and Commentary. London, 1983. P. 226.

21. The Changeless Nature (Mahayana uttara tantra Sastra ) / by Arya Maitreya & Acarya Asanga / translated from the tibetan by Ken and Katia Holmes. Karma Drubgyud Darjay Ling, Scotland, 1985. P. 176.

## СОВРЕМЕННАЯ НАУКА О СОЗНАНИИ И ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда № 14-18-00444. Проект «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы»

### © Аюшеева Дулма Владимировна

кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Россия, 670047, Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6

E-mail: dulmaayush@yandex.ru

Статья посвящена сотрудничеству между учеными нейробиологами и тибетскими буддийскими мастерами созерцательных практик. Глубокий обмен знаниями между двумя традициями в широком масштабе проблем от памяти и эмоций до пластичности и трансформации мозга человека является интересным и перспективным.

**Ключевые слова:** тибетский буддизм, западная наука, нейронаука, медитативные практики.

## THE MODERN SCIENCE OF THE MIND AND TIBETAN BUDDHISM

### Ayusheyeva Dulma Vladimirovna

Cand. of philosophy, senior research assistant, of department of Philosophy, Culture and Religion studies, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences

6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude, 670047 Russia

The article concerns with the cooperation between scientific neurobiologists and the Tibetan Buddhist masters of contemplate practices. The deep exchange of knowledge between two traditions on a large scale of problems from memory and emotions to plasticity and transformation of the brain of the person is interesting and perspective.

**Keywords:** Tibetan Buddhism, Western science, neuroscience, meditative practices.

Диалог между буддизмом и западной наукой на современном этапе касается преимущественно трех областей: астрофизики, физики и нейрофизиологии. Последняя наиболее интересна и перспективна в плане глубокого обмена накопленными знаниями в широком спектре от проблем памяти и эмоций до пластичности и трансформации человеческого мозга. Современная наука по



изучению мозга глубоко проникла в понимание клеточных и молекулярных механизмов, обеспечивающих важнейшие психоэмоциональные и когнитивные процессы – внимание, восприятие, познание и т. д. Буддийская традиция, со своей стороны, имеет длительную историю уникальных практик по тренировке ума и способна предложить методы для совершенствования психоэмоциональной и когнитивной природы человека. Потому многовековой опыт созерцательных практик представляет большой интерес для исследователей, работающих в области когнитивных наук, нейронаук, а также в области изучения эмоций и их воздействия.

На протяжении двадцати с лишним лет длится тесное сотрудничество, начатое в конце 80-х г. XX в. учеными-нейробиологами и представителями буддийских созерцательных практик по инициативе Далай-ламы XIV. У истоков диалога стоял один из наиболее опытных практиков и теоретиков в пределах современных буддистских традиций – чилийский ученый-невролог Франциско Варела. Еще в 1978 г. Варела задался вопросом о возможностях межкультурного и междисциплинарного обмена между современной наукой и буддизмом. Взаимный интерес Далай-ламы XIV и западных ученых-энтузиастов привел к ряду неофициальных встреч в течение нескольких последующих лет. Реализация же идеи сотрудничества на практике стала возможной в 1985 г., когда Варела и североамериканский бизнесмен Адам Энгл, также буддийский практик, перевели ее в формат регулярных встреч специалистов в области человеческого мозга и буддийских практиков во главе с Далай-ламой XIV. Основное внимание было решено сосредоточить на научных дисциплинах в области психологии, биологии и нейронауки, поскольку именно эти сферы представлялись инициаторам наиболее перспективными для плодотворного сотрудничества. Такое понимание сути диалога, в котором, с одной стороны, участвуют ученые, занимающиеся исследованием мозга человека, а с другой – представители созерцательных практических методов, обусловило название проекта (а впоследствии и Института) – «Ум и жизнь». В настоящее время Институт «Ум и жизнь» является главным координатором научных исследований в заявленном поле и организатором регулярных научных конференций.

Попытки исследования мозговой активности монахов-практиков и йогов в лабораториях Запада предпринимались неоднократно. Существует более тысячи публикаций, которые

освещают психологическое, физиологическое и биохимическое воздействие медитации на организм человека. Поиски взаимосвязи между практическими методами работы с сознанием и техникой научного эксперимента показали, что легкодоступные для исследований параметры, например частота сердечных сокращений и частота дыхания, не отображают тонких изменений в работе мозга. Начиная с семидесятых годов XX в. в науке о мозге стали применять методы, позволяющие замерить его биоэлектрическую активность. Эти методы позволили выявить корреляцию между активностью мозга и измененными состояниями сознания, возникающими, к примеру, в процессе буддийской медитации. Комплексные измерения биологической активности мозга с помощью электроэнцефалографа, а также измерения электрического сопротивления кожи, температуры тела и напряжения мышц показали, что функции различных органов тела и режим деятельности мозга, которые считались произвольными, оказываются подчиненными воле человека. Исследования в данном направлении ведутся и в России в Институте им. Бехтерева, где объектом стали энцефалограммы, полученные у представителей различных религий в процессе чтения молитв или медитации. Работа российских ученых в этом направлении продолжается. В Америке разрабатывалась тема влияния молитв на процессы выздоровления и реабилитации зависимых от наркотиков [3]. Результаты нашумевших исследований нейробиолога из Пенсильванского университета в Филадельфии Э. Ньюберга, который исследовал активность мозга с помощью компьютерного томографа, показали, что в периоды глубокого религиозного опыта деятельность мозга претерпевает специфические изменения: одни зоны головного мозга снижают активность, а другие, напротив, активизируются.

В настоящее время благодаря Институту «Ум и жизнь» и активной деятельности Далай-ламы изучение мозга в состоянии медитации приобрело регулярный и планомерный характер. Многочисленные эксперименты проводятся в лабораториях Франциско Варелы во Франции, Ричарда Дэвидсона и Антуана Луца в Мэдисоне (Висконсин), Пола Экмана и Роберта Левенсона в Сан-Франциско и Беркли, Джонатана Коэна и Brenta Филда в Принстоне, Стефана Косслина в Гарварде и Тани Зингер в Цюрихе и других университетах. За последние 15 лет больше сотни практиков медитации: монахи и миряне, мужчины и женщины, представители западной и восточной культуры, все с опытом от

10 000 до 50 000 часов медитаций, а также множество новичков приняли участие в научных экспериментах.

Достижения в области нейровизуальных технологий позволили ученым получить сведения о том, что происходит с мозгом во время практики трех основных форм буддийской медитации – медитации концентрации, практики внимательности и практики любящей доброты. Испытуемые проходили ряд неврологических тестов, в которых применялся функциональный ядерно-магнитно-резонансный томограф (ЯМР-томограф), позволяющий получать видеоизображение и непрерывно записывать динамические изменения уровня активности зон мозга. Электроэнцефалографическое оборудование (ЭЭГ), снабженное 129 и даже 256 датчиками (в обычной практике используют 16 датчиков), позволило проводить триангуляцию и точно выявлять место происхождения нервного сигнала. В ходе экспериментов обнаружилось, что опытные практики буддийской медитации были способны по своему желанию удерживать определенные паттерны мозговой активности. В особенности высокую амплитуду колебаний гамма-ритма с частотой 25–42 Гц. «Такая координация электрической активности может играть критическую роль в построении временных мозговых сетей, которые помогают интегрировать когнитивные и эмоциональные функции в процессе обучения и осознанного восприятия (речь идет о процессе, который может вносить долговременные изменения в нейронные цепи)», – пишет американский журнал «Scientific American» [4].

Результаты экспериментов показывали, что медитация не только глубоко изменяет когнитивные и эмоциональные процессы, но также влияет на размер областей мозга, которые за них отвечают, что говорит об изменении количества связей между нервными клетками. Предварительное исследование ученых из Гарвардского университета показало, что у опытных медитирующих увеличен объем серого вещества в областях, которые активируются в процессе различных форм медитации. Эти различия были наиболее явно выражены у старших по возрасту участников исследования, что говорит о том, что медитация может влиять на толщину мозговой ткани, которая обычно истончается с годами. Было также обнаружено, что практика внимательности уменьшает объем миндалины – области, связанной с чувством страха и тревоги. А медитативная практика любящей доброты способна активизировать зоны мозга, связанные с проявлением эмпатии [4].

Эти данные совпадают с недавними результатами нейронаучных исследований, которые доказывают, что мозг взрослого человека претерпевает глубокие изменения в результате любой повторяющейся практики. Ранее было общепринятым мнение, что структура головного мозга остается неизменной, после того как формируется в детстве. Это свойство мозга получило название нейропластичности. Буддийская традиция может расширить эту область научных исследований, предложив иные виды тренировки ума, формирующие и увеличивающие пластичность мозга. Буддисты утверждают, что способность человеческого мозга к трансформации заложена в самом понятии «медитация». В традиционном буддийском контексте термины, обозначающие «медитацию», – это «бхавана» (санскр.) или «гом» (тиб.). Санскритский термин несет в себе идею развития, например, развития определенной привычки или образа жизни. Тибетский же термин «гом» имеет значение постепенного приучения себя к чему бы то ни было. Таким образом, медитация в традиционном буддистском контексте означает осознанную ментальную активность, которая направлена на постепенное приучение себя к избранному объекту, привычке, мировоззрению или образу жизни [5].

В рамках учения Махаяны, которое проповедует тибетский буддизм, в основе всех религиозных практик, будь то учение сутры или тантры, лежит понимание того, что наш ограниченный застывший взгляд на самих себя и окружающий мир есть результат неведения, а значит все подобные заблуждения, будучи источником страдания, должны быть преодолены. Для искоренения этих ошибочных взглядов используются различные медитативные приемы. Общий путь сутры предлагает методы, посредством которых омрачения, застилающие врожденную чистоту ума, удаляются одно за другим, подобно послойному очищению луковицы. Сокровенный путь тантры, называемый еще колесницей плода, предлагает использовать будущий результат пути, т. е. созерцать себя в форме уже достигнутого полного пробуждения (в форме идама). Достижение успеха на пути сутры и на пути тантры возможно только благодаря интенсивным ежедневным практикам медитации.

Буддийской традицией была разработана подробнейшая классификация ментальных состояний и техник созерцания для совершенствования определенных качеств ума. В основе этих медитативных практик лежат два основных приема: первая сосре-

доточена на достижении спокойного состояния ума, а вторая – на когнитивных процессах, ведущих к пониманию. Их называют, соответственно: стабилизирующая медитация (шаматха) и аналитическая медитация (випашьяна). Эти методы созерцания направлены, прежде всего, на две принципиальные цели: культивирования сострадательного сердца и глубокого проникновения в природу реальности. Они рассматриваются как единение сострадания и мудрости. В основе этих медитативных практик лежат два ключевых приема: совершенствование внимания, его продолжительное удержание, а также управление эмоциями и их трансформация. Далай-лама XIV считает делом большой значимости проверку буддийских методов тренировки ума современными научными методами. В своем докладе «Наука на перепутье» на ежегодной конференции Общества нейробиологов он говорит о далеко идущих последствиях, если выяснится и подтвердится факт влияния умственной практики на ощутимые синаптические или нейронные изменения в мозге. Результаты подобных исследований могут иметь огромное значение для понимания процесса обучения и психического здоровья. Подобным же образом «сознательное развитие сострадания может привести к коренному изменению мировоззрения того или иного человека, что повысит степень сопереживания другим живым существам и будет иметь серьезные последствия для всего общества в целом» [5].

В рамках проводимых исследований удалось доказать, что медитация влияет не только на работу мозга, но и на другие биологические процессы, важные для физического здоровья человека. Есть некоторые доказательства того, что медитация может уменьшать биологические воздействия стресса, возникающие на молекулярном уровне. Ученые из Института биомедицинских исследований в Барселоне показали, что у опытных медитирующих всего один день интенсивной медитативной практики уменьшает активность генов, связанных с воспалением, и изменяет функционирование энзимов, связанных с «включением» и «выключением» этих генов. Исследователи из Калифорнийского университета в Дэвисе изучали воздействие медитации на молекулы, участвующие в регуляции продолжительности жизни на клеточном уровне<sup>1</sup>. По сравнению с контрольной группой

---

<sup>1</sup> Молекулы, о которых идет речь, – это энзимы под названием «теломераза», которые удлиняют ДНК-сегменты – теломеры – на концах хромосом. Теломеры гарантируют стабильность генетического материала в процессе деления клеток. Они укорачиваются каждый раз, когда клетка делится, а когда их длина умень-

медитирующие демонстрировали высокую активность энзимов, тормозящих процесс старения (теломеразы), к концу медитативного затворничества. Эти результаты позволяют предположить, что практика внимательности может замедлить процессы старения человека на клеточном уровне [6].

Исследования клинических психологов из Кембриджского университета и Университета Торонто показали, что практика внимательности в сочетании с когнитивной терапией на протяжении шести месяцев помогают на 40 % снизить риск рецидива тяжелой депрессии в течение года. Было доказано, что такая поддержка более эффективна, чем традиционная медикаментозная терапия [6]. Заметим, что традиционная тибетская медицина при подобных душевных расстройствах, коей является депрессия, признает медитативную практику необходимым для выздоровления средством. Душевные расстройства классифицируются в большую группу болезней, вызываемых «злыми духами» – *гдон*. Тибетское слово *гдон* обычно переводится как «злые духи». Этот символический термин американский психиатр Т. Клифорд обозначила как «широкий спектр сил и эмоций, которые обычно находятся за пределами сознательного контроля» [1]. Буддисты считают, что проявленные негативные эмоции хранятся в виде некоего отпечатка в сознании и впоследствии, при определенных условиях, активизируются, выливаясь в психические расстройства. Если тибетским врачом установлен факт влияния «злого духа», то вначале он отсекает его путем религиозных ритуалов, своеобразной психотерапией, и только потом начинает медикаментозное лечение. Многим пациентам, которые еще не полностью из-за болезни лишились контроля над сознанием, рекомендуются духовные практики, которые, конечно же, включают в себя различные медитативные приемы.

Буддисты объясняют причины всех психических расстройств с позиций высшей йога-тантры. В ней сознание и тело человека разделяют на три уровня: грубый, тонкий и тончайший. Грубый уровень ума – это наш обычный ум – связан с грубым телом, состоящим из плоти, крови, костей органов и т. п. Тонкое тело включает в себя каналы и пребывающие в этих каналах энергии – ветра и капли (бинду). По всему телу проходят тысячи таких каналов. Согласно учению йога-тантры эта сеть каналов формиру-

---

шается до критического значения, клетки перестают делиться – и тогда постепенно начинается процесс старения.

ются от трех главных: центрального канала, который проходит вдоль позвоночника, и двух боковых каналов. В нескольких местах центральный канал ветвится: от него в разные стороны отходят боковые каналы, образуя чакры [2]. Посредством этих каналов пять первоэлементов (пространство, ветер, огонь, вода, земля), являющиеся, согласно буддийской космологии, основой материального мира, конкретизируются в организме человека. Энергии ветра, двигаясь по каналам, обеспечивают связь пяти элементов, которые формируют трех «виновников» болезней («ветер», «желчь», «слизь»), с так называемыми «тремя ядами» сознания: вожделением, ненавистью и заблуждением. Когда возникает желание, оно возбуждает энергию «ветра». Ненависть тревожит «желчь»: она порождает избыток элемента огня. Неведение или заблуждение рождает излишек «слизи», которая представляет собой сочетание элементов воды и земли. Таким образом, деструктивные эмоции воздействуют на тонкую структуру каналов, усиливают соответствующий первоэлемент, внося дисбаланс в жизненные функции организма. Медитация способствует успокоению движения энергии ветра по каналам, что благотворно влияет на тело. Далай-лама XIV говорит о непосредственной связи буддийского понимания трехуровневой структуры сознания и тела человека с современной нейробиологией: «Мне кажется, здесь может быть особая связь с нейробиологией. Мы не утверждаем, что чакры существуют в том виде, как это изображают в учебниках. Их невозможно обнаружить в процессе обычного научного исследования. Несмотря на это, мы говорим, что эти чакры расположены в определенных точках в темени, во лбу, в горле, в пупке и в области гениталий. Если вы направите свой ум, свое сознание в эти точки, то почувствуете определенную ответную реакцию – это может послужить интересной темой для диалога с нейробиологами» [7].

Безусловно, что данный подход потребует дальнейших рандомизированных исследований. Тем не менее сегодня все больше ученых соглашаются с тем, что буддийский метод тренировки ума обладает большим потенциалом для укрепления физического и психического здоровья человека.

Таким образом, польза от сотрудничества между тибетскими буддийскими монахами и учеными в области изучения мозга становится очевидной. Предварительные итоги совместной работы показывают, что измененное под воздействием медитации

состояние мозга человека может быть измерено при помощи современных средств западной науки и техники. При этом не только фиксируются позитивные изменения в тех или иных областях мозга человека, но и доказывается его способность посредством ежедневной ментальной тренировки вызывать и контролировать эти изменения. Буддийские практики в этой ситуации не только объекты для эмпирических опытов, они их инициаторы, способные с точки зрения буддийской философии объяснить причины и суть происходящих в человеке и с человеком процессов. В итоге, по их мнению, современная наука Запада, демонстрируя в ходе сотрудничества состоятельность буддизма и его методов работы с сознанием, может внедрить сострадание как мировоззренческий принцип как на уровне отдельного человека, так и человеческого общества в целом.

### *Литература*

1. Клиффорд Т. Демоны нашего ума: Алмаз Исцеления. СПб.: Санкт-Петербургская общественная организация развития тибетской медицины, 2003.
2. Лама Губтен Еше. Блаженство внутреннего огня. Сокровенная практика Шести йог Наропы. М.: Номос, 2010.
3. Активность мозга во время религиозных глубоких переживаний [Электронный ресурс]. URL: <http://www.leary.ru/misc/bersnev/?n=08> (дата обращения: 02.09.2015).
4. Мозг медитирующего [Электронный ресурс]. URL: <http://vniimate-lnost.com/2015/03/11/mind-of-the-meditator> (дата обращения: 10.08.2015).
5. Наука на перепутье. Доклад Его Святейшества Далай-ламы на ежегодной конференции Общества нейробиологов 12 ноября 2005 г. в Вашингтоне [Электронный ресурс]. URL: [http://savetibet.ru/2005/12/13/science\\_crossroads.html](http://savetibet.ru/2005/12/13/science_crossroads.html) (дата обращения: 06.07.2015).
6. Мозг медитирующего [Электронный ресурс]. URL: <http://vniimate-lnost.com/2015/03/11/mind-of-the-meditator> (дата обращения: 10.08.2015).
7. «Ум и жизнь». Начало диалога между буддизмом и наукой. Ч. 2 [Электронный ресурс]. URL: <http://dalailama.ru/messages/608-mind-and-life-beginning-of-dialogue-2.html> (дата обращения: 03.09.2015).



## **ИЗОБРЕТАЯ ТЕОСОФИЮ: КАЛМЫЦКО-БУДДИЙСКИЕ «КОРНИ» УЧЕНИЯ ЕЛЕНЫ БЛАВАТСКОЙ**

© **Четырова Любовь Борисовна**

профессор кафедры философии гуманитарных факультетов, Самарский государственный университет

Россия, 443011, г. Самара, ул. Академика Павлова, 1

E-mail: chetyrova@mail.ru

В статье выявляются и анализируются причины, способствовавшие появлению теософии Елены Блаватской. Теософия рассматривается в контексте дискурса модерна и имперского дискурса второй половины девятнадцатого века, что позволяет объяснить поворот Блаватской к Востоку, вначале к собственному в лице калмыков, а затем к Азии, вообще. Изобретая теософию, Блаватская вместе с тем изобретает калмыцко-буддийские корни, используя их для ее легитимации.

**Ключевые слова:** теософия, калмыцкая культура, буддизм, буддийские корни, наука, религия, империя, идентичность, азиаты.

INVENTING THEOSOPHY: KALMYK-BUDDHIST «ROOTS»  
OF HELENA BLAVATSKY'S DOCTRINE

**Chetyrova Lyubov Borisovna**

Professor, Department of Philosophy for the Humanities, Samara State University

1 Akademika Pavlova St., Samara, 1443011 Russia

This paper aims to discover and analyze reasons, which contributed to the emergence of Helena Blavatsky's theosophy. Theosophy is considered in the context of discourse of modern and the imperial discourse in the late nineteenth century. This approach justifies Blavatsky's turn to the East – firstly to Russia's own Orient such as Kalmyks, and then to Asia in general. Inventing theosophy Blavatskaya invented Kalmyk Buddhist roots, which she later used for theosophy's legitimization.

**Keywords:** theosophy, Kalmyk culture, Buddhism, Buddhist roots, science, religion, empire, identity, Asians.

Теософия Е. П. Блаватской – учение, появившееся в 70-е гг. девятнадцатого века, до сих пор является объектом острой критики и предметом научных дискуссий и, несмотря на давность появления, до сих пор не утратило своей актуальности. Теософские идеи Блаватской побудили в свое время Елену и Николая Рерихов создать свое учение, цель которого состояла в том, чтобы разъяснить те эзотерические истины, которые содержала в себе

«Тайная доктрина» Е. Блаватской. Нельзя отрицать того, что идеи Блаватской до сих пор вдохновляют ее последователей. В современной России существует достаточно много центров агни-йоги, созданных последователями Рерихов и пропагандирующих теософские идеи.

Чем же объясняется живучесть теософии Блаватской, труды которой зачастую эклектичны, рассуждения не всегда логичны, а стиль письма оставляет желать лучшего?

На мой взгляд, ответ следует искать в тех причинах, благодаря которым появилось это учение.

Если рассматривать теософию как философское учение, то она возникла как ответ на вызовы своего времени, а речь идет о 70-х гг. позапрошлого века. Вспомним, что этот период отличает кризис классической парадигмы как философии, так и науки, начавшийся в начале девятнадцатого века. А это привело, как известно, к возникновению новой, неклассической парадигмы и в философии, и в науке. В философии новая парадигма предоставила возможности для решения вопроса о бытии человека, его отношений с миром, познании самыми разными способами, зачастую прямо противоположными. Речь идет о появлении самых разных направлений неклассической философии – иррационализма, марксизма, позитивизма [8]. Ограничения, с которыми столкнулась классическая наука и, соответственно, классическая философия, заставили философов открывать новые горизонты философствования. Для одних философов таким горизонтом стали методология и язык, для других – бытие человека как существа творческого и этического. Для третьих важным стало решение вопроса о справедливости и ликвидации каких-либо форм эксплуатации. В поле таких разных и зачастую противоборствующих трендов в философии оказалась наша героиня.

Другая причина, приведшая к появлению теософии, – это так называемый викторианский кризис веры (Victorian crisis of faith), выразившийся в претензиях к традиционным формам христианства – католицизму и протестантизму [4, р. 899]. Например, в закабалении церкви государством и превращении религии в политический институт [11, с. 247].

Поиски разрешения западного кризиса философии, науки и религии привели западных мыслителей к тому, что они обратили свой взор к буддизму, найдя в нем возможность соединения науки с верой. Речь идет о буддизме Тхеравады, распространен-

ном на Цейлоне. МакМаган полагает, что важным аспектом вопроса о встрече буддизма и Запада, о появлении разных его форм на Западе является то, как западные буддисты, – а первым в США, кто официально провозгласил себя буддистом, стал Г. С. Олкотт, – поставили вопрос о науке. По его мнению, попытка соединения буддизма и науки иллюстрирует некоторые фундаментальные противоречия модерна – противоречие между оптимистической уверенностью в прогрессе человечества и эпистемологическим и экзистенциальным сомнением в этом, между рационалистической потребностью в жесткой уверенности и романтической тоской по экзотическим тайнам [4, р. 899]. Как пишет МакМаган, в главе «Буддизм и наука» написанного Олкоттом в 1881 г. «Буддийского катехизиса» впервые описывается корреляция между буддизмом и наукой.

Вместе с тем и в самом буддизме намечались кризисные явления. Как пишет МакМаган, это было время кризиса колониализма, западного господства и деморализации, вызванного потерей буддизмом своего престижа вследствие христианизации [4, р. 899].

Вот при таких обстоятельствах Блаватская создавала свое учение. В «Науке и теологии» она писала, что ее современники нуждаются в такой религии, которая могла бы встретить вызовы современной науки, и думала, что оккультизм может стать такой наукой. Ее вдохновили успехи геологии и дарвиновская теория. Геология, доказавшая, что Земля сотворена намного раньше, чем об этом говорится в Писании, и эволюционная теория опровергали догматы христианского вероучения. Как пишет Марк Бевир, соединяя геологическую шкалу времени и эволюционную теорию, Блаватская излагала свою оккультную космологию [3, р. 74].

Итак, Блаватская попыталась соединить науку, философию и религиозные системы Востока и Запада в единое учение под названием теософия. В силу тех предубеждений, стереотипов, привычных схем мышления – всего того, что сейчас именуется фреймами, мыслители той эпохи – философы, да и не только они, дружно ополчились против этого учения и ее создателей. И по сию пору в литературе, посвященной Е. Блаватской, выделяются два основных направления: ее критиков и ее восторженных адептов. Кроме рамки науки и религии, науки и буддизма, оккультизма, есть еще рамка изобретения, в которой теософия выглядит как учение, интегрировавшее самые разные знания. В этом ключе

рассматривает появление теософии Т. В. Бернюкович, которая, опираясь на идею философского изобретения русского философа-неокантианца И. И. Лапшина, определяет теософию как изобретение. По ее словам, теософия Е. П. Блаватской представляет собой своеобразную попытку создать свое учение, опираясь на многие философские и религиозные «посылки» (специфически воспринятые автором с точки зрения их эзотерического содержания) – учения неоплатоников и христианский мистицизм, каббалистические учения и буддийскую этику [5, с. 55–56].

Ее учение появилось в русле неклассической философии и соединило в себе обе традиции – сциентистскую, позитивистского толка и иррационалистическую, у истоков которой стоял А. Шопенгауэр. А. Шопенгауэр, как известно, стал первым западным философом, который обратился к индо-буддийской философии [13]. Интерес Блаватской к индо-буддийской философии объясняется тем, что в ней она нашла контент для реализации своей цели – создать учение, объясняющее глубинную связь человека и космоса, человека и мира. В этом отношении она двигалась в тренде современной ей философии: «Главная идея, которая проходит через все неклассические системы конца XIX – первой половины XX в., это признание того, что и метафизическое постижение Абсолюта (или Бытия, в системах, отрицающих понятие Абсолюта, как у Хайдеггера и Сартра), и научное познание мира в равной степени невозможны, помимо постижения человека, его глубочайшей сущности. Человек – это “ключ” к сущности Абсолюта и мира; он не малая часть, а центр бытия, “основание” бытия или, может быть, пронизывающий бытие “свет”, вне причастия которого невозможно ничего постичь» [8].

Однако формирование теософии связано не только с кризисом классических парадигм философии и науки, кризисом религии и поиском способов соединения религии, науки и философии. Британская исследовательница А. Банерджи рассматривает вопрос о теософии и ее основательнице в неожиданном для российских читателей империологическом контексте. По ее мнению, именно различия между двумя соперничающими во второй половине девятнадцатого века империями – Российской и Британской – определили особенности формирования российской идентичности (Russian identity) и роль Азии в этом процессе [2, р. 611]. При этом она ссылается на другого западного исследователя М. Бассина, который на основании анализа текстов русских авторов

восемнадцатого и девятнадцатого веков создал модель империи, в которой граница между Европой и Азией по Уралу становится границей между цивилизованной метрополией – Санкт-Петербургом и дикой кочевнической степью, доисторической terra incognita [2, p. 612]. Империя, согласно этой модели, была внутренне расколота на две части, качественно отличающиеся друг от друга.

Иначе говоря, в официальном имперском дискурсе девятнадцатого века был сконструирован образ собственной, российской, Азии, имевшей явно негативные черты.

Блаватская была, видимо, первой, которая эту негативность стала трансформировать и использовать при формировании своей идентичности российской подданной. Банержи пишет о том, что, переходя границу Индии, Блаватская представила себя британскому пограничнику »Russian Savage», тем самым принимая тот образ России, который сложился уже в британском дискурсе периода Большой игры [1]. Называя себя «Russian Savage» (русская дикарка), она не только подчеркивала внутреннюю расколотость России, сохранившуюся, кстати говоря, по сию пору, но и определяла самую себя. Блаватская применила к своей собственной телесности те негативные стереотипы об азиатах, существовавшие во внутреннем российском дискурсе о Другом – узкоглазая, широкоскулая, плосконосовая [2, p. 620]. Больше того, она говорила, что ее предки не славяне, а калмыки.

Такое решение вопроса о внутренней расколотости России и формирование российской идентичности впоследствии было перенято Велимиром Хлебниковым. В своей удивительной деконструкции собственного образа российского гражданина и национального литератора он заявлял о своем калмыцком происхождении, говоря, что рожден в Ханской ставке, в Малодербетовском улусе. Об этом он пишет в своей «Анкете», а в «Калмыцкой крови» утверждает, что по его венам течет калмыцкая кровь. Банержи замечает, что отсылание к калмыкам у обоих авторов является сходным и происходит необычным образом, через телесность, а не через абстрактные категории пространства и истории. Телесность является основанием для самоидентификации себя с кочевническим родом [2, p. 620].

Таким образом, Блаватская чутко уловила не только те тренды, которые четко обозначились в трансформации философии, науки и религии во второй половине девятнадцатого века, но и те

важные столкновения, происходившие в имперском дискурсе того периода – времени Большой игры. В этих обстоятельствах и под влиянием этих факторов ею создавалась теософия как ответ на вызовы эпохи.

Идентификация себя с Азиатской Россией открывала ей возможность легитимации утверждения о калмыцко-буддийских корнях своего учения. Но это было конструирование или изобретение этих корней, так как обстановка, в которой она росла, отнюдь не соответствовала этому утверждению.

Те довольно скудные автобиографические сведения, которые она излагает в своих трудах и которые повторяют ее адепты, мало соответствуют ни тем колониальным взглядам и ориентациям, которыми руководствовалось ее окружение, ни той обстановке, в которой она росла, находясь в Астрахани у своего деда А. М. Фадеева. Было ей в ту пору около семи лет.

Она пишет о том, что познакомилась с буддизмом в детстве: «В детстве я познакомилась с ламаизмом тибетских буддистов. Я провела месяцы и годы среди ламаистских калмыков Астрахани и с их первосвященником.

Я была в Семипалатинске и на Урале вместе со своим дядей, владельцем обширных земель в Сибири у самой границы с Монголией. Совершала также путешествия за границу, и к пятнадцати годам я узнала многое о ламах и тибетцах» [1].

Она заявляет, что «до 9 лет единственными “нянями”, которых я признавала, были артиллерийские солдаты и калмыцкие буддисты» [1]. Рассказывая об астраханском периоде своей жизни, она пишет следующее: «Мы имели большие возможности хорошо ознакомиться с этим интересным народом Астраханских степей, в юности живя в их кибитках и пользуясь сердечным гостеприимством их князя Тюмени, их покойного главы, и его княгини» [6, с. 682]. Она подчеркивает знакомство с семьей калмыцкого князя Тюменя, что позволило ей прикоснуться к калмыцко-буддийской культуре.

Однако буддизм калмыков она оценивает как деградировавший: «Хотя их считают отступниками от первичного ламаизма, эти кочевники поддерживают дружеские сношения со своими братьями калмыками, чохотами Восточного Тибета и Кукунора, и даже ламаистами Лхассы. Духовные власти, однако, не желают иметь сношения с ними» [6, с. 681]. Характеризуя буддизм калмыков, Блаватская говорит не о доктринальных положениях, а об

обрядов и ритуалов, то есть о внешней стороне буддизма: «У калмыков-буддистов астраханских степей существует обычай делать своих идолов из пепла их сожженных князей и жрецов. Родственница пишущей эти строки имеет в своей коллекции несколько маленьких пирамид, сделанных из пепла выдающихся калмыков, которых подарил ей сам князь Тюменэ в 1836 г.» [6, с. 684]. Она дает описание тех музыкальных инструментов, которыми пользуются ламы во время богослужений и которые вызывали неодобрение и настороженное отношение со стороны православных священнослужителей: «В своих религиозных церемониях калмыки пользуются трубами, сделанными из бедренных и локтевых костей покойных правителей и верховных жрецов» [6, с. 681].

Ее биографы пишут, что в 1855 г. Е. Блаватская вновь посетила Хошеутовский хурул, настоятелем которого был гелюнг-астролог Зунгру-Араши, обладающий мистическим титулом «задычи». Эти люди были в силах созвать и разогнать дождевые тучи, произвести дождь и грозу, усмирять бунтующие стихии. Лама открыл ей некоторые практики и подарил свой талисман, который должен был открыть ей «дорогу». Сама Блаватская по этому поводу писала: «Талисман представляет собою простой агат или сердолик, известный среди тибетцев и других под названием *А-ю*, и по природе обладал или был наделен очень таинственными свойствами. На нем высечены треугольник, в котором содержится несколько мистических слов» [6, с. 681].

Действительно ли калмыцко-буддийская культура определила синкретизм учения Елены Блаватской? Если обратиться к воспоминаниям ее деда А. М. Фадеева, который был Главным попечителем калмыцкого народа в период с 1837 по 1839 г., то ответ будет скорее отрицательным, чем положительным. Он дает довольно подробное описание своего вхождения в должность попечителя стотысячного калмыцкого народа. Описание чрезвычайно любопытно с точки зрения выявления той рамки, сквозь которую он смотрит на культуру, систему управления и на представителей народа-кочевника. Модель империи, внутренне расколотой на цивилизованную европейскую часть и дикую terra incognita кочевников, формирует ту рамку, в которой калмыки выглядят дикарями, обычай которых администрация вынуждена соблюдать в целях разумного управления: «Происходили шутовские церемониалы и обряды, как например, торжественное открытие совета

калмыцкого управления, ламайского управления, суда Зарго, и во всех улусах – улусных управлений. Каждое управление было снабжено особым экземпляром Свода законов. При открытии мною одного из этих судов в улусе, сильный ветер опрокинул калмыцкую кибитку, в которой помещался новорожденный суд, и разнес так быстро и далеко по степи не только бумаги, но и самые книги Свода Законов» [12, с. 123].

Воспоминания демонстрируют полное непонимание культуры вверенного его попечению народа. Ритуальные действия, совершаемые калмыками во время приема пищи, распознаются совершенно неверно. В примечании к тексту воспоминаний дается описание чаепития с калмыцким ламой, где говорится следующее: «Подали чай, когда ламе подносили поднос со стаканами чаю и всякие принадлежности, лама взял стакан, поставил на стол, затем обмокнув все пять пальцев правой руки в молочник, встряхнул их к себе в чай, опять обмакнул и встряхнул, и так повторял до тех пор, пока чай побелел. Он занимался этим довольно долго, очень серьезно, важно и глубокомысленно. Все находившиеся в комнате, особенно дети Андрея Михайловича, с трудом удерживались от смеха» [12, с. 123]. Среди детей находилась, по видимому, и шестилетняя Елена Павловна. Поэтому говорить о каком-то уважении и почитании ламы вряд ли можно.

Аккультурация, реализация которой входила в том числе в функции попечителя, понимается им в британском колониальном значении: следует оставить колонизируемый народ в его собственной культуре. В его глазах те знатные калмыки, которые приобщились к русской культуре, хуже, чем те, кто остался в пределах своей культуры. Он пишет, что «выезжал в калмыцкие улусы, чтобы ознакомиться с бытом калмыцкого народа и их князьями, и удостоверился, что считавшиеся из них самыми образованными были хуже тех, которые сохранили свой первобытный тип и простоту нравов.

Самым видным из владельцев выдавался князь полковник Сербеджаб Тюмень, непременно хотевший слыть образованным европейцем, потому что участвовал во Французской кампании, в сущности же был только испорченный калмык, и хотя построил в своем улусе дом на европейский манер, и развел сад, и держал русского повара, а особенно держал изобильные запасы шампанского, но все это только для наружного вида, для показа, и во всем сквозила калмыцкая дикость и нечистоплотность»



[12, с. 124]. С гораздо большей симпатией он говорит о другом владельце, который умудрился не выезжать из степи совсем: «Мне без сравнения больше понравился другой владелец Церен-Убаши, сохранивший вполне простоту привычек и патриархальный образ жизни по своим коренным обычаям, человек правдивый, любимый своими подвластными калмыками... До пятидесятилетнего возраста он не выезжал никуда из своего улуса и даже не видал не только ни одного города, но даже деревни» [12, с. 124–125].

С такой же симпатией он пишет о князьях Тундутовых: «К нам приезжали в гости наши калмыцкие друзья, князья Тундуть, Джиджит и Менко-Очир, владельцы богатых улусов, прекрасные, добрые, благородные люди, хотя и непричастные европейской цивилизации, выросшие в диком калмыцком улусе, но по своей простой, неиспорченной натуре и хорошим природным качествам стоявшие несравненно выше многих великосветских франтов» [12, с. 147].

Следовательно, главный попечитель калмыцкого народа придерживался политики не интеграции, а сепаратизации в отношении калмыков. Наилучшим для калмыков в таком случае была бы ситуация, когда две культуры – русская и калмыцкая – никак бы не влияли друг на друга, а калмыки пребывали бы в своей «природной неиспорченности». Тем более не могло идти и речи о влиянии калмыцкой культуры на русскую.

Обсуждение вопроса о «калмыцко-буддийских корнях» учения Блаватской не будет полным без обращения к творчеству ее матери Елены Ган. Мать Блаватской была талантливой писательницей, работы которой высоко оценивал В. Белинский. По-видимому, она была первой писательницей, обратившей свой взор на вопрос об аккультурации и ее плодах. Повесть Е. Ган «Утбалла», опубликованная в 1838 г. в журнале Смирдина под псевдонимом Зинаида Р-ва, дает очень интересный материал, позволяющий выявить реалии столкновения культуры кочевников и культуры русских [14]. Главная героиня ее повести «Утбалла» девушка, наполовину русская, наполовину калмычка, прихотливой волею судьбы попадает в городскую среду, получает хорошее образование. Однако Утбалла не может интегрироваться в русское дворянское общество, которое отвергает ее, несмотря на богатство ее русского отца. «Горячая калмыцкая кровь» и полученное дворянское воспитание придают образу девушки

неповторимое обаяние. Писательница пишет о ней с симпатией. Обстоятельства складываются таким образом, что девушка принуждена вернуться в калмыцкое кочевье, в калмыцкое окружение, которое стало совершенно чуждым ей и для которого она нечто чужеродное – экзотический цветок. Девушка пребывает в своем пространстве, а ее калмыцкие собратья – в своем. При этом писательница дает негативные оценки и быту, и обычаям, и священнослужителям, один из которых становится орудием мести, когда героиня решает покинуть мужа ради русского возлюбленного из прошлой дворянской жизни.

Елена Ган этнографически весьма достоверно описывает кочевой быт калмыков, дает подробное описание калмыцкой кибитки, убранства кочевого хурула, отношений внутри калмыцкого общества. Видимо, этнографические познания она получила благодаря своей матери Е. П. Фадеевой, женщины не только образованной, но и реализовавшей свой исследовательский интерес в области естествознания, истории, археологии и этнографии. Она оставила после себя богатейшую коллекцию флоры, фауны, этнографических описаний, археологическую коллекцию. К ней за советами и материалом обращался, например, академик К. Бэр, известный исследователь Астраханского края [7, с. 87].

Что касается буддийского влияния, конечно, будучи ребенком, вместе с семьей Блаватская присутствовала при буддийских богослужениях, описание которых оставили ее дед и мать. Однако вряд ли можно согласиться с утверждениями ее биографов, что в детстве Блаватскую, страдавшую, вероятно, лунатизмом, водили на прием к ламе в Хошеутовский хурул. Те оценки, которые дед дает князю Тюменю, буддийским ламам, скорее, свидетельствуют об обратном. Вряд ли главный попечитель калмыцкого народа, а это должность губернатора, православный христианин обратился к иноверцам, желая вылечить свою внучку. Тем более, что эти явления начались у нее позже, уже в подростковом возрасте, когда деда Блаватской перевели в Саратов, далеко от ставки князя Тюменя и Хошеутовского хурула.

С буддийскими артефактами она была хорошо знакома благодаря не только посещениям хурулов, но и буддийской коллекции Елены Павловны Фадеевой. В благодарность за службу, а А. М. Фадеев много сделал, чтобы прекратить мздоимство с калмыков, «года через два по отъезду А. М. Фадеева из Астрахани, калмыцкие князья отправили нарочно в Тибет за бурханами и по

приводе их прислали Елене Павловне коллекцию бурханов пресвосходной работы, в виде маленьких деревянных и глиняных идолов и писанных красками на шелковых материях» [7, с. 143].

Елена Блаватская, следовательно, была хорошо знакома с калмыцкой культурой, бытом и обычаями калмыков. Но вряд ли в детстве эта культура оказала на нее какое-либо влияние, так как и для Елены Ган, и для ее деда калмыки и их культура представляли собой нечто дикое, первобытное.

Подводя итоги, следует сказать, что теософия Елены Блаватской появилась как ответ на вызовы эпохи и связана не только с дискурсом модернизма, в котором столкнулись философия, наука и религия, но и с имперским дискурсом, в котором сталкивались интересы двух великих империй того времени – Российской и Британской. Все это определило ее поворот к Востоку, вначале к собственному, российскому в лице калмыков, а затем к Азии вообще. Изобретая теософию, Блаватская вместе с тем изобретает калмыцко-буддийские корни, используя их для ее легитимации. Идентифицируя себя с калмыками, она обретает право на «буддийские корни». Но буддизм она понимает в том значении, которое ему придает Олкотт, поставивший вопрос о науке и буддизме.

### *Литература*

1. Anindita Banerjee. Liberation Theosophy: Discovering India and Orienting Russia between Velimir Khebnikov and Helena Blavatsky // Modern language association of America. 2011.

2. Banerjee Anindita. Liberation Theosophy: Discovering India and Orienting Russia between Velimir Khlebnikov and Helena Blavatsky // PMLA (the Modern Language Association of America). 2011. Vol. 126, No. 3. May.

3. Bevir Mark. The West Turns Eastward: Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition // Journal of the American Academy of Religion. 1994. Vol. 62, No. 3.

4. McMahan David L. Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism // Journal of the American Academy of Religion. 2004. Vol. 72, No. 4. P. 897–933.

5. Бернюкович Т. В. Буддизм в философии Е. П. Блаватской: к проблеме философского изобретения // Вестник Российского университета дружбы народов. 2009. Сер. Философия. № 1.

6. Блаватская Е. Разоблаченная Изида. Ключ к тайнам древней и современной науки и теологии. Т. 2. Теология. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.theosophist.ru>

7. Валькова О. В. Первая дама естественной истории // Природа. 2008. № 3.

8. Евлампиев И. И. Становление неклассической европейской философии во второй половине XIX – начале XX в. [Электронный ресурс]. URL: <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/1.pdf>

9. Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. М.: Республика, 1999.

10. Нэф М. К. Личные мемуары Е. П. Блаватской: пер. с англ. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.theosophy.ru/lib/biogrhp.htm>

11. Соколова Н. И. Религиозные конфликты викторианской эпохи в «Трагедии святой» Ч. Кингсли // Филология и культура. 2013. № 2(32).

12. Фадеев А. М. Воспоминания: в 2 ч. Одесса: Тип. Южно-Русского общества печатного дела, 1897.

13. Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия [Электронный ресурс]. URL: [http://society.polbu.ru/shohin\\_scherbatskoi](http://society.polbu.ru/shohin_scherbatskoi)

## **ТРАНСФОРМАЦИЯ БУДДИЙСКОЙ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ В ГЕОПОЛИТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ**

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы», № 14-18-00444.

© **Абаева Любовь Лубсановна**

доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения, ИМБТ СО РАН  
Россия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6  
E-mail: luba-abaeva@mail.ru

В статье рассматриваются проблемы трансформации и адаптации монгольскими народами буддийской теории и практики. Особое внимание уделяется универсальному этноинтегрирующему фактору буддийской культуры и уникальным адаптивным возможностям монголосферы инкорпорировать многие буддийские символы в контекст собственных религиозных представлений.

**Ключевые слова:** буддийская теория и практика, трансформация, адаптация, монгольские народы, буддийские символы.

## **TRANSFORMATION OF BUDDHIST THEORY AND PRACTICE IN THE GEOPOLITICAL SPACE OF THE MONGOLIAN PEOPLES**

**Abaeva Lubov Lubsanovna**

DSc, Professor, principle researcher of department of philosophy, cultural and religion studies of IMBTs SB RAS.  
6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude, 670047 Russia

The problems of transformation and adaptation of the Mongolian peoples the Buddhist theory and practice are touched upon the article. The special attention is paid to the ethnointegrative factors of the Buddhist Culture and the unique adaptive possibilities of the Mongolian peoples to adopt it. The tendencies of the historical evolution of the Buddhist confession among the Mongols are also analyzed in the article.

**Keywords:** Buddhist theory and practice, transformation, adaptation, adaptation, Mongolian peoples, Buddhist symbols.

История развития человеческих популяций как биологических, так и социальных сообществ свидетельствует, что наиболее серьезными культуросгенными субъектами являются полиэтнические

культуры, нежели моноэтнические, что, казалось бы, свидетельствует в пользу некоторых процессов интеграции культур, происходящих на нашей планете. Исчезновение многих этносов, их этнокультурная трансформация, адаптация к иноязычной и инокультурной среде, а также процессы поглощения малых этносов более крупными этносами, процессы интеграции многих этнокультурных традиций под эгидой титульных этносов практически всегда видоизменяют религиозные культуры этносов, подвергнувшись этим процессам. Однако фактологические данные культурной антропологии и наши собственные полевые исследования все же выделяют не только тяготение индивида как члена некоего социума, но и стремление целых этнических и этнокультурных объединений к самоидентификации и компетенции не на *планетарном* уровне, а на *этническом, этнокультурном, этносоциальном и особенно этноконфессиональном* уровнях. При этом интеграция многих этнических культур под символами теории практики буддийского учения происходила эволюционно, безболезненно, без всякого рода потрясений, так как универсальность и интерэтничность буддийской религиозной культуры позволила органично инкорпорировать многие добуддийские теории и практики регионов своего распространения.

Буддийская культура, сложившаяся еще до нашей эры, с возникновением Учения Будды, имеет, конечно же, свои дифференцирующие и *консолидирующие функции и факторы в странах своего распространения*. При этом одной из лидирующих и доминирующих цивилизационных особенностей буддийской культуры является ее *интеграционные возможности* в глобальном и планетарном масштабах. Этноинтегрирующий фактор буддийской культуры четко фиксируется в его антропоцентристской, метаэтнической, универсальной направленности, а также в духовной гармонии, нравственном самосовершенствовании, милосердии, сострадании и четкой иерархии конфессионального пантеона во главе с основателем буддизма – Буддой. Как особая специфическая знаковосимволическая система буддийская культура со всеми материальными и сакральными атрибутами, имеющими свои свойства и направления, играла и продолжает играть в цивилизационном отношении огромную роль в консолидационных и адаптационных процессах, которые на сегодняшний день мы называем глобализационными тенденциями современного мира.

Уже при рассмотрении всей структуры буддийской культуры со всеми категориями, вытекающими не только из универсального, общечеловеческого и гуманистического характера учения Будды, но и из зафиксированного на протяжении тысячелетий *Канона*, существующего и в письменной религиозной классической литературе, и в фольклорной традиции каждого этноса, ставшего адептом буддийской религиозной традиции, видны следы тех процессов, которые в современный период принято считать интеграционными. Буддизм как религиозная система, выработавшая свои культурные параметры – культуру, с самого начала своего возникновения и последующего распространения в историко-культурном отношении и хронологических рамках стал одним из первых считаться мировой религией. А мировые религии, как известно, в силу характера своих теорий и практик *интерэтничны*, т. е. *интернациональны* в результате игнорирования межэтнических и государственных границ. Говоря иными словами, буддизм, возможно, явился первой интеграционной и глобализационной системой в истории человечества. Здесь хотелось бы отметить, что религиозная культура каждой конкретной этносоциальной общности является одним из доминирующих и уникальных феноменов их жизнедеятельности, формируя особые специфические материальные и духовные ценности. Соответственно ранним религиозным воззрениям и культам создавались многие традиционные формы жилища, пищи и одежды, не говоря уже о мифотворческой деятельности многих этнических культур, которые формировались все же главным образом благодаря религиозной картине мира и традиционному мировоззрению, созданными тем или иным этносом в недрах этнорелигиозных знаний и практик в рамках особенностей ландшафта, климата, специфики хозяйственно-культурной деятельности и т. д.

Феномен буддийской культуры, прежде всего, заключается, на наш взгляд, в том, что эта религиозная культура как система уже на ранних этапах включает и несет в себе совокупность всех знаний о человеке, его поведении в психической и психосоматической перспективе, психоаналитические характеристики и парапсихологические возможности, а также потенции каждой этнической культуры воспринять и адаптировать буддийские традиции, модернизируя собственные традиционные этнические религиозные нормы, а иногда и трансформируя их, выдвинув пантеон буддийских божеств как приоритетные. Необходимо отметить,

прежде всего, что буддийская религиозная культура для кочевой цивилизации монгольской межэтнической общности в разные хронологические периоды, особенно в начале адаптации, была все же инновационной в системе их этнокультурных традиций. При этом монгольские народы модернизировали свои этнокультурные и конфессиональные системы, существовавшие в их геополитическом пространстве в разные исторические периоды, восприняв уникальные феномены буддийской культуры абсолютно органично и естественно, инкорпорировав некоторые свои традиционные символы в буддийскую практику. Трансформационные процессы традиционных этноконфессиональных символов и практик среди монгольских народов в их геополитическом пространстве, естественно, происходили неоднозначно и неоднородно. В силу многих исторических, социальных и прочих причин трансформация религиозной культуры в разных регионах монголосферы имела свои локальные и региональные особенности, о которых мы неоднократно упоминали. Однако же по истечении определенного исторического периода практически вся монголосфера, т. е. монгольская метаэтническая общность, стала считать, как правило, новую когда-то инновационную для нее буддийскую культуру своей традиционной, идентифицируя себя именно внутри системы буддийской культуры. Практически вся монгольская метаэтническая общность на определенном этапе своего развития интегрировалась уже в рамках буддийской культуры, восприняв не только буддийскую обрядовую и культовую практики, но и всю ее доктринально-философскую систему, органично внося в их канву и добуддийские религиозные знания и практики [1, с. 164–169].

При всей, казалось бы, целостности культур монгольских народов они все же адаптировали практически многие элементы буддийской культуры, не только обогатив внутреннее содержание своих локальных и региональных традиций, но и в какой-то степени видоизменив и трансформировав их. Характерно также то, что по истечении определенного исторического периода данные культуры с вкраплениями многих буддийских элементов начинают считать себя, и должно быть по праву, традиционными для данного локуса и региона. На наш взгляд, данный феномен является ярким показателем больших *потенциальных адаптивных цивилизационных возможностей*, заложенных в структуре буддийской культуры не только как религиозной системы, но и,



возможно, значительно шире – универсальной общечеловеческой. Глобализационные процессы, происходящие на нашей планете в современный период, заставляют многих специалистов в сфере культурной антропологии и социальной философии задуматься не только о перспективах развития этих процессов, но и об эволюции некоторых исторических и этнокультурных корней этих феноменов. При этом необходимо особо подчеркнуть, что социальные глобализационные процессы всегда бывают результатами экономического развития общества и, как правило, здесь мало учитываются особенности реально существующего культурного разнообразия человечества, исторические интер/кросс-культурные взаимоотношения и контакты, выработанные культурами многих этносов на протяжении довольно длительного периода на основе различных этноинтегрирующих и этнодифференцирующих факторов.

Эволюция религиозной культуры монгольской метаэтнической общности (Хамаг Монгол) в пространстве Великой Степи, а также во временном континууме представляется нам достаточно уникальной и оригинальной, поскольку ее этапы по многим этнокультурным параметрам, по сравнению с культурами сопредельных территорий, более разнообразны, подвижны и динамичны. Взять к примеру, *почитание Вечного Синего Неба – Хухэ Мунхэ Тэнгери*, которое, как пишет академик Ш. Бира и многие другие исследователи, во времена Монгольской империи было провозглашено государственной религией [2, р. 482].

Картина мира, создавшая главным образом традиционное мировоззрение монгольских народов как ярких представителей кочевой цивилизации на нашей планете представлялась ими в виде полусферы – Неба, и Земли – в виде плоского круглого или квадратного диска, покоящегося на черепахе (или на трех черепахах) [3, с. 172–173].

Этнокультурные традиции монгольской метаэтнической общности исторически взаимосвязаны еще со времен Монгольской империи с китайской и славянской (в основном восточнославянской) метаэтническими сообществами. При этом идентификация и самоидентификация представителей монгольской общности, например во *Внутренней Монголии*, происходили на уровне китайской оседлой культуры и культуры кочевников; в *Синьцзянском автономном районе КНР* – китайской оседлой культуры и культуры как собственно монгольских кочевников,

так и кочевой культуры тюркских этносов; в Монголии – на уровне маньчжурской культуры и монгольской кочевой культуры, в основном в условиях моноэтнической структуры; в Бурятии и Калмыкии – на уровне славянского этнического сообщества и бурятского и калмыцкого этнических стереотипов кочевой цивилизации.

Пространственные аспекты конфессиональной идентификации и идентичности, поведенческая экология окончательно сформировали *самосознание и самоидентификацию монгольских народов внутри китайской и славянской культур*. В данном случае монгольский метаэтнос – это яркий представитель кочевой, динамичной цивилизации, а китайский и славянский метаэтносы – это оседлые земледельческие цивилизации со всеми вытекающими отсюда нюансами, аспектами и факторами этнической идентификации. При этом, и это очень важно, каждая этническая культура в пространстве Центральной и Восточной Азии, а также Южной Сибири, *соответственно характеру хозяйственно-культурного типа органично заняла свою собственную этническую, экологическую нишу (китайский и славянский этносы – по поймам рек и водоемов, монгольские этносы – в степных районах), обеспечив тем самым свое собственное неповторимое этническое пространство культуры и этнокультурных традиций с соответствующими самосознанием и самоидентификацией*.

*Буддийские символы* на сегодняшний день являются составной частью буддийской теории и практики и основой вероучения рядового кочевника, в них, в его миропонимании, присутствует краткое, достаточно понятное и точное текстовое, знаковое или невербальное изложение основ веры и ее основных канонов. Являясь особой составной частью буддийской религиозной культуры, буддийские символы представляют собой достаточно давно сложившиеся константы и служат как трансляторы буддийских традиций. При этом каждая религиозная и локальная традиция (территория или локус) в синхронном и диахронном срезах может трансформировать и адаптировать их в соответствии со своими более ранними религиозными символами, в целом не нарушая ни синтактику, ни семантику, ни прагматику этих семиотических систем.

Буддийские символы, такие как «карма», «сансарийн хурдэ» – «колесо сансары», «мандала», «реинкарнация» и многие другие термины, казалось бы, чисто буддийской теории и практики, органично и вполне естественно были восприняты монголосферой,

ибо система их традиционного мировоззрения и традиционная картина мира, входившая в систему их мировоззрения, *в процессе эволюции традиционного мировоззрения монголосферы, были готовы не только адаптировать их, но и транслировать эти теории и практики, видоизменяя и трансформируя их.*

Единственный феномен, не вписывающийся в каноны буддийской практики, – это феномен представлений, с которыми знакомы представители всей монголосферы, – это три субстанции, именуемые в современной русскоязычной литературе как «душа», «дух», не совсем соответствующие реальному понятию; на монгольском языке они представлены как «*һүлдэ сүнэсэн*», «*сур*», «*сультэ*», а в бурятском – «*һүнэһэн*», «*һүнэхэ һүлдэ*», «*һур һүлдэ*», «*һур*», иногда «*амин*», что в миропознании монголосферы достаточно четко отражает как сам феномен, так и его адекватную интерпретацию. Проблема в том, что феномен «*сүнэсэн*», «*һүнэһэн*» так и не нашел свой адекватный перевод на русский язык среди исследователей.

Существование «*сюльдэ*» и «*сунс*» у монгольских народов свидетельствует о существовании феномена присутствия некоей субстанции, которая в буддийской традиции отсутствует как категория «*душа*», но фиксируется как некая субстанция в виде сгустка «*дхарм*» и реинкарнируется посредством создания новой структуры и схемы потоков дхарм, а в добуддийский период – в шаманской, тэнгрианской и в более архаичной общемонгольской религиозной традиции – как *сгусток жизненной силы и жизненной энергии* конкретного индивида и даже коллектива.

*Яма, охватывающий «Колесо сансары»,* в теории и практике буддизма является символом неумолимости времени, рождения и смерти, неотвратимости воздаяния за содеянное. Добуддийская религиозная традиция монгольских народов, подразделяющая мир на три уровня – мир верхний «*дэд замбулин*», мир средний «*дунд замбулин*» и мир нижний «*доод замбулин*», в третьем, нижнем, мире фиксирует Эрлик-хана, владыку смерти с бронзовым зеркалом, отражающим земные деяния умерших. *Сансара* (санкр. – «*блуждание*», «*переход через различные состояния*», «*круговорот*»), по высказыванию известного ученого буддолога и буддиста Л. Мяля, представляет собой в буддийской теории и практике «*этико-религиозные воззрения, обозначающие мирское бытие, связанное с цепью рождений и переходом из одного существования в другое, а также – населенными живыми существа-*

ми мирами, в которых происходит этот переход» [4, с. 222].

При этом «Колесо сансары» представляет собой достаточно развернутую картину перехода людей и других живых существ из одного состояния в другое. Натуралистическое изображение в центре «Колеса сансары» свиньи, петуха и змеи, символизирующих в буддийской интерпретации неведение, страсть и гнев, шести видов существ: божеств (тиб. *лха*), асуров, людей, животных, претов и обитателей ада, из которых в буддизме первые три считаются благоприятными, последние три – неблагоприятными; большой круг, разделенный на 12 сегментов, изображающих слепого (буддийского символа *неведения*), горшечника, ваяющего горшок (символ результата неведения), прыгающую обезьяну (символ индивидуального сознания – *виджняна*), человека в лодке (символ ума – *нама – рупа*), благоустроенного дома (символа шести чувств – *шадаятана*), обнимающихся мужчину и женщину (символ соприкосновения, бытия – *бхавы*), рожаящую женщину (символ нового рождения – *джати*), человека, несущего труп (символ старости и смерти – *джара – марана*), абсолютно доступны миропониманию каждого монгольского кочевника, так как в культуре его повседневности, он видит этих животных и людей (за исключением *божеств, полубожеств и претов*) ежедневно и в тех возможных позициях и ситуациях, выраженных в «Колесе Сансары», как в круге его юрты (микромире).

Таким образом, этнокультурная специфика восприятия монголосферой буддийской теории и практики заключается, прежде всего, в том, что монголосфера не просто адаптировала все феноменальные категории буддийской культуры, но и в определенной степени внесла в нее свою уникальную этнокультурную палитру кочевников Великой Степи.

### ***Литература***

1. Абаева Л. Л. Буддийская культура: инновации и традиции в эволюции религиозных верований монгольских народов // Мир буддийской культуры: духовное наследие и современность: сб. тр. Чита; Агинское; Улан-Удэ, 2006.
2. Bira Sh. The Mongols and Chistianity // Shagdarin Bira. Монголын Тэнгэрийн Узэл, Mongolian Tengerism. Туувэн Зохиол, Баримт бичигүд / Selected Papers and Documents. Ulaanbaatar, 2011.
3. Неклюдов С. Ю. Монгольских народов мифология, Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982.
4. Мьяль Л. Э. Сансара // Буддизм: словарь. М.: Республика, 1992.

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ МОНГОЛИИ ПОСЛЕ РЕВОЛЮЦИИ 1921 ГОДА

© **Жабаева Лариса Будаевна**

доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой истории, культурологии и архивного дела, Восточно-Сибирский государственный университет технологий и управления  
Россия, 670013, г. Улан-Удэ, ул. Ключевская, 40В  
E-mail: vsgtuhistory@mail.ru

Показано громадное влияние буддийской религии, духовенства на экономику, политику, культуру монгольского общества. Рассмотрена роль религиозного фактора в социально-политической жизни Внешней Монголии после свершения национально-демократической революции 1921 г. Особое внимание уделено государственной политике, проводимой новыми общественными силами, пришедшими к власти, в отношении буддийской религии, духовенства, ламаистского первосвященника Богдо-гэгэна. Проанализирована тактика единого национального фронта, ставшая настоящим компромиссом между революционными и религиозными силами.

**Ключевые слова:** влияние буддийской религии, ламаистская церковь, феодально-теократическое общество, новые общественные силы.

RELIGIOUS FACTOR IN THE SOCIAL AND POLITICAL LIFE  
OF MONGOLIA AFTER THE REVOLUTION OF 1921

**Zhabaeva Larisa Budaevna**

PhD, Professor, Head of the Department of History, Cultural Studies and Archive Studies of The East Siberia State University of Technology and Management  
40V Kluchevskaya, Ulan-Ude, 670013 Russia

The article covers the Buddhism and Buddhist clergy influence on the economy, politics and culture of the Mongolian society. The role of the religious factor in the social and political life of the Outer Mongolia after the Revolution of 1921 is also researched. Special attention is paid to state policy held by a new social forces towards the Buddhism, Buddhist clergy and the Lama Priest Bogdo-Gegen. The tactics of the national united front which had become a real compromise between revolutionary and religious forces is also analyzed.

**Keywords:** the Buddhism influence, Lamaism Church, feudal and theocratic society, new social forces.

Монгольское общество в период после революции 1921 г. было исключительно религиозным по мировоззренческим установкам,

влияние буддийской религии, духовенства на все слои общества являлось одной из характерных особенностей внутривластного положения Внешней Монголии. В дореволюционной Монголии расходы на содержание монастырей составляли ежегодно около 50–60 млн золотых рублей [1, с. 16]. После победы революции ламы составляли 1/5 часть населения страны (более 112 000 человек), имелось 2960 храмов, около 800 больших и малых монастырей, в них насчитывалось около 140–150 хутухт (святых) и хубилганов (перерожденцев), во владении которых находилось около 3 млн голов скота, обширные земельные угодья и огромное количество недвижимого имущества [2, с. 58]. Являясь в течение многих веков авангардом населения, ламство Монголии сосредоточило в своих руках экономическое и политическое господство, они были достаточно организованы и сплочены и в целом имели твердый, непоколебимый авторитет в обществе. Богдо-гэгэн – глава буддийской церкви, теократический монарх – был одним из самых крупных скотоводов Монголии.

Анализируя этот важный аспект, советник монгольского правительства Э.-Д. Ринчино отмечает, что «клерикализация Монголии приняла еще не виданный в мире характер и размах», и обосновывает это следующими моментами: а) современный монгол находится всецело во власти церкви и монахов, он ни шагу не сделает без совета с монахом-духовником во всех важных и даже сравнительно мелких случаях своей жизни; б) ламаистская церковь в Монголии имеет буквально в каждой семье двух или трех представителей в лице монахов и монахинь, часть которых постоянно живет в семье и ревностно поддерживает и блюдет интересы церкви. В результате в Монголии образовался огромный контингент монашествующих, доходящий до 30–35 % всего населения. Такое огромное количество лиц духовного звания ни в одной стране, разве что за исключением Тибета, нигде в мире не встречается; в) монахи и монахини в количестве десятков тысяч и более живут в больших и малых монастырях, разбросанных сотнями по стране. В большинстве монастырей имеются разных типов духовные школы с десятками тысяч учащихся, изучающих основы буддизма с буддийской логикой и гносеологией, тибетскую медицину, астрологию, астрономию. Монастыри и школы являются твердынями и крепостями клерикального влияния и власти над массами; г) средством, содействующим господству церкви над массами, является институт так называемых живых

богов, чудотворцев, провидцев и прорицателей. Некоторые из живых богов, считающихся перевоплощением популярных буддийских святых, пользуются огромным влиянием и популярностью не только в пределах Внешней Монголии, но и за границей: у бурят, у калмыков и у монголов, находящихся под властью Китая; д) монгольское духовенство является не только «врачевателем душ» мирян, но и монопольным врачевателем тел мирян [3, с. 167–168]. Как видим, советник монгольского правительства великолепно знал и хорошо разбирался в той громадной роли и могущественном влиянии, оказываемом на жизнь монгольского общества таким социальным институтом, как ламаистская церковь. В практической деятельности молодого правительства этот важнейший фактор учитывался в полной мере.

10 июля 1921 г. ЦК партии выносит решение о передаче власти в стране постоянному народному правительству, которое было создано в следующем составе: Д. Бодо (премьер-министр и министр иностранных дел), Д. Сухэ-Батор (главнокомандующий и военный министр), С. Данзан (министр финансов), Да лама Пунцагдорж (министр внутренних дел), Максаржав-бэйсэ (министр юстиции) [4, с. 327]. К власти в Монголии приходят новые общественные силы, новые люди. В августе 1921 г. был создан Монгольский революционный союз молодежи (ревсомол), секретарем ЦК избран Х. Чойбалсан. Среди монгольских деятелей особенно выделялись Д. Бодо, С. Данзан и Д. Сухэ-Батор, которые составляли руководящее революционное ядро, именно в их руках была сосредоточена государственная, партийная и военная власть. Монгольские революционеры, являясь патриотами, горячими сторонниками ее независимости, обладая глубокими знаниями, большим опытом, пониманием коренных национальных интересов, стремились действовать на благо страны.

Вначале власть была настроена действовать решительно, поновому и объявить Монголию республикой. Но такой поворот дела грозил испортить отношения с буддийским первосвященником, с многочисленными ламами. В результате правительство, придерживаясь тактики единого национального фронта, выбирает новый путь, который, по существу, сводится к компромиссу между революционными и религиозными силами. В итоге Богдо-гэгэн Джебцзундамба-Хутухта – последний глава ламаистской церкви Монголии, бывший в годы независимости и автономии (1911–1919) теократическим монархом, вновь начинает царство-

вать, но при этом ему приходится делиться своей властью с «красными» монголами. Формально являясь главой государства, но не имея при этом реальной светской власти, Богдо-гэгэн остается высшим церковным иерархом, имеющим неограниченные права в отношении религии. Юридически установление в Монголии ограниченной монархии было оформлено принятым народным правительством конституционным актом, вошедшим в историю под названием «Клятвенный договор». Он был утвержден 1 ноября 1921 г. и регулировал отношения между революционным правительством и бывшим правителем Монголии. Все основные пункты этого важнейшего конституционного документа были направлены на повышение роли нового правительства. Священные права «живого бога» в государственных делах были значительно ограничены и, по существу, сводились к лишению реальных правомочий в области государственных дел. При всем этом новая революционная власть считалась с мнением правителя, учитывала тот фактор, что Богдо-гэгэн, отстаивая свободу и независимость страны, принимал активное участие в защите ее национальных интересов. Во время празднования первой годовщины революции в 1922 г. служащие правительства коленапреклоненно поздравили Богдо-гэгэна с этой датой [5]. Полномочия народного правительства получили законодательное закрепление в ряде нормативных актов конституционного значения. Наиболее полно они были отражены во Временных правилах о правительстве, принятых 5 марта 1922 г., согласно которым верховное управление принадлежало правительству до созыва Великого народного хурала. Принятие этих нормативных актов происходило при активном участии советника правительства Ринчино, имеющего юридическое образование. Как известно, до ноября 1924 г. в стране не существовало представительного высшего органа государственной власти. В этот период при народном правительстве в качестве совещательного органа функционировал временный Малый хурал, или предпарламент, как его иногда называют в литературе, положение о котором было утверждено 20 сентября 1921 г. Он выражал волю и интересы народных масс. С переходом власти в стране к народному правительству происходит постепенное ограничение привилегий феодалов. Положение о местном самоуправлении и о правах владетельных (хошунных) и невладетельных князей (ванов и гунов), утвержденное правительством 5 января 1923 г., было направлено на ликвида-



цию экономических и правовых устоев класса феодалов и укрепление органов государственной власти.

Поскольку революционная Монголия испытывала острейший недостаток в квалифицированных кадрах, советник Э.-Д. Ринчино выступает за сплочение всех социальных и политических сил Монголии. С этой целью, придерживаясь политики единства национального фронта, он был за привлечение к государственной работе прогрессивно настроенных феодально-теократических представителей, патриотов Монголии, которые назначаются на ответственные государственные посты. Среди них были такие известные в стране люди, как Джалхандза-хутухта VIII Дамдинбазар, один из крупнейших иерархов церкви, авторитетный и пользующийся огромной популярностью; Цэцэн-хан Навааннэрэн, владетельный князь, бывший министр юстиции автономного правительства, Б. Цэрэндорж, бывший министр иностранных дел автономного правительства; С. Максаржав, влиятельный князь, национальный герой, прославленный полководец, и другие.

Уважительным было отношение к Джалхандза-хутухте (1874–1923), почитаемому в Монголии «святому перерожденцу», занимавшему второе место в церковной иерархии. Являясь умным, образованным, искренним человеком и при этом чрезвычайно выдержанным и тактичным, он был способен, по мнению Ринчино, на руководящие роли «в качестве демократического правителя». В новой Монголии Джалхандза-хутухта не только высокий лама, но и активный политик. Следует отметить, что советник Ринчино, стремясь к установлению связи правительства с влиятельным, популярным приближенным Богдо-гэгэна, настойчиво «не раз предлагал Бодо привлечь так или иначе Джалхандзу-хутухту к государственной работе» [3, с. 142]. На взгляд Ринчино, представители новой власти, «эти вчерашние солдаты (Сухэ-Батор – главнокомандующий и военмин) и мелкие чиновники и писцы (Данзан) и другие массы верят ему слепо, как святому, а высшие классы он совершенно обезоруживает своим положением и тактом и подходом к ним» [3, с. 143]. Но премьер-министр, очевидно, не желавший видеть рядом с собой такую сильную личность, противился. В марте 1922 г., когда Д. Бодо был уже освобожден от своих должностей, Джалхандза-хутухта был назначен премьер-министром, он возглавил коалиционное правительство, куда наряду с членами МНРП входили и владетельные князья, и

не члены партии, к примеру, портфель министра внутренних дел был у Цэцэн-хана Навааннэрэн. Политическое кредо председателя правительства состояло в проведении компромиссной и гибкой политики. После его смерти в 1923 г. премьер-министром стал Б. Цэрэндорж, человек, близкий к окружению «живого бога». Умный, образованный, в известной степени человек самостоятельного мышления, поэт, великолепно владеющий китайским, маньчжурским языками. Следует сказать, что руководство Союза молодежи предложило на этот пост С. Данзана, сумевшего найти общий язык с молодежной организацией. Ситуация сложилась таким образом, что только возражение и энергичное противодействие со стороны левого крыла партии (лидер – Ринчино) помешало в конечном итоге Данзану занять этот пост. В результате Б. Цэрэндорж, в 1915 г. удостоенный Богдо-гэгэном княжеского титула, и возглавил правительство.

Восным министром был влиятельный князь С. Максаржав [6], удостоенный в 1917 г. Богдо-гэгэном высшего княжеского титула жун-вана. Это был большой патриот Монголии, известный военачальник, народный герой, пользующийся чрезвычайной популярностью в народных массах, был широко известен под именем Хатанбатора. Участник монгольской революции 1921 г., за заслуги, проявленные в деле ликвидации унгерновской армии, он был награжден советским орденом Красного Знамени. Ринчино считал его «большим национал-патриотом и умеренным консерватором». Отмечая большой авторитет полководца в массах, он писал: «Эта популярность увеличивается тем обстоятельством, что Хатан-Батор является не только военачальником, но и своего рода чудотворцем – «чойджоном», т. е. духовным лицом, в которого воплощается одно из грозных божеств и его устами произносит прорицания».

В мае 1924 г. умер Богдо-гэгэн, «живой бог» и формальный глава государства. До созыва Великого хурала полнота власти перешла в руки народного правительства. Со смертью правителя стало ясно, что новые перемены неизбежны, и одним из принципиальных вопросов был, останется ли Монголия монархией, какой она фактически стала в 1921 г., или же будет республикой. Разногласия в монгольском руководстве по вопросу о будущей форме правления продолжались недолго. 3 июня 1924 г. состоялось заседание ЦК МНРП в составе 7 человек: Цэрэндоржа, Данзана, Дамбадоржа, Япон-Данзана, Джадамбы, Лосола, Ринчино,

которые приняли единогласное решение об учреждении в Монголии республиканского строя правления. Итак, смерть Богдо-гэгэна ускорила переход к республиканской форме правления, и Монголия совершенно естественно перешла от ограниченной теократической монархии к народной республике.

Таким образом, после революции 1921 г. новые власти Монголии учитывали то, что буддизм прочно вошел во все сферы жизни; ламаистская церковь, представляя собой мощную религиозную организацию, оказывала громаднейшее влияние на экономику, политику и культуру феодально-теократического общества. Важнейшим компонентом политики молодого государства, во многом определяющим значение и курс многих правительственных решений, был учет колоссального влияния буддизма в монгольском обществе. Новые политические деятели отчетливо осознавали, какую ключевую роль в жизни монгольского общества играет духовенство и что именно буддийская религия составляет основу духовного единства монголов и является объединяющей силой. Проводимая политика единства монгольского народа, уважение к представителям традиционной элиты расширили социальную базу нового режима, послужили для мира, а затем и союза монгольских феодалов и теократов с революционными силами. Государственная политика в отношении буддизма, несмотря на отдельные противоречия и проблемы, в целом была благоприятна. К работе в органах государственной власти и управления были привлечены прогрессивно настроенные феодально-теократические представители. После смерти высшего церковного иерарха Монголия стала республикой. Новые общественные силы страны, поддерживая тесные связи с буддийской церковью, понимая его важность для сохранения монгольской культуры и национальной идентичности, стремятся к самостоятельности, что приводит к уменьшению влияния буддизма, его воздействия на общество.

### *Литература*

1. Современная Монголия. 1934, № 1 (4). С. 16.
2. Очерки истории культуры МНР. Улан-Удэ, 1971. С. 58.
3. Элбек-Доржи Ринчино о Монголии. Улан-Удэ, 1998. С. 167–168.
4. История Монгольской Народной Республики. М., 1967. С. 327.
5. АВ СПФ ИВ РАН. Ф. 83. Оп. 1. Ед. хр. 9. Л. 4.
8. Ширендыб Б. Хатанбатор Максаржав. М., 1980.
7. Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 495. Оп. 152. Д. 29. Л. 202.

## **БУДДИЙСКИЕ ИНСТИТУТЫ В ПРОСТРАНСТВЕ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ БУРЯТИИ**

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы», № 14-18-00444

© **Амоголонова Дарима Дашиевна**

доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения, ИМБТ СО РАН

Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6

E-mail: amog@inbox.ru

В статье обсуждаются вопросы адаптации буддийских институтов к условиям имперской и современной России, а также традиции взаимотношений между буддизмом и Российским государством на протяжении периода с XIX в. по настоящее время. Автор доказывает, что сложившееся взаимодействие обусловлено как адаптивными возможностями буддизма, так и государственными интересами.

**Ключевые слова:** буряты, Бурятия, буддизм, православие, Российская империя, современная Россия.

### **BUDDHIST INSTITUTION IN THE SPACE OF CROSS-CULTURAL INTERACTION OF BURYATIA**

**Amogolonova Darima Dashievna**

DSc, A/Professor, leading researcher, Department of Philosophy, Cultural and Religious Studies, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences.

6 Sakhyanovoi St., Ulan-Ude, 670047 Russia

The paper 'Buddhist Institutions in the Space of cultural interaction (on materials of Buryatia)' discusses adaptation of Buddhist institutions to imperial and modern Russia as well as tradition of relations between Buddhism and Russian state throughout the period from XIX century to the present. The author shows that the developed interaction is caused by both adaptive opportunities of the Buddhism, and the state interests.

**Keywords:** Buryats, Buddhism, Orthodoxy, Russian Empire, modern Russia.

В основу исследования положены архивные материалы Российского государственного исторического архива в Санкт-Петербурге (РГИА) и «Материалы по истории буддизма в Бурятии», изданные Н. В. Цыремпиловым [14].

Положение религии этнического и этнокультурного меньшинства в имперской России на протяжении длительного исторического периода было обусловлено государственными целями, диктующими изменения в политике по отношению к православной религии в сторону ужесточения или, напротив, отказа от ужесточения. Иначе говоря, религиозная политика имперских властей по отношению к инославным, а конкретно к буддистам, не была стихийной и соответствовала определенным принципам имперского управления, причем с учетом сиюминутных и долгосрочных интересов государства на международной арене. В XIX и начале XX в. государственная политика по отношению к буддистам диктовалась во многом международной обстановкой, в частности, стратегическим соперничеством между Британской и Российской империями за господство в Центральной Азии, получившем название «Большая игра» (Great Game). Позитивное отношение к России Тхуптэна Гьяцо, XIII Далай-ламы, давало России преимущество в тибетском вопросе, а потому и отношение к буддистам было умеренным, хотя христианизация бурят по-прежнему представлялась важным элементом укрепления российской лояльности.

Можно также отметить, что имперские власти стремились предстать в глазах российской или зарубежной либеральной общественности с лучшей стороны, поскольку в мире, в частности, в Европе, возрастал интерес к буддизму, а «в русской либеральной прессе встречаются статьи, в которых буддизм описывается как жертва чиновничьего и миссионерского произвола» [19, с. 228]. Об интересе к буддизму со стороны иностранцев, пребывающих в России, свидетельствует, в частности, интервью с английским буддистом Эдвардом Чемпли, выразившим радость по поводу открытия Санкт-Петербургского дацана [4].

Если взаимоотношения государства и буддийской общины регулировались определенными правилами, принявшими наиболее завершенный вид в *Положении о ламайском духовенстве в Восточной Сибири* [2], то отношение к буддизму со стороны православной церкви на всем протяжении истории борьбы за духовное пространство в регионе оставалось непримиримым. Каждый из элементов, легитимизировавших статус инородческой религии, подвергался критике со стороны как руководства епархии, так и православных миссионеров. В частности, даже упомянутое

*Положение* 1853 г., носившее запретительный характер<sup>1</sup>, представлялось миссионерам недостаточным и дающим буддийскому духовенству чрезмерно много прав. В докладных записках в центральные органы власти, более похожих на жалобы или доносы, миссионеры уповают на государство для справедливого, с их точки зрения, разрешения проблемы неравных условий, в которых находились буддийские и православные священнослужители. Преимущества лам и в целом буддийской церкви миссионеры и епархия видели в наделении буддийского духовенства казенной землей, от 500 десятин пандидо-ламе до 15 десятин хуваруку, в доходах от продажи предметов культа, а также от добровольных подношений верующих. Кроме того, в одном из писем миссионеров в министерство внутренних дел прямо сказано, что деятельность буддийского духовенства вредна для пользы и целостности государства и при этом не контролируется властями [5].

Можно предположить, что православные священнослужители стремились возложить на буддийское духовенство собственные неудачи в окрестительной политике в среде бурят. Что важно: представляя себя исполнителями государственной политики, они считали, что помощь им обязано оказывать государство. Они же, со своей стороны, подсказывали, что именно необходимо сделать для ограничения влияния лам. Например, упразднить титул и положение хамбо ламы, мотивируя тем, что существование верховного главы Забайкальских бурят «защищается только врагами христианства» [3].

Жалобы миссионеров и руководителей епархии стали причиной выезда в 1886 г. в Восточную Сибирь, а конкретно на территории распространения буддизма, чиновника департамента иностранных исповеданий министерства внутренних дел кн. Э. Э. Ухтомского, которому было поручено «выяснить на месте, выполняется ли ламами и бурятским населением “Положение о ламайском духовенстве”», поскольку православная миссия утверждала, что это положение не выполняется, выяснить экономический ущерб, который ламаизм, по мнению миссии, наносил бурятскому хозяйству, определить целесообразность и осуществимость мероприятий, предложенных миссией для пресечения ламаизма, и представить свои соображения о том, какие изменения или до-

---

<sup>1</sup> Положение подразумевало наличие только 34 дацанов и 285 штатных (бесподатных) лам [Положение 1853]. Кроме того, буддийское духовенство лишалось права свободного перемещения и прикреплялось к конкретным дацанам, становясь, таким образом, своего рода крепостным духовенством [7].

полнения надлежит внести в устарелое положение 1853 г.» [10, с. 19].

Примечательно, что выводы Э. Э. Ухтомского, который обнаружил многочисленные нарушения *Положения*, в частности, в численности буддийского духовенства, превышающей разрешенную, не были нацелены на ужесточение контроля и репрессивные меры. Напротив, он советует «не препятствовать их размножению: чем они будут многочисленнее, тем беднее станет каждый и тем сильнее проявится повсеместная рознь ученого ламства, до сих пор искусственно нами самими подавляемая и искореняемая» [18, с. 244], следовательно, тем легче будет препятствовать их, лам, сплочению для осуществления общей цели сохранения и распространения буддизма среди бурятского населения и, следовательно, тем успешнее будет деятельность православных миссий.

Следует отметить, что государство выказывало сочувствие православию как единственной государственной религии империи, а потому соглашалось на ряд мер, ограничивающих влияние буддизма. Именно поэтому в 1889 г. было издано высочайше утвержденное *Положение комитета министров об изъятии духовных дел ламaitов Иркутской губернии из ведения Хамбо Ламы*. Причина решения о передаче буддистов ширетуям<sup>1</sup> местных дацанов под руководством и наблюдением Иркутского генерал-губернатора состояла, наряду с административными изменениями, в том, что «сосредоточение власти в руках одного главного ламы придает силу и значение ламской пропаганде среди местных язычников и препятствует распространению между ними христианства» [15, с. 100].

Однако упразднение титула и статуса хамбо-ламы, чего желали православные руководители, не соответствовало государственным задачам. Как раз наоборот, именно на хамбо-ламу возлагалась ответственность за недопущение враждебной деятельности, говоря современным языком, иностранных агентов, которые могли бы под прикрытием буддийской проповеди вести некую подрывную работу или собирать средства для своей деятельности. В письме российского дипломатического корпуса в Монголии Иркутскому генерал-губернатору в 1909 г. говорится, что «тибетские и тангутские ламы стремятся проникать за средствами к бурятам в Забайкалье и немногие к астраханским калмыкам» [6].

---

<sup>1</sup> Ширетуй, ширээтэ лама – настоятель дацана.

А поскольку Забайкальский пандито хамбо-лама заявлял о нежелательности приезда в Забайкалье тибетских и тангутских лам и эксплуатации ими бурят, то именно он и должен был решать вопрос о посещении Забайкалья иностранными ламами. Необходимость подобного ограничения во въезде на территорию России иностранных лам подтверждается документами, повествующими о способах отъема денег у бурятского населения и о распространении среди бурят нелепых слухов, которые могли нанести вред политической стабильности [14, с. 307].

Несомненно, что имперские власти строили политику по отношению к буддизму, исходя исключительно из прагматических целей, априорно поддерживая православие и признавая буддизм как «неизбежное зло». Статус буддизма в России изменился коренным образом после Февральской революции, когда Временное правительство признало недействительными все ограничения для буддистов. Новое *Положение о буддийском духовенстве Восточной Сибири*, разрабатывавшееся при участии тех, кого непосредственно касалось, признало недействительными все ограничения для буддистов и подразумевало полное изменение статуса буддийской религии в России [1].

И хотя в силу кратковременности существования Временного правительства новое *Положение* не успело вступить в силу, все же оно имело некоторое влияние на религиозную политику по отношению к буддизму другой власти, советской, в начале 1920-х гг. Так, *Положение об управлении делами буддийского духовенства* [16, с. 317, 323], изданное в 1925 г. и принятое на II Всебурятском съезде буддистов, во многих статьях напоминает «Положение о буддийском духовенстве Восточной Сибири», разработанное Временным правительством. Демократические основы новых правил гарантировались принципом выборности (представители на Духовный собор избираются на общем собрании лам дацана, а Духовный собор избирает Центральный духовный совет). Победа обновленцев во главе с А. Доржиевым<sup>1</sup>, казалось бы, в полной мере гарантировала буддизму мирное сосуществование с государством, поскольку реформы подразумевали скромную жизнь

---

<sup>1</sup> В пафосном выступлении Агвана Доржиева содержались призывы к ламству начать трудовую крестьянскую жизнь: «довольно сидеть на шее верующего населения и помышлять только о накоплении богатства. Настало время ламам жить общей жизнью, стараться перейти к хлебопашеству. Все это не отстывает от учения Будды» [11, с. 10].



лам, организацию дацанских сельхозартелей, т. е. приобщение духовенства к общественно полезному труду. Однако благожелательное отношение властей к конкуренту коммунистической религии (идеологии) закончилось в Бурятии в середине 1920-х гг., причем, как пишут Ц. П. Ванчикова и Д. Г. Чимитдоржин, инициатором репрессивной политики в отношении буддизма и лам (вне зависимости, шла ли речь о консерваторах или обновленцах) стал председатель Совета народных комиссаров Бурят-Монгольской АССР и председатель ЦИК Бурят-Монгольской АССР М. Н. Ербанов [9, с. 9]. Получившие одобрение властей, местные администрации стали усиленно требовать от дацанов налоги в суммах, которыми ламы не располагали, а «безбожники и комсомольцы» принялись занимать и громить дацаны, изгонять лам, устраивать игры на дацанских площадях, что было названо недопустимым даже в «Директивном письме о мероприятиях по усилению борьбы с ламством» (1930 г.) [17, с. 417–421].

Тема репрессий по отношению к буддийской церкви и духовенству в СССР хорошо разработана в научной литературе, в частности, в изданных в последние годы и процитированных в данной статье работах Ф. Л. Сеницына, Ц. П. Ванчиковой и Д. Г. Чимитдоржин. Однако для целей моего исследования важно следующее: в дореволюционный период религия представлялась мощнейшим инструментом воздействия на подавляющее большинство населения, поскольку априори подразумевалось наличие у него религиозной веры, т. е. базовой мировоззренческой функции религии в сознании почти всех людей. Коммунистические власти тоже понимали этот факт, а потому для советского периода характерно искоренение этой функции посредством замещения ее коммунистической атеистической пропагандой, вследствие чего религия стала ассоциироваться с отсталостью и безграмотностью. В Бурятии безбожие представлялось в качестве альтернативы «остаткам феодально-патриархальных отношений» и дореволюционному «бескультурию», из-за которых на заре социализма «лам и шаманов, одурманивавших народ, [было] почти в тысячу раз больше, чем учителей» [13, с. 6–7]. Планомерная работа по удалению религии на периферию общественного сознания и практик дала впечатляющие плоды: в конце советского периода, в 1980-е гг., в Бурятии, согласно социологическим опросам 1982–1987 гг., число верующих упало до менее чем 10 %, а среди городского населения еще ниже, причем среди лиц с

высшим образованием никто не назвал себя верующим [12, с. 44–47].

В настоящее время Россия переживает как возвращение религии в публичную сферу, так и новый этап взаимодействия религиозных институтов с государством. При этом постсоветский период характеризуется существенным изменением социальных функций религии. Можно отметить, что сейчас понятие «религиозная вера» является достаточно спорным и размытым в силу его противоречия с рационализированным мировосприятием. То же касается и понятия «религия». Не вдаваясь в методологические дискуссии, отмечу, что можно относить понятие «религия» к ее институализированным формам, принадлежность к религии рассматривать в терминах идентичности, а вместо религиозной веры говорить о религиозности, которая во многом обусловлена состоянием общественного сознания, находящегося под воздействием идеологических установок.

В этом смысле культурный ландшафт в Бурятии по сравнению с имперским периодом претерпел существенные изменения. Религиозная свобода стала реальностью, а религиозная принадлежность – одной из характеристик этнокультурной идентичности. Что касается социальной базы буддизма в Бурятии, то данные социологических опросов, проводившихся в Бурятии в последние годы, свидетельствуют о практически поголовной религиозности бурят и о снижении числа неверующих почти до дореволюционного уровня: например, среди буряток-горожанок суммарное число безоговорочно верующих и сомневающихся, но все же склоняющихся к вере составляет 96,4 % (среди мужчин-бурят – 79,6 %), при этом подавляющее большинство опрошенных причисляют себя к буддийской конфессии [8, с. 48].

Притом что число лиц, идентифицирующих себя с буддийской религией, составляет в Бурятии всего около трети населения (большинство населения называют себя буддистами только в Тыве, а в Калмыкии около половины) [20, с. 32], все же в современной Бурятии сформировалась определенная диспропорция в гуманитарно-географическом образе духовного пространства. Позиции православия, номинально исповедуемого большинством населения республики, уступают в общественной значимости буддийско-шаманскому комплексу, являющемуся основной культурной характеристикой региона. Различие в социальном статусе определяется не только тем, что Бурятия считается буд-

дийским центром России (во многом благодаря активности хамбо-ламы Д. Аюшеева), но и пребыванием на территории Иволгинского дацана «Драгоценного и Неиссякаемого Тела» хамбо-ламы Д.-Д. Итигэлова. Отношения основной буддийской организации Буддийской традиционной сангхи России с государством чрезвычайно напоминают имперскую модель. Во-первых, эта организация воспроизводит существовавшую в старой России традицию этнического и регионального разделения, во-вторых, старательно исполняет охранительную функцию религии, поддерживая государство и его лидеров и изъявляя лояльность и верноподданнические чувства, в-третьих, сохраняя тенденцию к бюрократизации своей деятельности.

При этом конкуренция в духовном пространстве существует по-прежнему. Особенно показательны в этом смысле усилия руководства епархии по возвращению в лоно православия этнических русских и стремление добиться более высокого статуса епархии путем создания в Бурятии митрополии.

Взаимоотношения религиозных институтов сейчас достаточно мирные, хотя борьба за духовное пространство имеет выраженные идеологические и коммерческие цели. Поэтому для государственных институтов сохранение паритета в поддержке разных религий является важной задачей политического и социального характера.

### *Архивные материалы*

1. Буддийское духовенство. Служба Временному правительству. О созыве совещания по буддийским делам. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 618.

2. Дело «Положение о ламайском духовенстве». РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Ед. 408–410.

3. Забайкальская епархия: письма Победоносцеву Георгия, епископа Забайкальского. РГИА. Ф. 1574. Оп. 2, 1895–1901 гг. Д. 93.

4. Интервью с англичанином-буддистом Эдуардом Чампли. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 448.

5. Православная миссия среди инородцев-язычников в Сибири и меры против пропаганды ламайского духовенства (1866–1898). РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 431.

6. Сношения русских буддистов с иностранными. Копия с письма Российско-императорского Генерального консульства в Урге Иркутскому генерал-губернатору от 20.05.1909. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 426 (микрофильм).

### *Литература*

1. Берснев П. В. Буддизм и вероисповедная политика правительства Российской империи (по материалам Российского государственного исторического архива) [Электронный ресурс]. URL: [http://absolutology.org.ru/budd\\_rus\\_hist.htm](http://absolutology.org.ru/budd_rus_hist.htm).
2. Вопросы сохранения и развития толерантности, проблемы гражданской активности населения Республики Бурятия / Д. Ц. Будаева, З. Р. Мэрдыгеев, Н. Ц. Хантургаева, Л. М. Итигилова. Улан-Удэ, 2010.
3. Ванчикова Ц. П., Чимитдоржин Д. Г. История буддизма в Бурятии: 1945–2000 гг. Улан-Удэ, 2006.
4. Востриков А. И., Поппе Н. Н. Летопись баргузинских бурят. М.; Л., 1935.
5. Герасимова К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ, 1964.
6. Крючков Н. И., Михайлов Т. М. Преодоление религиозных пережитков в Бурятии. Улан-Удэ, 1987.
7. Кудрявцев А. В. К 25-летию Бурят-Монгольской АССР // 25 лет Бурят-Монгольской АССР. Улан-Удэ, 1948.
8. Материалы по истории буддизма в Забайкалье XIX – нач. XX в. / сост. и авт. введ. Н. В. Цыремпилов. Улан-Удэ; СПб., 2011 (эл. книга).
9. Об изъятии ламаитов Иркутской губернии из ведения Забайкальского главного ламы и тамошней администрации // Материалы по истории буддизма в Забайкалье XIX – нач. XX в. Улан-Удэ; СПб., 2011.
10. Положение об управлении делами буддийского духовенства в Бурят-Монгольской Автономной Советской Социалистической Республике (1925) // История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985–1990 гг. / под общ. ред. Н. Г. Очировой. Элиста: Мин-во образования, культуры и науки Республики Калмыкия, 2011 (Прил. 13).
11. Синицын Ф. Л. «Красная Буря». Советское государство и буддизм в 1917–1946 гг. СПб., 2013 (Прил. 9).
12. Ухтомский Э. Э. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине и наиболее целесообразное средство для борьбы с ним // Материалы по истории буддизма в Забайкалье XIX – нач. XX в. Улан-Удэ; СПб., 2011.
13. Цыремпилов Н. В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII – нач. XX в.). Улан-Удэ, 2013.
14. Социальное партнерство государства и религиозных организаций / В. И. Якунин [и др.]. М., 2009.

## ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ СООБЩЕСТВ В БУДДИЗМЕ

© **Бадмацыренов Тимур Баторович**

кандидат социологических наук, доцент кафедры политологии и социологии, Бурятский государственный университет, директор Центра социально-политических исследований БГУ «Альтернатива»  
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а  
E-mail: batorovitch@mail.ru

Эволюция буддийских сообществ представляет собой многогранный процесс развития форм социальной организации буддизма. Несмотря на то, что реконструкция наиболее ранних этапов развития буддийской общины существенно затруднена, многие исследователи предпринимают попытки описать процессы ее становления. Исторически сангха как община верующих буддистов, монахов и мирян возникает в Древней Индии в условиях глубинного изменения древнеиндийского общества. В течение тысячелетий буддийская традиция вырабатывала новые формы социальных институтов, адаптируясь к изменяющимся обществам разных регионов мира. Этот процесс продолжается и в настоящее время, когда в течение XX – начала XXI в. мы можем зафиксировать существенные изменения буддийских сообществ под влиянием экономических, социокультурных и политических факторов.

**Ключевые слова:** буддийские сообщества, сангха, Древняя Индия, Монголия, Тибет, Бурятия.

## THE EVOLUTION OF RELIGIOUS COMMUNITIES IN BUDDHISM

**Timur Batorovitch Badmatsyrenov**

Candidate of sociological sciences. Associate professor, Department of Political Science and Sociology of the State Buryat University, Director of sociopolitical studies of the same university  
24a Smolina st., Ulan-Ude, 670000 Russia

The evolution of the Buddhist communities is a multifaceted process of development of the forms of social organization of Buddhism. Despite the fact that the reconstruction of the earliest stages of the development of the Buddhist community is very difficult, many researchers had attempted to describe the process of its formation. Historically Sangha, the community of Buddhism followers, monks and laymen, appeared in ancient India in circumstances of changed ancient Indian society. For thousands of years the Buddhist tradition has produced new forms of social institutions, adapted to the transforming societies of different regions of the world. This process continues at the present time and we can see very important changes of Buddhist communities affected by economic, social, cultural and political factors during the XXth and early XXIth century.

**Keywords:** The Buddhist community, the sangha, Ancient India, Mongolia, Tibet, Buryatia.

Наибольшее воздействие на эволюцию религиозных сообществ в буддизме оказывает государство, чье влияние обусловлено стремлением использовать легитимизирующий идеологический потенциал буддийской религии [2, с. 137–143]. Децентрализованные политические союзы, например, государства Древней Индии или средневековой Монголии, способствуют воспроизводству относительно автономных религиозных буддийских сообществ, принимающих форму монастыря, философско-религиозной школы или автокефальной церковной организации, в то время как централизованное государство или поддержка крупного политического объединения приводит к построению иерархически встроенной в государственную политическую систему церковной организации сангхи. Примечательно, что для носителей буддизма в лице ученых монахов школьная или «церковно-политическая» принадлежность монастыря или общины играла часто далеко не определяющее значение в смысле получения учения и не препятствовала развитию системы образовательной миграции в буддийские образовательные центры. Так, жизнеописание многих выдающихся ученых и практиков буддизма содержат распространенный сюжет об их образовательных поездках-паломничествах в монастыри и к учителям разных школ и стран. Также встречаются примеры перехода представителей одной школы в другую. Можно сделать вывод о том, что на уровне индивидуальных практик и стратегий образовательной и религиозной деятельности для представителей буддийских сообществ философские и дисциплинарные разночтения школ и направлений буддизма зачастую вполне приемлемы, особенно с точки зрения восприятия тех или иных практик, посвящений и изучения коренных текстов.

Другим важным фактором развития новых направлений и форм буддийских сообществ выступает внутренняя интеграция и формирование социетального сообщества. Система «учитель – ученик» как малая социальная группа интегрирована когнитивно-рациональными и межличностными психоэмоциональными компонентами, наиболее важным среди которых выступает харизма учителя. На более высоком уровне общины монастыря, школы или региона интегративный потенциал иррациональных эмоцио-

нальных переживаний существенно сокращается, что компенсируется нормативной сакрализацией самой структуры сообщества и требует привлечения рациональных механизмов нормативного регулирования. Вне действия централизующего политического влияния буддийские сообщества обладают сравнительно высоким уровнем автономии, даже в рамках единой традиции или церковной организации, что приводит к усилению потребности сообществ в выработке действенных институтов воспроизводства. Буддийская философия в качестве элемента подсистемы воспроизводства как система религиозно-философского знания включает религиозно-философские концепции, идеи, категории и понятия, во многом формирующие то социокультурное явление, которое мы называем буддийской культурой [5, с. 144–153]. В наиболее выраженном виде система воспроизводства охватывает монашеское ядро сообщества и направлена на рекрутирование и «буддийскую» социализацию в рамках монашеской монастырской традиции. С другой стороны, буддийские идеи, символы и образы проникают в обыденную культуру и эксплицируют буддийские ценности в приемлемой для массы верующих форме и транслируют высокий престиж буддийских социорелигиозных статусов.

Для Тибета одним из важнейших этапов эволюции буддийских сообществ становится деятельность Цзонхавы, идейное упорядочение и кодификация высокого буддизма, философского позднеиндийского наследия, теории и практики тантры и элементов народного буддизма, но с точки зрения социальной организации наиболее существенным является доктринальная институционализация монастырского образования и закрепление требований монашеской дисциплины как системообразующего нормативного ядра сообщества.

В современной России происходит процесс становления новой формы социальной общности буддизма в изменившихся условиях, повторяющий в сжатые сроки практически всю эволюционную схему. Исторически подобная ситуация в буддизме происходила неоднократно, он обладает разработанной системой адаптации к требованиям среды, и буддийские сообщества эффективно используют формы деятельности, направленные на удовлетворение изменившихся потребностей людей и отвечающие современным социальным, экономическим и политическим условиям [1, с. 59–62; 3, с. 16–20; 4, с. 59–62].

Социально-экономические и политические трансформации

традиционных обществ Востока, изменение социальной структуры населения, сдвиги в образе жизни, ситуация превалирования городского населения над сельским обусловили возникновение так называемого городского буддизма. Кроме того, исследователи отмечают влияние «западных» образовательных, религиозных и политических институтов на развитие сангхи.

В описаниях современного российского буддизма можно выделить несколько преобладающих содержательных линий, часто совершенно по-разному трактующих события. Эти дискурсы в отдельные периоды включают взаимную критику в качестве важного компонента влияния на общественное мнение и государственную политику, причем активное участие в конструировании дискурсов принимают региональные элитные группы, интеллигенция и СМИ. Первый из них постулирует традиционность как важный атрибут российского буддизма традиционно буддийских регионов России. В рамках этого дискурса разрабатываются идеи связи буддизма и национально-культурного возрождения бурят, калмыков, тувинцев. Вместе с тем в этих регионах можно зафиксировать существенные различия в содержании дискуссий об актуальном положении буддизма и о перспективах его развития. Представители второго подхода настаивают на преимущественно нерелигиозной сущности буддизма как социокультурного явления, его в большей степени философском характере. К этой группе примыкают необуддийские идеологи, часть тибетской эмиграции и ряд ученых-буддологов.

Эти подходы являются отражением двойственности эволюции современного российского буддизма. С одной стороны, происходит «возрождение» буддийских сообществ в традиционных регионах распространения Гелуг – Бурятии, Тыве и Калмыкии, и активно развиваются буддийские общины в крупных российских городах, ориентированные на разные направления и школы, воспринятые через тибетскую диаспору и западные центры буддизма.

Государственное правовое регулирование религиозной деятельности в современной России в целом имеет либеральный характер, хотя в политическом поле многие исследователи и представители СМИ отмечают государственную поддержку Буддийской традиционной сангхи России и пандито хамбо-ламы Д. Аюшеева. Развитие буддийских общин современной России происходит без образования единой централизованной организации, как в силу либерализации государственной религиозной по-



литики, так и на основе стремления общин к автономизации. Более того, процессы в «буддийских» регионах, прежде всего в Бурятии, исследователи часто характеризуют как «раскол» сангхи и отмечают, что формируются особые организационные и культурные формы «бурятского», «калмыцкого», «тувинского» буддизма.

В социально-структурном отношении наблюдаются изменения традиционных институтов взаимодействия местных локальных сообществ и сангхи, происходит формирование нового прихода, основанного на территориально-поселенческом принципе рекрутирования прихожан. Этот процесс исторически начался еще в дореволюционный период, но если на этапе становления для Бурятии в большей степени был характерен родовой приход, воспроизводившийся и в монастырской сангхе, сейчас, под влиянием длительного трансформирующего воздействия и значительной утраты родоплеменных связей, приход как социальная общность по многим параметрам усложняется и вместе с тем с точки зрения высокой буддийской культуры профанируется. Массы традиционно верующих преимущественно утилитарно мотивированы, хотя в среде образованного городского населения усиливается интерес к «высокому буддизму» и буддийской философии.

### *Литература*

1. Агаджанян А. С. Буддизм и глобализация // Религия и глобализация в Евразии / под ред. А. В. Малашенко, С. Б. Филатов. М.: Московский центр Карнеги, 2004.

2. Бадмацыренов Т. Б. Сангха и политика: политические аспекты функционирования буддийского духовенства Монголии и Бурятии // Вестник Бурятского государственного университета. 2012. Вып. 14. Философия, социология, политология, культурология. С. 137–143.

3. Нестеркин С. П. Основные тенденции развития буддизма в социокультурном пространстве России // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. Вып. 6. С. 16–20.

4. Уланов М. С. Современный буддизм в социокультурном пространстве юга России // Известия Волгоградского государственного технического университета. 2014. Т. 19, № 24(151). С. 59–62.

5. Янгутов Л. Е., Урбанаева И. С. Об актуальности совмещения «внешнего» и «внутреннего» подходов в исследовании буддизма // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. Вып. 6. Философия, социология, политология, культурология. С. 144–153.

## **БУДДИЗМ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ ИМПЕРАТОРСКОГО КИТАЯ ПОСЛЕ ЭПОХИ ТАН**

© **Халтаева Оюн Радиевна**

методист Регионального технического колледжа

Россия, 678170, г. Мирный, ул. Ленина, 1

e-mail: rtk-mirny@mail.ru

Статья посвящена роли и месту буддизма в государственном управлении Китая после эпохи Тан. Показано, что после разгрома буддизма, последовавшего в последние годы правления династии Тан, буддизм не утратил своей значимости в политической практике китайских правителей в последующие эпохи – Юань, Мин и Цинь. В статье рассматривается взаимоотношение буддизма и конфуцианства в политической системе эпох Юань, Мин и Цинь. Показано, что каждая династия давала предпочтение одной из этих идеологий, однако это не означало ухода с политической арены другой идеологии. Каждая из идеологий занимала собственную политическую нишу. Конфуцианство занимало ведущие положения в административно-бюрократической сфере, буддизм – во внешнеполитической и духовной сферах. Сделан вывод о том, что, несмотря на все более развивающийся синтез трех учений – конфуцианства, буддизма и даосизма – в культурной жизни страны, тем не менее в политической практике правителей всех династий все три идеологии прочно сохраняли свои позиции.

**Ключевые слова:** буддизм, конфуцианство, даосизм, религия, политика, государственное управление.

## **BUDDHISM IN POLITICAL PRACTICE OF IMPERIAL CHINA AFTER TANG DYNASTY**

**Khaltayeva Oyun Radievna**

methodologist, Regional Technical College

1 Lenina St., Mirny, 678170 Russia

The article focuses on the role and place of Buddhism in the government of China after the Tang Dynasty. It is shown that after the defeat of Buddhism, followed in recent years to the Tang Dynasty, Buddhism has lost its significance in the political practice of the Chinese rulers in the next era of the Yuan, Ming and Qing. The article discusses the relationship of Buddhism and Confucianism in the political system ages Yuan, Ming and Qing. It is shown that every dynasty favored one of these ideologies, but it does not mean withdrawal from the political arena other ideology. Each of the ideologies held its own political niche. Confucianism was developing leading positions in the administrative and bureaucratic sphere, Buddhism in the foreign and

spiritual spheres. The conclusion is that despite the increasingly growing synthesis of three doctrines – Confucianism, Buddhism and Taoism in the cultural life of the country, though in practice, the political rulers of dynasties, all three ideologies firmly maintains its position.

**Keywords:** Buddhism, Confucianism, Taoism, religion, politics, public administration.

Эпоха Тан (618–907 гг.), характеризующаяся расцветом буддизма в Китае, закончилась известными погромами его монастырей и школ, устроенными императором У Цзуном. Последующая эпоха Сун (960–1279 гг.) прошла под знаком преимущества конфуцианской, а точнее – неоконфуцианской идеологии. Но уже сменивший сунскую династию юаньский двор вновь возвысил буддизм как государственную идеологию.

Юаньский период (1271–1368 гг.) характеризуется захватом Китая монгольскими кочевниками. Монгольские правители, продолжая традиции как китайских правителей, так и Чингисхана, не высказывали нетерпимости по отношению ни к даосизму, ни к конфуцианству, ни к буддизму. Кроме того, при дворе монгольских ханов находили приют и представители других религий – христиане и мусульмане.

Монголы внимательно присматривались к конфуцианским принципам административно-бюрократического обустройства государственной власти. Они «относились к конфуцианству как к необходимой идеологии в деле управления государством. Более того, провозглашение Хубилая императором государства Юань происходило по конфуцианским обрядам» [3, с. 70]. Поэтому при монгольских правителях были конфуцианцы, которые находились при юаньском дворе в качестве советников. Но не все конфуцианцы стремились служить иноземным правителям. «Лишь незначительная часть конфуцианцев, имевших степень цзиньши к началу установления династии Юань, стремилась к государственной службе – Хубилай оказывал покровительство и питал глубокое почтение к этим ученым мужам, однако при строгом отборе лишь немногие были назначены на высокие посты. Среди них были крупнейший мыслитель того времени У Чен и выдающийся художник Чжао Мэнфу» [3, с. 69–72]. Хубилаю весьма импонировали принципы конфуцианского чиновничества, которые являлись образцами преданности своему государю. Кроме того, Хубилай, приближая к себе конфуцианцев, полагал, что это поможет ему завоевать расположение китайского населения. По-

этому он одобрял переводы конфуцианских сочинений на монгольский язык. Особо он покровительствовал новому поколению неоконфуцианцев [4, с. 223–224].

Однако при дворе было и достаточное количество представителей буддизма и даосизма, пытающихся навязать собственные принципы правящему двору и в этом отношении ожесточенно спорящих друг с другом. Основная цель споров состояла в том, что каждая сторона стремилась занять хорошее место при дворе.

Со стороны двора было принято решение положить конец противостоянию буддистов и даосов при помощи диспута. Председательствовал на диспуте Хубилай. Своеобразием этого диспута стал тот факт, что третьим участником диспута стал представитель тибетского буддизма Пагба-лама [2, с. 164].

Для Тибета, завоеванного монголами в 1252 г., было характерно активное участие в политической жизни буддийских монахов – лам, покровительство властей ламам. Буддизм, получивший распространение в Тибете, отличался от китайских форм и был гораздо ближе менталитету монголов. Тантрическое направление, которое стало популярным в Тибете, было наполнено представлениями о сверхъестественных силах и магических способностях тибетских лам. Эти представления были более привлекательными для монгольских правителей, чем утонченная философия китайских буддистов. Поэтому монгольские правители склонялись к тибетским формам буддизма. Хубилай в историческом споре буддистов и даосов выбрал именно тибетский буддизм. В ламах, поднаторевших в политических делах, Хубилай-хан разглядел хороших политических помощников.

Буддизм в его тибетском варианте с этого времени начал занимать господствующее положение в политической сфере юаньской империи. О господствующих позициях тибетского буддизма при юаньском дворе весьма ярко говорит положение тибетского монаха Пагба-ламы, пятого главы тибетской буддийской школы Сакья, в системе государственного управления юаньского двора при Хубилай-хане. Пагба-лама «показал Хубилаю, что буддизм может отлично послужить его надобностям. Ибо буддизм предполагал нечто такое, чего не существовало ни в китайском взгляде на историю, ни в исламе, ни в христианстве: он не только претендовал на право зваться религией универсальной истины, но также содержал в себе модель многих языков и “вращает колесо закона”» [2, с. 163]. Пагба-лама стал духовным наставником Хубилай-хана и был провозглашен государственным наставником империи.

Пагба-лама по рекомендации Хубилай-хана разработал принципы взаимодействия светского и духовного начала в управлении государством. Согласно этому принципу хан является главой государства, он ведаёт светскими делами, а глава буддистов – духовными, религиозными делами в управлении государством.

Однако, несмотря на то, что Хубилай-хан возвысил положение буддистов, тем не менее он, следуя примеру Чингисхана, продолжал лояльно относиться к представителям других конфессий и не оставлял без внимания их советы.

Таким образом, буддизм в юаньский период стал официальной религией монгольских правителей Китая, которые предпочли не китайскую традицию буддизма, а тибетскую. Тот факт, что тибетский буддизм был объявлен монгольскими правителями в качестве главной религии Юаньской империи, в немалой степени объяснялся опасениями монголов раствориться в китайской этнической среде, а также тем, что юаньский двор пытался использовать буддизм в его тибетском варианте для объединения различных народов на территории покоренного им Китая [4, с. 229–235]. Поэтому весьма важным в государственной политике юаньского двора было использование буддизма в качестве дипломатического средства влияния на сопредельные государства, особенно Тибет, который был наиболее развитой и в экономическом, и в культурном плане страной. Традиция использования буддизма как дипломатического средства во взаимоотношениях с сопредельными государствами осуществлялась китайскими правителями еще ранее в эпоху Сун по отношению к тангутскому государству Си Ся [5, с. 31].

Особенно ярко она проявилась в минскую эпоху, сменившую юаньскую империю. Минская эпоха характеризуется тем, что в религиозно-философском плане в дальнейшем развивался процесс синтеза трех учений – конфуцианства, даосизма и буддизма, и в то же время продолжалось их противостояние в сфере государственного управления. Но в отличие от юаньского периода эпоха Мин характеризовалась, как и в сунский период, под знаком преимущества конфуцианской, а точнее неоконфуцианской, идеологии, ярким представителем которой был выдающийся ученый, философ и политический деятель Ван Янмин.

Однако буддизм продолжал быть востребованным государственной властью. В эпоху Мин, по словам Д. В. Халбазыкова, «оценка буддизма со стороны государства зависела от политиче-

ских причин, и дело здесь, прежде всего, в том, что буддизм активно использовался во внешней политике минского государства. Китайское общество за многие столетия выработало свою своеобразную систему представлений о мире. Исходя из этих представлений китайцы по-своему взаимодействовали с окружающими их народами. Методы внешних сношений, равно как и представления о мире, мало чем изменялись на протяжении веков, начиная с эпохи Хань и вплоть до XIX в. Согласно китайским представлениям, мир делился на две части: Китай и все остальное. В центре такого мира находился Китай, а остальные, окраинные, территории населялись варварами. Территории варваров были географически отделены от территории Китая естественными преградами: горами, морями, пустынями. Примечательно здесь то, что китайцы, по их представлениям, обладали превосходством над остальным миром. Превосходство это носило тотальный характер: нравственное, политическое, социальное превосходство и т. д. Немногим из соседних народов удавалось в глазах китайцев подняться выше этого уровня. К числу таких народов относились прежде всего тибетцы. Китайцы считали Тибет менее варварским из китайских соседей. И дело здесь в том, что Тибет был буддийским государством, которое стало очень развитым в культурном отношении ко времени династии Мин в Китае» [3, с. 69–72].

Буддийское духовенство, ставшее проводником политики юаньского двора, не прервало своих отношений с минскими властями, хотя не было уже тех тесных связей, что были при Юанях. Минские власти продолжили пользоваться услугами буддизма для поддержания добрососедских отношений с Тибетом. «Монахи-буддисты были активными проводниками китайской политики в тибетских землях. Они составили очень активную часть местного административного аппарата. Специально для них в тибетских землях было учреждено управление по делам буддийской церкви. Причины создания этого органа и обязанности монахов чиновников в китайских официальных документах определялись достаточно четко» [3, с. 70]. Об этом свидетельствует текст императорского постановления «Об образовании в тибетских землях управления по делам буддийской церкви». Он гласит: «Западные фани (тибетцы. – А. Х.) очень почитают Будду, поэтому [у них] учреждено [это управление]. Оно должно поддерживать господство буддийского учения и тем успокаивать людей в далеких землях» [6, с. 49].

Из сказанного выше следовало, что одной из главных задач этой администрации было поддержание буддийского учения в целях сохранения спокойствия в Тибете.

Поэтому неудивительно, что, несмотря на официальное господство неоконфуцианской идеологии, широкое использование буддизма во внешнеполитических целях заставляло минский двор относиться к буддизму весьма лояльно. Этому обстоятельству способствовал все более углубляющийся синкретизм конфуцианства, буддизма и даосизма в философско-мировоззренческой и культурной сферах.

Практика использования буддизма во внешнеполитической деятельности применялась последующей цинской (1644–1683) династией, которую установили маньчжурские племена, завоевавшие Китай в 1644 г.

При маньчжурском правительстве не утратило своих позиций и конфуцианство. Оно продолжало сохраняться в административно-бюрократической сфере. «Основные юридические нормы, определявшие принципы государственного управления, были заключены в сводах законов цинского Китая. В их основу были положены минские законы, восходившие к законодательству танского Китая. Дополненные и усовершенствованные своды законов цинской империи были зафиксированы более чем в тысяче глав, которые, в свою очередь, содержали тысячи статей. Однако попытки найти в этом огромном законодательном своде намек на определение прав подданных китайской империи были бы безрезультатными. Традиционные китайские законы — это всего лишь перечень наказаний за нарушение прав одной инстанции — китайского деспотического государства» [1, с. 294]. Иными словами, установившиеся принципы государственного управления, основывающиеся на административно-бюрократическом аппарате, построенном по конфуцианскому образцу, сохранялись и при маньчжурах. Но при этом маньчжуры, как и монгольские правители империи Юань, вновь возвысили буддизм в его тибетской форме. Особый статус тибетский буддизм приобрел в период правления маньчжурского хана Нурхацы — такой же знаковой личности, как и монгольский хан Хубилай.

По свидетельству В. Л. Успенского: «В 1621 г. тибетский лама по прозвищу Улуг-Дархан-нансо прибыл в ставку маньчжурского хана Нурхацы в Ляоян. Нурхацы принял ламу с большим почетом и сделал его настоятелем близлежащего монастыря

Ляньхуасы. Улуг-Дархан-нансо имел две встречи с Нурхацци и вскоре умер (в 1622 г.). В 1630 г. сын Нурхацци Хунтай-цзи (Абахай) воздвиг в Ляояне субурган над бранными останками ламы. На субургане были сделаны надписи, из которых следует, что Нурхацци назначил тибетского ламу главным ламой всего своего государства. Начиная с этого времени и до самого конца династии Цин тибетские и монгольские ламы постоянно присутствовали во всех маньчжурских столичных городах. Ламаизм получил достаточно широкое распространение не только среди монгольских, но и среди тунгусо-маньчжурских народов» [7]. Цинские правители всячески поощряли развитие буддизма в Китае. «При династии Цин строительство в Пекине ламаистских храмов и изготовление предметов культа приобрели небывалый размах. Большая часть из дошедших до нашего времени бронзовых ламаистских скульптур и икон, в том числе находящихся в крупнейших музеях мира, включая Государственный Эрмитаж, были изготовлены в мастерских Пекина.

Именно из Пекина книги на монгольском и тибетском языках и предметы ламаистского культа расходились в огромных количествах по всей империи Цин и попадали в сопредельные страны, в том числе и в Россию, где часто служили образцами для последующего воспроизводства местными печатниками и мастерами» [7].

При маньчжурах сохранились и принципы использования буддизма во внешнеполитической деятельности, в особенности по отношению к Монголии.

Маньчжурские племена, завоеывая огромные территории, встретили в Монголии ожесточенное сопротивление. «Сопротивление маньчжурам продолжалось и тогда, когда монголы потерпели полное поражение, страна превратилась в окраину цинской империи. Перед цинскими правителями стала задача закрепления своего положения, сохранения господства» [8, с. 5–14]. Цинские правители, как и их минские предшественники, увидели в буддизме удобное средство дипломатического диалога с покоренными народами и идеологическое средство закрепления своего господства над ними. Как отмечает Л. Е. Янгутов, «маньчжурский император объявил себя богдыханом Монголии. Буддийским монастырям, имевшим большую значимость в социально-политической и культурной жизни монгольского общества, были сохранены все льготы, более того, они были увеличены. Увеличивались их земельные угодья и число монахов. Возросло поли-



тическое влияние высших иерархов. Буддийская церковь заняла ведущее положение среди феодальных институтов. Высшее буддийское духовенство подчиняло гражданское и военное управление на местах. Однако само духовенство находилось под жестким контролем маньчжуров. Контроль осуществлялся через чиновнический аппарат. В систему бюрократического управления было вовлечено не только буддийское духовенство, но и светские лица из числа местных феодалов. Однако политический приоритет сохранялся за высшими буддийскими иерархами» [8].

Таким образом, буддизм после эпохи Тан, несмотря на свое сокрушительное поражение, тем не менее оказался политически востребованной идеологией в императорском Китае. Послетанский период истории Китая характеризуется синтезом трех учений – конфуцианства, даосизма и буддизма. Этот синтез начался давно, в дотанский период, но в последующие времена сунского, минского и циньского господства приобрел необычайный размах и вошел в историю китайской культурной традиции как «сань цзяо» (три учения). Однако в этой триаде каждое из учений занимало собственную политическую нишу и не теряло ее на протяжении всего послетанского периода императорского Китая.

### *Литература*

1. История Китая / ред. А. В. Меликсетов. М., 2004.
2. Мэн Д. Хубилай. От Ксанаду до сверхдержавы. М., 2008.
3. Халбазыков Д. В. Буддизм в политической культуре Китая эпохи Мин // Восточное общество Интеграционные и дезинтеграционные факторы в геополитическом пространстве АТР. Улан-Удэ Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007.
4. Россabi М. Золотой век монголов. СПб., 2009.
5. Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ, 1998.
6. Мин дай Сицзан шилiao (Материалы по истории Тибета [династии] Мин), под ред. Д. Тамура, Х. Сато, Киото, 1959. С. 39. Цит. по: Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII–XVIII вв. М., 1978.
7. Успенский В. Л. Тибетский буддизм в Пекине при династии Цин (1644–1911) в культурно-историческом контексте эпохи [Электронный ресурс]: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2004. URL: <http://cheloveknauka.com/tibetskiy-buddizm-v-peki-ne-pri-dinastii-tsin-1644-1911-v-kulturno-istoricheskom-kontekste-epohi#ixzz3agMwzIJ0>
8. Янгутов Л. Е. О социальной и политической востребованности буддизма в период его распространения в Монголии и Бурятии // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. № 14.

**ПРИДВОРНЫЙ ЧИНОВНИК ЭПОХИ ЮЖНЫХ И СЕВЕРНЫХ ДИНАСТИЙ  
ЦАО СЫВЭНЬ И ЕГО БУДДИЙСКОЕ СОЧИНЕНИЕ «ВОЗРАЖЕНИЯ НА  
«РАССУЖДЕНИЯ О СМЕРТНОСТИ ДУШИ»»**

Статья написана при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы», № 14-18-00444.

**© Цыренов Чингис Цыбикдоржиевич**

кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии, религиоведения и культурологии, ИМБТ СО РАН  
Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6  
E-mail: chts17@mail.ru

Статья посвящена китайскому буддийскому ученому-чиновнику эпохи Южных и Северных династий Цао Сывэню и его произведению «Возражения на “Рассуждения о смертности души”». Выдвинута и обоснована датировка исследуемого сочинения, выполнен полный перевод сочинения Цао Сывэня, а также выявлены особенности терминологии, использованной участниками полемики.

**Ключевые слова:** Цао Сывэнь, Фань Чжэнь, «Шэньме лунь», «Нань шэньме лунь», придворная полемика о душе и теле, телесная форма-син, душа-шэнь, Чжуанцзы, Чжао Цзяньцзы, Бянь Цяо.

COURT OFFICIAL OF SOUTHERN AND NORTHERN DYNASTIES  
ERA CAO SIWEN AND HIS BUDDHIST ESSAY «REFUTATION»  
OF DISCOURSE ON THE MORTALITY OF THE SOUL'

**Tsyrenov Chinghis Tsybikdorzhievich**

Ph.D.(history), researcher of the Department of Philosophy, Religions and Culturological studies of IMBT SB RAS  
6 Sakhyanovoi St., Ulan-Ude, 670047 Russia

The article is devoted to the Chinese Buddhist scholar-officials of Southern and Northern Dynasties era Cao Siwen and his work «Refutation on the «Discourse on the mortality of the soul». The author put forward and grounded the dating of the investigated compositions. Complete translation works by Cao Siwen and features of the terminology used by the participants of the discussion are given.

**Keywords:** Cao Siwen, Fan Zhen, «Shenmie lun», «Nan shenmie lun», court discussion about the soul and the body, bodily form-xing, soul-shen, Chuang Tzu, Zhao Jianzi, Bian Que.

Сочинение ученого – чиновника и буддиста Цао Сывэня (вторая пол. 400-х гг. – начало 500-х гг.) «Возражения на “Рассуждения о смертности души”» было написано в форме отчета и по требованию У-ди, императора династии Южная Лян в ответ на антибуддийское сочинение ортодоксального конфуцианца Фань Чжэня (450 – 510/515) «Рассуждения о смертности души»<sup>1</sup>. Кроме Цао Сывэня, возражения написали также Сяо Чэнь и Шэнь Юэ. Необходимо отметить, что Фань Чжэнь ответил только на возражения Цао Сывэня, тогда как возражения Сяо Чэня Фань Чжэнь оставил без ответа.

Актуальность данной темы обусловлена тем, что как сама личность Цао Сывэня, так и его религиозно-философское наследие не были предметом специального научного исследования в отечественной и западной синологической науке. В статье Т. Г. Сторчевой дана краткая характеристика сочинения Цао Сывэня, она отметила, что Цао Сывэнь избрал не самый сложный путь глубоких философских рассуждений, но сделал упор на рассмотрение тезисов Фань Чжэня с позиций канонических произведений конфуцианства и даосизма. В целом мы согласны с такой характеристикой, но считаем нужным заметить, что выбор такого подхода Цао Сывэнем не означает, что его произведения не достойны быть объектом тщательного научного исследования. С сочинением Цао Сывэня также тесно связаны исследования и переводы сочинения Фань Чжэня «Рассуждения о смертности души», выполненные рядом отечественных и зарубежных ученых [3, с. 144–148; 4, с. 282–316; 6, с. 202–228; 7, с. 220–234, 7, с. 255–276; 8, с. 402–428].

Биографические данные о Цао Сывэне очень скудны. Известно лишь то, что он был придворным чиновником в восточном дворце при лянском императоре У-ди (годы жизни 464–549 гг. н.э., годы правления 502–549 гг. н.э.). В 498 г. он был назначен помощником наставника для детей из знатных кланов. Цао Сывэнь считал, что главным в управлении народом является упор на его просвещение и в каждой области, деревне и уезде должны быть учреждены учебные заведения. В конечном счете, такая политика должна привести к тому, что просвещенность и образованность должны стать неотъемлемой и высшей ценностью китайской культуры, народных обычаев и войти в привычку.

---

<sup>1</sup> Перевод сочинения Фань Чжэня на русский язык был выполнен А. А. Петровым и Я. Б. Радуль-Затуловским.

Хронологические рамки нашего исследования охватывают 3 – 5 вв. н.э. и отражены в табл. 1.

Таблица 1

		Сев.дин.	Сев.Вэй (386–534)	Поздняя Цинь (384– 417 гг.)			
Ди- нас - тии	Зап. Цзинь (265– 316 гг.)						
		Южн.дин.	Вост. Цзинь (317– 420 гг.)	Лю Сун (420– 479 гг.)	Южн. Ци (479– 502 гг.)	Южн. Лян (502– 557гг.)	Чэнь (557– 589гг.)
			Хуйюань (334– 416 гг.)		Сяо Цзылян (460–493 гг.) Гос. деятель, буд. идеолог. Сын 2-го государя дин. Южная Ци		
			Цзун Бин (375–443 гг.)		Фань Чжэнь (450?– 510/515 гг.), конфу- цианец, автор анти- буддийского сочине- ния «Рассуждения о смертности души»		
					Сяо Чэнь (478–529 гг.), буддист-мирянин, придворный чинов- ник		
					Сяо Янь (464–549 гг.), основатель дин. Южная Лян		
					Сэнью (445–518 гг.)		
					Шэнь Юэ (441–513 гг.)		
					Цао Сывэнь (конец 400-х г.– сер. 500-х г.)		

Как было уже сказано, Цао Сывэнь написал свои возражения в ответ на сочинение Фань Чжэня, которое дважды становилось поводом для придворной дискуссии между сторонниками и противниками буддизма – в начале 490 г. (период династии Южная

Ци) и в 507–508 гг. (период династии Южная Лян). Проблема датировки сочинения Цао Сывэня тесно связана с хронологией этих дискуссий, поэтому необходимо рассмотреть этот вопрос более подробно (табл. 2).

Таблица 2

Хронология придворных дискуссий о душе и телесной форме

Южные династии	Годы дискуссий	Причина дискуссии	Организатор	Примечания
1) Лю Сун (420–479)	420-е гг.	Антибуд. соч. «Трактат о черном и белом [учениях]» Хуйлинь (кон. 4 – нач. 5 в.).	Сун Вэнь-ди (407–453), сторонник буддизма	Участвовали буддисты Чжэн Даоцзы (364–427), Цзун Бин (375–443гг.), конфуцианец Хэ Чэнтянь и др.
2) Южная Ци (479–502)	480–490 гг.	Антибуд. соч. Фань Чжэня (450–515) «Шэньме лунь».	Цзинлинский князь Сяо Цзылян (460–494), сторонник буддизма	«Шэньме лунь» сохранилось в составе «Нань ши» и «Лян шу» в монологической форме.
3) Южная Лян (502–557)	507–508 гг.	Антибуд. соч. Фань Чжэня «Шэньме лунь»	Лян У-ди (464–549), сторонник буддизма	Фань Чжэнь переписал «Шэньме лунь» в виде вопросов буддиста и ответов конфуцианца. Пробудд. сочинение Сяо Чэня относится к этой дискуссии

Точная дата создания сочинения «Нань шэньме лунь» в «Хунминцзи» не указана. На основе анализа исторических данных можно предположить, что данное сочинение было написано в период между 507–508 и 518 гг. Это предположение обусловлено следующими соображениями. Во-первых, в сочинении Цао Сывэня (478–529 гг.) о трактате Фань Чжэня говорится, что он представлен в диалогическом варианте, который сложился в период второй полемики (507–508 гг.). Отсюда следует, что сочинение Цао Сывэня могло быть создано не ранее 507–508 гг. Во-вторых, сочинение Цао Сывэня сохранилось в составе ранней китайской буддийской антологии придворного монаха-буддиста

по имени Сэнью (445–518 гг.) «Хунминцзи» (515–518 гг.). Из даты смерти Сэнью (518 г.) следует, что сочинение Цао Сывэня могло быть включено в «Хунминцзи» не позже 518 г. Эти сопоставления позволили определить нижние и верхние границы периода создания сочинения Цао Сывэня «Нань шэньме лунь» – 507/508 – 518 гг.

Сочинение Фань Чжэня в том виде, в котором оно дошло до нашего времени, включает в себя 31 пункт, каждый из которых состоит из вопроса сторонника буддизма и ответа Фань Чжэня. Первоначально (в период придворной полемики 490-х гг.) Фань Чжэнь написал его в монологической форме, но позже, в ходе подготовки к полемике 507–508 гг., он придал ему форму диалога, вопрос задавал буддист, отвечал на него антибуддийски настроенный конфуцианец. А Цао Сывэнь в своем сочинении упомянул и рассмотрел только 1-й и 28-й пункты сочинения Фань Чжэня, а именно:

1. *Душа примыкает к телесной форме, а телесная форма примыкает к душе. Они являются нерасторжимым субстанциональным единством. Поэтому, когда гибнет телесная форма, душа гибнет вместе с ней.*

2. *«Для них (умерших предков) строятся храмы предков, чтобы духам приносить жертвы».* На что в сочинении дается такой ответ: Здесь нет речи о духах. Просто таково учение совершенномудрых. Это то, с помощью чего сердца почтительных сыновей укрепляются. А легкие и неискренние мысли становятся строгими.

Иногда в возражениях приводятся антибуддийские цитаты Фань Чжэня. Тезис Фань Чжэня о смертности души китайские буддисты пытались опровергнуть с разных сторон. Так, например, Сяо Чэнь стремился вывести из тезисов Фань Чжэня абсурдные следствия и таким образом показать ошибочность взглядов Фань Чжэня. Цао Сывэнь выбрал путь критики Фань Чжэня с позиций конфуцианских и даосских канонов, обладающих непререкаемым авторитетом во всех спорах и дискуссиях.

Говоря об особенностях стиля исследуемого сочинения, необходимо отметить обилие восклицаний и эмоционально окрашенных вопросов, которые были призваны убедить читателя в том, что тезис о смертности души, несомненно, является ложным и вредным, так как он противоречит основополагающим канонам китайской культуры и истории. А цитаты из последних

считались в Старом Китае высшим аргументом в любой придворной дискуссии.

Ценность и особенность сочинения «Нань шэньме лунь» заключается в том, что Цао Сывэнь одним из первых привлек как конфуцианские, так и даосские классические сочинения для опровержения антибуддийских тезисов Фань Чжэня. Так, например, он привлек конфуцианские сочинения «Исторические записки» («Ши цзи»), «Канон о сыновней почтительности» («Сяоцзин»), «Записи о ритуале» («Ли цзи»), а также даосское сочинение «Чжуанцзы» (притча о Чжуан Чжоу и бабочке).

Из «Ши цзи» (раздел «Наследственный дом Чжао», гл. 43) Цао Сывэнь взял эпизод, произошедший с сановником [Чжао] Цзяньцзы и знаменитым врачом древности по имени Бянь Цяо<sup>1</sup>. Так как этот эпизод очень важен для понимания аргументации Цао Сывэня, мы приведем соответствующий фрагмент из «Ши цзи» полностью:

*Как-то чжаоский Цзянь-цзы заболел и в течение пяти дней не узнавал никого. Сановники испугались за него, врач Бянь Цяо осмотрел его, а когда он вышел и Дун Ань-юй спросил о болезни, Бянь Цяо ответил: «Поток крови у него управляем, к чему тут беспокойства? В прошлом у циньского Му-гуна<sup>2</sup> было нечто подобное, он семь дней не приходил в себя, а очнувшись, сказал Гунсунь Чжи и Цзы Юю: «Я побывал у Небесного императора и испытал большую радость. Я пробыл там долго, потому что получал наставления. Небесный Владыка сказал мне, что в княжестве Цзинь наступит большая смута, пять поколений не будет покоя. Их потомок станет в будущем гегемоном, но он умрет, не дожив до старости, а сын этого гегемона станет повелевать в моем царстве, но в результате [поведение] мужчин и женщин не будет различаться». Гунсунь Чжи записал этот сон и спрятал дощечки. С той поры появились циньские гадательные записи. Смуты, наступившие при Сянь-гуне, гегемония Вэнь-гуна, победа войск Сян-гуна над циньскими войсками*

---

<sup>1</sup> Бянь Цяо — знаменитый врач древности. Его жизнеописание дано в гл. 105 Ши цзи (см. Ши цзи. Т. 6. С. 2785–2817).

<sup>2</sup> Му-гун (годы жизни: ? – 621гг. до н.э., годы правления 659 – 621 гг. до н.э.), знаменитый правитель западного полуварварского удельного княжества Цинь. Также прославился как умелый полководец, своими успешными походами против западных варваров жунов он заложил крепкую основу для будущего могущества своего потомка, Цинь Шихуана, первого объединителя всего Китая.

у гор Сяошань (627 г.), наконец, то, что гун, вернувшись, стал своевольничать и распутствовать, — все это Вы знаете. Ныне болезнь Вашего правителя одинакова с болезнью [Му-гуна]. Не пройдет и трех дней, как болезнь отпустит его, а оправившись, чжаоский Цзянь-цзы непременно заговорит».

Через двое с половиною суток Цзянь-цзы действительно пришел в себя и сказал своему сановнику: «Я побывал во дворце Небесного Владыки и этим весьма обрадован. Я вместе со всеми духами путешествовал по миру, плавная и широкая музыка звучала повсюду, и десятки тысяч существ там танцевали. Но это была не того рода музыка, как при трех династиях; звуки этой музыки волновали людские сердца. Вдруг появился черный медведь, который вызвался помочь мне. [Но] Небесный Владыка повелел мне застрелить его из лука. Я сразу попал в медведя, и он испустил дух. Появился еще один, на этот раз бурый, я снова выстрелил в него, опять попал, и этот медведь испустил дух. Небесный Владыка очень обрадовался и поднес мне две бамбуковые корзины, связанные друг с другом. Сбоку от Небесного Владыки я увидел мальчика. Небесный Владыка вручил мне собаку дисковой породы и сказал: «Когда твой сын станет взрослым и войдет в силу, подари ему этого пса». Кроме того, Небесный Владыка сказал мне: «Дом Цзинь со временем будет ослабевать, а через семь поколений и вовсе погибнет. Клан Ин в будущем нанесет крупное поражение чжоусцам к западу от Фанькуя, но они не смогут занять ваши земли. Ныне я думаю о заслугах Яо и Шуня и о том, что в будущем их женский потомок Мэн Яо соединится с вашим потомком в седьмом колене».

Дун Ань-юй запомнил этот рассказ, записал его и спрятал дощечки. Историю, поведенную Бянь Цяо, он рассказал Цзянь-цзы, который пожаловал Бянь Цяо сорок тысяч му земли. На другой день Цзянь-цзы решил выйти [из дворца], но какой-то человек преградил ему путь. Его стали прогонять, но он не ухотил. Сопровождавшие Цзянь-цзы вознегодовали и схватились за мечи, чтобы зарубить этого человека. Преградивший дорогу сказал: «Я хотел бы встретиться с правителем». Сопровождавшие сообщили об этом Цзянь-цзы, который призвал этого человека и, увидев его, сказал: «Я уже видел тебя, это ясно». Преградивший дорогу сказал: «Уберите окружающих Вас, я хочу кое-что сказать Вам». Цзянь-цзы убрал своих людей, и тогда преградивший дорогу поведal: «Во время Вашей болезни, прави-



тель, это я находился сбоку от Небесного Владыки». Цзянь-цзы ответил: «Да, было такое, ты видел меня. Что же надо сделать?» Прегравивший ему путь сказал: «Небесный Владыка тогда повелел Вам выстрелить в черного и в бурого медведей, и они сошли». «Было такое, но что это значит?» Прегравивший дорогу пояснил: «А то, что княжество Цзинь ожидают большие трудности. Вам, правитель, надо справиться с ними. Небесный Владыка повелел Вам уничтожить двух высших сановников, ведь черный и бурый медведи — это их предки». Тогда Цзянь-цзы спросил: «Небесный Владыка пожаловал мне две корзины, связанные между собою, что это означает?» Ответ гласил: «Ваш сын, правитель, в будущем покорит два царства, населенные дисцами, принадлежащие роду Цзы». Цзянь-цзы продолжал спрашивать: «Я видел сбоку от Небесного Владыки мальчика, к тому же Владыка вручил мне собаку диской породы, сказав при этом, что, когда мой сын вырастет, [я должен] подарить собаку ему; что же значат эти слова и сам дар?» Прегравивший дорогу ответил: «Этот мальчик — Ваш сын, правитель, диская собака — предок царства Дай. Ваш сын [52] непременно овладеет землями Дай, а Ваши потомки перестроят там управление и сменяют хуские одежды. Они присоединят оба царства, населенные дисцами». Когда Цзянь-цзы спросил собеседника, к какому роду он принадлежит, и предложил ему пост чиновника, тот сказал: «Я простой деревенский человек, я лишь передал Вам повеление Небесного Владыки». После этого он исчез. Цзянь-цзы записал все речения человека, встреченного на дороге, и спрятал записи в своих палатах» [5].

Таким образом, из приведенного фрагмента «Ши цзи» можно понять, что описанный эпизод относится к одному из важнейших событий древнекитайской истории периода Весен и Осеней. Поэтому можно сказать, что этот эпизод Цао Сывэня, связанный с проблемой души и телесной формы, явился для того времени и раннесредневекового сознания серьезным доводом в пользу того, что душа не является неотъемлемой частью тела, но может отделяться от него во время сна и странствовать самостоятельно.

Для подтверждения тезиса о самостоятельном статусе души Цао Сывэнь привел также известную даосскую притчу из знаменитого даосского трактата «Чжуанцзы» («Мудрец Чжуан»):

«Однажды Чжуан Чжоу приснилось, что он — бабочка, весело порхающая бабочка. [Он] наслаждался от души и не сознавал,

*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. Это и называют превращением вещей, тогда как между мною, [Чжоу], и бабочкой непременно существует различие» [2, с. 12].*

Эту был даосский аргумент Цао Сывэня против антибуддийского тезиса Фань Чжэня о смертности души и ее полной зависимости от телесной формы. Учитывая то, что в период Южных и Северных династий даосизм, сюаньсюэ и, в частности, трактат «Чжуанцзы» оказывали значительное влияние на просвещенные китайские умы, можно сказать, что даосский аргумент также явился веским доводом в пользу того, что душа не связана неразрывно с телесной формой и, следовательно, нет жесткой зависимости души от телесной оболочки.

Таким образом, на основе вышеприведенных данных и рассуждений можно сказать, что произведение Цао Сывэня является важным источником сведений о духовной жизни и культуре раннесредневекового китайского общества в царстве Южная Лян. Исследования перевода «Возражения на “Рассуждения о смертности души”», равно как и ряда других сочинений-опровержений антибуддийского произведения Фань Чжэня, позволяют раскрыть духовный мир южнолянских придворных кругов, определить расстановку сил между ортодоксальными конфуцианцами и даосами, с одной стороны, и придворными сторонниками буддизма, с другой. Полемика периода Южных и Северных династий заложила основу для углубленного понимания буддийских постулатов в китайских интеллектуальных кругах и в китайском обществе в целом.

### ***Литература***

1. Лю Лифу. Хун дао мин цзяо «Хунминцзи». Исследование. Пекин, 2004. С.229–232.
2. Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуан-цзы / пер. с кит. Л. Д. Позднеевой. СПб., 1994. С. 12.
3. Петров А. А. Трактат Фань Чжэня «О смертности духа» // Вопросы философии. 1955. № 6. С.144–148.
4. Радуй-Затуловский Я. Б. Великий китайский атеист Фань Чжэнь // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Л., 1957. № 1. С. 282–316.
5. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 4 / пер. с кит., предисл. и коммент. Р. В. Вяткина. М., 1992. 483 с.

6. Хунминци / сост. Сэнью. пер. Лю Лифу, Ху Юн. Пекин, 2011. С. 202–228.

7. Balazs S. Der philosoph Fan Dschen und sein Traktat gegen den Buddhismus // Sinica. T. 7 (1932), S. 220–234; Balazs É. Chinese Civilization and Bureaucracy / ed. A. Wright, tr. by H. M. Wright, New Haven–L., 1964. P.255 – 276.

8. Liu Ming-wood. Fan Chen`s Treatise on the Destructibility of the Spirit and its Buddhist Critics // PEW. Vol. 37, № 4 (1987). P. 402–428.

*Приложение*

Перевод выполнен по изданию *Лю Лифу. Хун дао мин цзяо «Хунминци»*. Исследование. Пекин, 2004. 352 с.

曹思文 Цао Сывэнь	«Возражения на “Рассуждения о смертности души”»
论曰。	В сочинении Фань Чжэня говорится:
神即形也。	«Душа не что иное, как телесная форма.
形即神也。	Телесная форма не что иное, как душа.
是以形存则神存。	Поэтому, если телесная форма цела и невредима, то и душа цела и невредима.
形谢则神灭也	Если телесная форма увядает, то и душа тоже увядает»
难曰。	В возражение я скажу:
形非即神也。	Телесная форма не есть дух
神非即形也。	А душа не есть телесная форма
是合而为用者也。	Поэтому, когда они сопряжены, они приходят в действие
而合非即矣。	А это значит, что сопряжение не равнозначно тождеству
生则合而为用。	Пока человек жив, душа и телесная форма сопряжены воедино и действуют
死则形留而神逝也。	Если мертвый, то телесная форма остается, а душа уходит
何以言之。	Почему так говорится?
昔者赵简子疾五日不知人。	В древние времена Чжао Цзяньцзы <sup>1</sup> , упав в обморок, болел 5 дней и не узнавал людей
秦穆公七日乃寤。	Циньский Му-гун пробудился ото сна только на 7-й день

<sup>1</sup> Чжао Цзяньцзы (? – 476 гг. до н.э.) – сановник царства Цзинь. Однажды Чжао Цзяньцзы неожиданно упал в обморок, чем очень напугал окружающих. Обратился за помощью к известному врачу Бянь Цяо. Когда Бянь Цяо вышел из комнаты больного, он сказал: «У него нормальный пульс. Не волнуйтесь. У князя Му Циня (годы жизни: ? – 621 гг. до н.э., годы правления 659–621 гг. до н. э. – Ц. Ч.) тоже было подобное состояние, и он очнулся на седьмой день. Симптомы Чжао точно такие же, как у князя Му. Он проснётся через три дня и расскажет свою историю». Через два с половиной дня Чжао Цзяньцзы проснулся, как и предсказывал Бянь Цяо. Он рассказал своим врачам: «Я был рад в своём путешествии увидеть богов на небесах. Поднявшись на небо, я увидел сотни божеств...».

并神游于帝所。	И дух его странствовал в обители императоров
帝赐之钧天广乐。	Император даровал ему высшие радости Неба
此其形留而神游者乎。	Это ли не пример того случая, когда телесная форма остается, а душа странствует?
若如论言形灭则神灭者。	Если допустить, как об этом говорится у Фань Чжэня, что гибель телесной формы влечет за собой и гибель души
斯形之与神。	То в таком случае,
应如影响之必俱也。	Неразрывность души и тела должна уподобиться связи тени с телом и возгласа с эхом.
然形既病焉则神亦病也。	Также выходит, что если телесная форма заболевает, то и дух тоже заболевает.
何以形不知人神独游帝。	Как же тогда объяснить, что душа самостоятельно странствовала в обители императоров, в то время как телесная форма не признавала людей.
而欣欣于钧天广乐乎。	И при всем этом душа наслаждалась высшими небесными радостями.
斯其寐也魂交故。	К тому же этот пример доказывает наличие связи души с духами-гуй.
神游于胡蝶。	Это подобно тому, как душа уснувшего Чжуан Чжоу странствовала в [виде] бабочки.
即形与神分也。	Таким образом, телесная форма и дух – это отдельные субстанции.
其觉也形开。	Когда душа просыпается, то и телесная форма приходит в себя.
遽遽然周也。	Все точно так же, как было у Чжуан Чжоу.
即形与神合也。	То есть человек – это сочетание души и телесной формы.
神之与形有分有合。	Душа и телесная форма то сливаются, то разделяются.
合则共为一体。	Если они собраны воедино, то вместе они образуют одно тело.
分则形亡而神逝也。	Если разделяются, то телесная форма гибнет, а душа уходит.
是以延陵丧子而言曰。	Поэтому я скажу словами Яньлина:
骨肉归复于土。	«Кости и плоть снова вернулись в землю,
而魂气无不之也。	А частицы души-хунь никуда не исчезли».
斯即形止而神不止也。	Эти рассуждения доказывают, что когда телесная форма прекращает свое существование, душа продолжает жить.
然经史明证灼灼也。	Таким образом, в канонических книгах и исторических сочинениях есть множество таких примеров.
如此宁是形止而神灭者乎。	И как же после всего этого можно утверждать, что когда телесная форма прекращает свое существование, душа также прекращает свое существование?».
论曰。	В сочинении Фань Чжэня есть такие строки:
问者曰。经云。	«Некто, ссылаясь на канон, спросил:
为之中庙以鬼飨之。通云。非有鬼也。	«Для них (умерших предков) строятся храмы предков, чтобы духам приносить жертвы?» – на что в сочинении

斯是圣人之教然也。	дается такой ответ: Здесь нет речи о духах. Просто таково учение совершенномудрых.
所以达孝子之心。	Это то, с помощью чего сердца почтительных сыновей укрепляются.
而厉偷薄之意也。	А легкие и неискренние мысли становятся строгими».
难曰。	В возражение я скажу:
今论所云皆情言也。	«Все, что было сказано в сочинении Фань Чжэня, все это лишь омраченные речи.
而非圣旨。	Но никак не заветы совершенномудрых.
请举经记以证圣人之教。	Попрошу привести конкретные записи из канонов, чтобы доказать наличие таких совершенномудрых заветов.
孝经云。	«Канон сыновней почтительности» гласит :
昔者周公郊祀后稷以配天。	«В древние времена Чжоу-гун приносил жертвоприношения предку по имени Хоу-ци <sup>1</sup> , чтобы быть достойным Неба,
祀文王于明堂。	приносил жертвоприношения предку по имени Вэнь-ван в пресветлом зале,
谁配天乎。	Чтобы быть достойным Земли».
且无臣而为有臣。	И хотя их давно уже не было в живых, к ним обращались как к живым.
宣尼云。	[Государь] пресветлый Ни <sup>2</sup> (т.е. Конфуций) говорил:
天可欺乎。	Разве Небо можно обмануть?
今稷无神矣。	Ведь если тогда не было души предка по имени Хоу-ци,
而以稷配斯是周且其欺天乎。	То получается, что принесение жертв в честь Хоу-ци было обманом со стороны Чжоу-гуна?
果其无稷也。	Ведь тогда выходит, что от Хоу-ци ничего не осталось.
而空以配天者。	И тогда Чжоу-гун впустую пытался быть достойным Неба?
即其欺天矣。	Значит, он пытался обмануть Небо.
又其欺人也。	а также хотел обмануть людей.
斯是人之教。	И тогда выходит, что это и есть учение совершенномудрых?
教以欺妄也。	Поучали посредством обмана и ереси?
设欺妄以立教者。	Выходит, что они устраивали обман и ересь и таким образом утверждали учение?
复何达孝子之心。	Как же тогда можно достичь того, чтобы сердца сыновей стали почтительными,
厉偷薄之意哉。	а их легкие и неискренние мысли стали строгими?
原寻论旨。	Вернемся все к сочинению Фань Чжэня о смертности души

<sup>1</sup> «Государь просо», «государь зерно»; герой китайской мифологии, покровитель земледелия и предок династии Чжоу.

<sup>2</sup> Пресветлый Ни – посмертный титул, пожалованный Конфуцию императором Пин-ди в начале I в.

以无鬼为义。	В нем утверждается отсутствие духов-гуй.
试重诘之曰。	Попробуем еще раз проверить верность его тезиса.
孔子菜羹菹祭祀其祖祢也。	Конфуций в качестве жертвы в храме предков приносил овощные блюда.
礼云。	В каноне «Лицзи» говорится:
乐以迎来 哀以送往。	«Радостный вид нужен при встрече, Печальный вид нужен при проводах уходящего».
神既无矣 迎何所迎。	Но, если души нет, то кого же встречают?
神既无矣 送何所送。	И если души нет, то кого же провожают?
迎而来而乐。	Тогда выходит, что радость при встрече
斯假欣于孔貌。	только лишь на лице, а не в душе,
途往而哀。	а печаль во время проводов в последний путь –
又虚泪于丘体。	это всего лишь пустые слезы у холма с могилой.
斯则夫子之祭祀也。	И что же, разве в этом состоит учение Конфуция?
欺伪满于方寸 虚假盈于庙堂。	Лицемерием наполнены сердца, притворством полны храмы предков.
圣人教之若若是乎。	Разве таково учение совершенномудрых?
而云圣人教然也何哉	И как же можно такое говорить о совершенномудрых?
思文启。	Я, Цао Сывэнь, заявляю:
窃见范缜神灭论。	«Я видел сочинение Фань Чжэня о смертности души.
自为宾主。	Он представил его в форме вопросов и ответов.
遂有三十余条。	Оно состоит из 30 с лишним пунктов.
思文不惟闇蔽聊难论 大旨二条而已。	Я, Сывэнь, бесталанный, не просто в общих чертах рассмотрел два основных пункта сочинения,
庶欲以倾其根本。	но этим я стремился опрокинуть доводы Фань Чжэня.
谨冒上闻。	Довожу все это до сведения высших инстанций.
但思文情用浅陋。	Но боюсь, что из-за моих неглубоких познаний
惧不能征折诡经。	не смог полностью опровергнуть это лживое сочинение.
仰黷天煦伏追震悸。	С благоговением и трепетом ожидаю оценки моего труда
谨启	высочайшим императором. Ваш покорный слуга»

## РАННИЙ ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ ДАЦАНОВ АГИНСКИХ БУРЯТ

Статья написана при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы», № 14-18-00444.

© **Жамсуева Дарима Санжиевна**

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела философии, религиоведения и культурологии, ИМБТ СО РАН

Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6

E-mail: darisan@rambler.ru

В статье рассмотрены исторические периоды становления как агинских бурят, так и ранний период истории досоветского становления дацанов в Агинском ведомстве.

**Ключевые слова:** буряты, статистическая перепись, буддизм, дацан/

THE EARLY PERIOD OF THE DATSANS AGIN BURYATS

**Zhamsueva Darima Sanzhievna**

Candidate of history science, senior researcher of department of Philosophy Culture and Religion studies, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences

6 Sakhyanjvoy St., Ulan-Ude, 670047 Russia

The article describes the historical periods of development of the Agin Buryats, and the early history of the formation of the pre-Soviet Buddhist monasteries in Aginskoy department.

**Keywords:** Buryats, statistical census, Buddhism, datsan.

Буряты Восточного Забайкалья – агинцы – составная часть бурятского народа, относящаяся к его восточной ветви – хоринцам. Но в отличие от них агинские буряты назывались «урда-хори» (бур. южные хори) или «Ага Найман Эсэгэ», т. е. восемь агинских родов: галзут, харагана, хуацай, хубдуг, шарайт, бодонгут, хальбин и саган.

Как свидетельствуют археологические памятники, найденные в Аге, степные территории были заселены людьми и являлись родиной нескольких групп кочевых племен. По данным исторических летописей XIII в., в коренное население обширного района современного Забайкалья, известного в литературе под названием Баргуджин Тукум, входили племена: хори, баргут, булагачин, керемучин и др.

К 1725 г. хоринцы заняли весь бассейн Уды и в дальнейшем заселяли Агинские степи.

Т. Тобоев в летописях отмечает, что около 1796 г., когда переселенцам понадобилась земля, от долин р. Ингода, Улдунга и Тура были отрезаны 15 000 десятин, большинство бурят перекочевало на берега рек Аги и Онона и в другие близлежащие там местности, и они стали селиться вкуче с прежде находившимся там народом [7, с. 20]. На наш взгляд, немаловажную роль в заселении данной территории сыграл Указ Императора Павла 1799 г., повелевавший «не касаться при заселении Забайкальского пространства, занятого хоринскими бурятами» [1, с. 69]. Хоринцы жили в Забайкалье по долинам рек Баргузин, Селенга и Ингода и состояли из 11 родов.

В 1835 г. агинские буряты подали прошение генерал-губернатору Восточной Сибири об отделении их от Хоринского ведомства ввиду увеличения их численности. Это прошение было поддержано Иркутским губернским советом. В 1837 г. было дано распоряжение об отделении агинских бурят и о подчинении их Нерчинскому округу по всем вопросам, была образована Агинская степная дума, «в которой в момент выделения числилось около 16000 душ обоего пола» [6, с. 144]. При выделении Агинского ведомства из состава Хоринской степной думы на территории первого оказались представители девяти хоринских родов: харгана, галзут, бодонгут, хубдут, хуацай, шарайт, худай, цаган, хальбин. Каждый род имел свою определенную территорию, в основном поселялся компактно, в одном месте: «галзуты жили в Догое, цаганы – в устьях Ульдурги и Хулинды, а также в Хурай-Хила, харгана – в районе Уроная, шарайты – в Хойто-Аге, Судунтуе» [8, с. 52].

По представлению Нерчинского окружного начальства от 1838 г., при поддержке Иркутского гражданского губернатора, Восточно-Сибирский генерал-губернатор от 2 марта 1839 г. утвердил проект создания в Аге степной думы как самостоятельной административной единицы с шестью управами: Цугольской, Быркецугольской, Кялинской, Могойтуевской, Цаган-Шелотуйской, Тутхалтуйской, причисленными в ведение Нерчинского округа.

В 1846 г. была образована Тургинская инородная управа, затем созданы Барун-хоацайская инородная управа и Агинское сельское общество оседлых инородцев на правах инородной управы.



Главой Агинской степной думы был утвержден главный тайша Зангия Данжинов, последующими были Тугулдур Тобоев, Жалсарай Зориктуев, Жиана Бодиев. Назначение главного тайши производилось на пожизненный срок на основании выборов, проведенных на всеобщих собраниях почетных инородцев, т. е. родовых старост, голов, богачей и нойонов. В таком составе существовала Агинская степная дума до волостной реформы, проведенной в 1903 г.

По данным отчета Агинской степной думы за 1844 г., в ведомстве проживало 17 184 человека, из них исповедовали буддийскую веру 13 088, в том числе 118 лам, буддийскую и шаманскую – 3 886, православную – 210<sup>1</sup>.

По материалам переписи 1908 г., бурятское население составляло 39 080 человек, из них буддистами были 38 784 и православными – 296 [ 2, с. 124].

С возникновением Агинской степной думы агинские буряты окончательно отделились от хоринцев, фактически обособились и стали существовать изолированно. Но формальное административное отделение не ограничивало их родственные отношения, они ежегодно организовывали встречу на берегу озера Кенон, где проводили празднование в честь родства.

Ведомство Агинской степной думы охватывало бурятское население, обитавшее в Агинской и Тургинской степях. Агинская степь находилась по левую сторону р. Онон, между его притоками Агою и Илею. Тургинская степь простиралась по правую сторону Онона, между его притоками Тургой и Борзей [6, с. 148]. «Буряты в степи Агинской составляют единственное население, степь Тургинскую они разделяют с тунгусами» [хамниганами], – сообщается в «Журнале Министерства внутренних дел» за 1840 г. [10, с. 3–47]. В 1840 г. в ведомстве Агинской степной думы, входившей в состав Нерчинского уезда, числилось 17312 человек. В Агинском ведомстве было 5075 юрт, из которых 5026 войлочных и 49 деревянных. Домов русского типа числилось лишь 22, в том числе 15 общественных. У бурятского населения Агинского ведомства в 1840 г. числилось 79 319 голов скота [6, с. 148].

Сначала представители агинских родов жили обособленно друг от друга отдельными улусами, но к началу XX в. население Агинской степи стало смешанным, пополнилось выходцами из других бурятских земель и русскими переселенцами.

---

<sup>1</sup> ГАРБ. Ф. 129. Оп. 1. Д. 120. Л. 3.

По сравнению с хоринцами агинцы чаще совершали перекочевки, живя почти исключительно в войлочных юртах, приспособленных для кочевков. Как сообщает У-Ц. Онгодов, буряты уковывали «далее 300 верст», «почти по всему Забайкальи» и «за границу в Китай, Монголию, Маньчжурию»<sup>1</sup>. Процесс миграции продолжался до 30-х гг. 20-го столетия, хотя в 1901 г. правительством России была введена административно-судебная реформа: «О управлении и суде у кочевых инородцев», где в § 16 воспрещалось самовольное оставление мест, назначенных для жительства, не удовлетворивших агинских бурят. Так, в телеграмме от 8 января 1901 г., адресованной «Всемиловивейшей Государине Императрице Александре Федоровне», агинцы изложили следующее: «Среди нас, агинских бурят, крутой мерой с 1 января вводится новое положение по управлению, для нас, забайкальских кочевников, чуждое по особенностям жизни..., вот почему мы... осмеливаемся ... от имени сорокатысячного населения обратиться..., приостановить введение названного временного положения для агинских кочевых бурят. Грешно скрывать, что принимаемая мера правительства признается посягательством против верноподданнического, исконного нашего чувства преданности. В крайнем случае также приемлем дерзость просить ходатайствовать перед боготворимым Царем нашим о разрешении нам выселиться за границу, в Монголию» [12, с. 171]. Ходатайство было отклонено, «подстрекатели» бурят к неприятию реформы их управления и суда, двое Бадмаевых, были высланы из Петербурга этапным порядком, ширетуй Агинского дацана Галсан Чойдок Сундаров, «выборные» и некоторые ламы были определены к высылке в Баргузинский район. Только ходатайство агинских бурят путем принятия «дарованной им реформы» остановило действие приказа. Но все же во вводимую реформу были, под влиянием волнений, внесены существенные и необходимые поправки [12, с. 203]. Эти меры по прекращению недозволенных договором переходов границы не имели полного эффекта. Поэтому и в последующие годы совершались переезды границы как отдельными лицами, так и группами людей по различным причинам. Об этом говорят материалы «Бурятских исторических хроник и родословных» Цыдендамбаева: ...хоринцы «поныне остались среди новой (бурятской) части баргутов Кулэн-Буира,

---

<sup>1</sup> ЦВРК ИМБТ СО РАН, общий архивный фонд. Ф. 1. Оп. 1. Д. 5. Л. 89.

что находится во Внутренней Монголии» [13, с. 219]. По данным подворной статистической переписи 1908 г., в Монголии постоянно проживало 270 семей агинских бурят [11, с. 32].

Благодаря перемещениям племен-родов, борьбе за первенство в степи создавались благоприятные возможности для смешения культур, выработки устойчивых форм архитектуры, искусств, отбираемых и развиваемых в соответствии с мировоззрением кочевников. Для отделившихся восьми хоринских родов степи Аги становятся новой родиной. Здесь для них после вынужденных миграций начинается период мирного развития, закрепления земель кочевания. Буряты Восточного Забайкалья начинают вести традиционное для их образа жизни скотоводческое хозяйство, налаживают тесные контакты с проживающими по соседству народами – хамниганами и русскими.

В первой половине XIX в., как отмечается в докладной А. М. Позднеева в департамент духовных дел, все хоринские дацаны Бурятии представляли собой деревянные постройки сравнительно небольших размеров и, по отзыву генерал-губернатора Муравьева, были довольно бедно обставлены, за исключением Кудунского и Анинского дацанов. Во второй половине XIX в. в результате интенсивного строительства небольшие дацаны разрослись в своего рода городки, старые храмы заменились новыми, больших размеров двух и трехэтажными зданиями, каменными или на каменном фундаменте, богато и ярко отделанными как внутри, так и снаружи. В Агинской степи в первое тридцатилетие XIX в. насчитывалось 9 дацанов.

Агинский (1811) и Цугольский (1826) дацаны были одними из самых крупных дацанов не только Аги, но и всей этнической Бурятии, где пребывало более тысячи лам-монахов. Дацаны и, соответственно, ламство владели огромной земельной площадью и хозяйством. По отчету Агинского инородческого волостного правления за 1911 г., штатным ламам Агинского дацана было отведено 2 326 десятин земель, расположенных в самых лучших плодородных местах.

Дацаны постепенно становились центрами буддийского просвещения, здесь открывались школы чойра, манба, храмы стали средоточием книгопечатания, буддийской живописи, архитектуры и прикладных ремесел, вокруг них образовывались крупные стационарные поселения. Одновременно дацаны были и местом торговли.

В ведомстве Урульгинской степной думы в первое тридцатилетие XIX в. насчитывалось шесть дацанов, основанных родами хамниган: Гунэйский (1801), Токчинский (1801), Хужиртайский (1826), Бырцуйский (1828), Тарбагатайский (1829), Ульхунский (1832), приходы которых составляли хамниганы и хоринские буряты. Так, например, приход Гунэйского дацана состоял из хамниган гуновского рода и хоринских бурят, половина прихожан Токчинского дацана относилась к различным хоринским родам, другую половину составляли хамниганы рода токчин. Прихожане Хужиртайского дацана также делились на две половины: представителей рода узон и хоринцев из ведомства Агинской степной думы и т. д. Необходимо отметить, что с возведением Агинского и Цугольского дацанов многие буряты хоринских родов продолжали оставаться в прежних своих приходах. В докладной записке бандидо-хамбо-ламы Гомбоева от 20 октября 1891 г. за № 270 мы находим тому подтверждение: «из числа прихожан Гунинского, Токчинского, Хужиртаевского дацанов значительное количество бурят Читинского округа, ведомства Агинской степной думы, по разным причинам изъявили желание исключиться из приходов названных трех дацанов и пожелали причислиться в приход Агинского дацана»<sup>1</sup>.

Характерной региональной особенностью строительства храмов является синтез архитектурных приемов. Так, первые чертежи Токчинского дацана, построенного чуть ранее Агинского, повторяются при строительстве последнего, хотя здесь в качестве строительного материала используется кирпич, но по композиционному плану он идентичен с Токчинским. Токчинский и Гунэйский дацаны, судя по архивным данным Г-Д. Нацова, были построены по модели, привезенной из монастыря Дарханпандита-гэгэна<sup>2</sup>, и были, по всей вероятности, моделью и для первого Агинского дацана.

В течение второй половины XIX в. в дацанах производились почти непрерывно какие-нибудь строительные работы. Монастырские строения и храмы в них строились при активной поддержке благочестивых верующих, богатых прихожан, на средства самого дацана. И это все несмотря на то, что после 1853 г. постройки в дацанах были сопряжены с рядом формальных затруднений и ограничений. Так, строительные работы в дацанах

---

<sup>1</sup> ГАЗК. Ф. 1(о). Оп. 1. Д. 2876. Л. 2.

<sup>2</sup> ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. Г-Д. Нацова. Оп. 3. Д. 4.

могли производиться только по постановлению общества и с разрешения Министерства внутренних дел, куда эти ходатайства поступали не иначе как с утверждения генерал-губернатора. Тем самым как бы создавался тройной контроль: со стороны инородческих властей, губернской и петербургской администраций, в результате которого постройка в дацанах без ведома властей становилась невозможной.

Кроме того, в период, предшествующий утверждению Положения 1853 г., проектировалось запрещение бесконтрольных сборов с населения на нужды дацана. В текст Положения этот пункт не был введен, но при официальных ходатайствах он всегда имелся в виду, разрешались только добровольные пожертвования по постановлению обществ и в том случае, когда в казначействе дацанов не доставало средств на необходимое строительство.

Формальные особенности документов о дацанском строительстве не всегда соответствовали действительности. При непосредственном участии тайшей «инородческого управления» составлялись необходимые постановления обществ, ходатайства, сметы. В большинстве случаев персональные пожертвования тайшей, именитых богатых бурят – фальсификация специально для Министерства внутренних дел, чтобы для разрешения строительства не было формальных препятствий. Разумеется, что они были в некоторой степени инициаторами приобретения культовых предметов, многих строителей, но и с населения всегда делались дополнительные пожертвования во время хуралов или по подписке, а затем фиксировалось как приношение одного или нескольких богатых бурят. Приводимые нами документы по каждому из дацанов дают тому подтверждение.

С 1853 по 1910 г. заново были построены главные храмы в 24 дацанах, перестроены, расширены и переоборудованы второстепенные сумэ почти во всех дацанах. В Агинском дацане, например, в течение 25 лет непрерывно велись крупные постройки одна за другой. С 1875 по 1886 г. строился новый каменный дацан, в 1890 г. переоборудовался старый каменный дацан, с 1894 по 1897 г. заново построены 4 сумэ, причем их размеры увеличены втрое. В 1898 г. построена философская школа, в 1899 г. приобретена знаменитая скульптура Майдари и построено сумэ для него.

Из всего этого следует, что к концу XIX в. строительная ак-

тивность дацанов возрастает, появляется другой тип сооружения. Идея прочности и неизбежности последовательно проводится в пропорциональных членениях храма. Прежде всего, вырастают размеры, добавляется третий этаж с галереей, меняется характер крыши, внешний вид и т. д. Но и в дальнейшем мы наблюдаем преемственность дацанов, они практически одновременно перестраиваются, расширяются.

Итак, вторая половина XIX в. была периодом расцвета буддизма, его чрезвычайного материального усиления, в известных пределах и политического, если говорить о взаимоотношениях царизма и буддийской церкви.

Дацаны существенно изменили свой облик, по сути говоря, они были заново построены. Большое развитие получила внешняя сторона религии. Церковная буддийская архитектура, внутренняя храмовая обстановка становятся сосредоточением материальных и художественных ценностей и богатств. Драгоценные металлы, камни, дорогие ткани – парча, шелка и т.п. в сочетании с яркими и причудливыми формами церковной скульптуры и иконописи создали необычайное величие внешней обстановки буддийской обрядности и духовности. Обрядность дацанов, обставленная с торжественной роскошью, пополнилась новыми культами и мистериями, заимствованными из Монголии и Тибета.

В конце XIX в. в систему буддийских комплексов официально вводятся медицинская, философская, астрологическая школы, для которых требовались помещения, вмещавшие до 4000 человек. Дацанские школы начали действовать с момента распространения буддизма в Бурятии и сыграли исключительную роль в просвещении бурятского населения. По свидетельству Д.-Ж. Ломбоцыренова, среди бурят, лам и хуvaraков и светских лиц появилось много людей, знающих астрологию, философию, медицинские трактаты.

В Цугольском и Агинском дацанах вновь переоборудованное сумэ для цанит-хуралов превосходило величиной главный храм.

Чрезвычайно развилось книгопечатание, издательской деятельностью славились Цугольский, Агинский, Гусиноозерский, Джидинский, Анинский и Эгитуйский дацаны, но приоритет книгопечатания все же принадлежит Цугольскому и Агинскому дацанам. Отдельные сочинения из канона переводились на монгольский язык, составлялись переложения богословских сочинений на доступном для верующих разговорном монгольском и бу-

рятском языках.

К концу XIX в. буддийская церковь Восточного Забайкалья располагала большими силами для воздействия на население – квалифицированными и учеными ламами, богато оборудованными дацанами.

Буддизм в итоге своего развития в Восточном Забайкалье сформировался здесь и как сложный градостроительный комплекс со своей самобытной творческой самостоятельностью, и как культурно-просветительский центр. Добротная монументальность архитектуры храмов способствовала формированию у местного населения новых культурных традиций, нового отношения к миру, выражаемого в творческом переосмыслении традиций архитектуры и позднее – градостроительства.

История развития культуры региона получает мощный заряд, в корне изменивший культурную ситуацию и историческую судьбу региона в целом. Буддийское мировоззрение, буддийский образ жизни качественно изменили стиль жизни местного населения, духовные ориентиры и во многом преобразовали культурное пространство региона. Дацаны были центрами не только духовной религиозной учености и образованности, но и ядром развития искусства и культуры и оказали влияние на многие стороны жизни бурятского общества.

Рассматривая феномен распространения буддийской культуры в качестве основного культуuroобразующего компонента, отметим, что монастыри являлись крупнейшими культурными комплексами, имеющими в своем арсенале своеобразный модуль, позволяющий поддерживать уровень культурного ресурса. В первую очередь, монастырские строения следует рассматривать в качестве комплекса, имеющего мощный потенциал особого свойства, позволяющий «вырабатывать» те элементы культуры, которые принадлежат к феномену «духовности».

### ***Литература***

1. Андриевич. Сибирь в XIX столетии. – СПб., 1889. Ч. 2.
2. Богданов М. Н. Очерки истории бурят-монгольского народа. Верхнеудинск, 1926.
3. Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX – начале XX в. Новосибирск, 1957.
4. Кирилов. Н. Дацаны в Забайкалье. Записки Приамурского Географического общества. Хабаровск, 1913. Прил. 2.

5. Комиссия для использования землевладения и землепользования в Забайкальской области под председательством Куломзина. СПб., 1898.
6. Кудрявцев Ф. А. История бурят-монгольского народа. М.; Л., 1940.
7. Летописи хоринских бурят. Л., 1940.
8. Линховоин Л. Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. Улан-Удэ, 1972.
9. Материалы для исследования земледелия и землепользования в Забайкалье комиссии под председательством Куломзина. СПб., 1899. Вып. 6.
10. Монголо-буряты в Нерчинском округе, Иркутской губернии // Журнал Министерства внутренних дел. 1843. Ч. 3, № 7.
11. Труды Агинской экспедиции. Чита. 1911. Вып. 7.
12. Хроника внутренней жизни // Русское богатство. Ежемесячный литературный и научный журнал. СПб., 1904. № 3.
13. Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972.



## **К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА У БАРГУЗИНСКИХ БУРЯТ В XVIII–XXI вв.**

© **Лыгденова Виктория Васильевна**

кандидат философских наук, научный сотрудник, отдел этнографии,  
Институт археологии и этнографии СО РАН

Россия, 630090, г. Новосибирск, пр. ак. Лаврентьева, 17

E-mail: victoria.lygdenova@gmail.com

Статья посвящена исследованию эволюции религиозных верований и выявлению основных этапов формирования религиозного синкретизма у баргузинских бурят. Возрастание интереса современных ученых к изучению традиций и верований различных этнических групп объясняется стремлением воссоздать целостную картину истории и генезиса этноса. На основании анализа литературы и источниковых материалов по теме исследования выявляются четыре основных этапа развития религиозного синкретизма с середины XVIII в. до начала XXI в.

**Ключевые слова:** религиозный синкретизм, баргузинские буряты, история Бурятии, буддизм, шаманизм, религиозные верования и культы, этнография, народы Сибири.

### **TO THE QUESTION ON THE HISTORY OF BARGUZIN BURYATS RELIGIOUS SYNCRETISM FORMATION IN XVIII-XXI CENTURIES**

**Lygdenova Victoria Vasilyevna**

Ph.D. in Philosophy (kandidat nauk), research fellow, department of Ethnography, Institute of Archaeology and Ethnography Siberian Division of Russian Academy of Science

17 Pr. Ak.Lavrentyeva, Novosibirsk, 630090 Russia

The present article is dedicated to the research of Barguzin Buryats' religious believes' evolution and to revealing the main stages of their religious syncretism formation. The raise of researchers interest to the study of ethnical groups traditions and believes is explained by their purpose to recreate the most general picture of the ethnos history and genesis. After the literature and historical sources materials' analysis four main stages of the religious syncretism are revealed that are dated since the middle of the XVIII<sup>th</sup> century until the beginning of the XXI<sup>st</sup> century.

**Keywords:** religious syncretism, Barguzin Buryats, History of Buryatia, Buddhism, shamanism, religious believes and cults, ethnography, peoples of Siberia.

Эволюция религиозных верований и культов является сложным процессом, особенно в условиях сосуществования и взаимодей-

ствия на одной территории различных религиозных и культурных традиций, а также трансформаций общественно-политического строя. Одним из наиболее характерных и малоисследованных феноменов религиозной жизни населения России является религиозный синкретизм. Религиозный синкретизм баргузинских бурят как предмет данного исследования – это комплексный процесс взаимовлияния в Баргузинской долине Республики Бурятия различных типов религий и культов, в результате которого возникла особая система обрядов и верований, соединившая в себе элементы более развитой религии – буддизма – с сакральными символами предыдущих религиозных традиций – тэнгрианства и шаманизма. Основная проблема, на рассмотрение которой направлено данное исследование, – это определение наиболее важных этапов формирования религиозного синкретизма баргузинских бурят.

Актуальность темы связана с необходимостью перехода научных изысканий от общего к частному, от исследования этноса – к изучению этнических групп. Возрастание интереса современных ученых к изучению традиций и верований различных этнических групп объясняется стремлением воссоздать наиболее полную и целостную картину истории и генезиса этноса. Дело в том, что чаще всего объектом историко-религиоведческого изучения становятся отдельные религиозные традиции бурят – тэнгрианские, шаманистские, буддийские. Подобных работ явно недостаточно для характеристики целостной картины эволюции традиционной религиозной духовности бурят как элемента истории и культуры Бурятии, а также для понимания той взаимосвязи, которая существует между общественно-политической и духовной жизнью бурят. Религиозный синкретизм баргузинских бурят является результатом не только религиозных взаимодействий, но также отражает влияние общественно-политических и социокультурных событий, происходивших в Баргузинской долине на протяжении XVIII–XX вв.

Первые сведения о баргузинских бурятах относятся к XVIII в. В работах участника академических экспедиций, ученого и путешественника И. Г. Георги, посетившего Баргузин в 70-х гг. XVIII в., имеются сведения о численности, хозяйстве и быте баргузинских бурят [5]. К числу одних из первых сведений о Баргузине также относится отчет Императорскому Русскому географическому обществу горного инженера И. А. Лопатина, исследовавшего в 1861 г. Витимское плоскогорье. Он обследовал долину р. Баргузин в нескольких

аспектах, включая этнический аспект (сведения об эвенках, бурятах, русских) [8]. Одной из первых научных работ, в которой были проанализированы взаимодействия бурят, русских и эвенков в Баргузинской долине на примере религиозных верований и быта, является этнологическое и историко-демографическое исследование С. Патканова «Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев» (1912 г.). В ней, помимо приведенных статистических данных, подробно описываются культурные и социальные взаимодействия бурят, русских и эвенков. В частности, ученым обнаружены влияния шаманистских верований на русских первопроходцев-крестьян и выявлены особенности религиозных традиций баргузинских бурят [10].

Взаимодействия баргузинских бурят, русских и эвенков в хозяйственной сфере рассматривались в работах А. С. Шубина («Краткий очерк этнической истории эвенков Забайкалья (XVII–XX вв.)»), В. И. Шункова («Очерки по истории земледелия Сибири (XVII в.)»), Е. М. Залкинда («Присоединение Бурятии к России»), М. М. Шмулевича («Землепользование русских крестьян Западного Забайкалья в первой половине XIX в.»), В. В. Беликова («Эвенки Бурятии») и О. В. Бураевой («Хозяйственные и этнокультурные связи русских, бурят и эвенков в XVII – середине XIX в.») [15; 16; 7; 14, с. 126–130; 2; 3]. В трудах перечисленных авторов исследуется история развития земледелия у баргузинских бурят под влиянием русских, история строительства деревянных изб у бурят и эвенков, описывается передача эвенками своего промыслового искусства русским, а также анализируется заимствование основ традиционного бурятского скотоводства русскими переселенцами, рассматриваются межэтнические браки. Однако все перечисленные работы ограничиваются описанием этнографических особенностей, исследованием материальной культуры и анализом социологических данных межкультурных взаимодействий баргузинских бурят. Изучению духовной жизни баргузинских бурят посвящена работа Б. Ц. Гомбоева «Культовые места Баргузинской долины», в которой выявлены и классифицированы основные культовые объекты Курумканского и Баргузинского районов [6]. Ранее схожей тематикой занимались Г. Р. Галданова (полевые материалы по Баргузинскому и Курумканскому районам) [4] и С. Д. Сыртыпова (статья «Культовые объекты Баргузинской долины») [13]. В трудах исследовательницы представлена подробная типология священных мест шамани-

стов, буддистов, русских старожилов, евреев и др., расположенных в Баргузинской долине. Данные работы носят, в большей степени, историко-этнографический характер.

Впервые взаимодействие духовной и политической составляющих национальной культуры в Бурятии становится объектом исследования в работах Б. В. Базарова. В монографии «Общественно-политическая жизнь 1920–1950-х гг. и развитие литературы и искусства Бурятии» показана взаимосвязь между эволюцией духовных и культурных сфер и развитием политической жизни в Бурятии в первой половине XX в. [1]. В других научных работах Б. В. Базарова также затрагиваются такие темы, как влияние глобализации на распад сложившихся веками родовых обычаев бурят, предотвращение утери национальной культуры и языка и восстановление забытых и утерянных традиций. Подробно изучено становление бурят-монгольской государственности, исследовано влияние Российской империи на процесс формирования обычного права бурят, анализируются актуальные проблемы в политической и культурной жизни бурят и монголов в XX в. в контексте социально-политических событий и научно-технического прогресса в мировом сообществе. В целом, в работах Б. В. Базарова сформулирован системный подход к исследованию традиционной культуры, в котором значимое место уделяется взаимодействиям различных направлений в эволюции общественной жизни бурят – духовной и политической.

Несмотря на то, что традиционные верования и религиозный синкретизм в Республике Бурятия всегда являлись объектом особого интереса ученых, проблема исторической эволюции и формирования локальной специфики религиозного синкретизма у бурят все еще остается открытой. Мало изучены религиозно-культурные взаимосвязи народов, проживающих в Бурятии, в ракурсе исторических и современных реалий. Остаются неисследованными особенности религиозного синкретизма, в частности, у баргузинских бурят в период конца XX в., в эпоху возрождения национальной культуры, в то время как такие исследования необходимы для изучения генезиса народов, проживающих на территории Баргузинской долины.

В настоящее время в эволюции традиционных верований баргузинских бурят выявлены две тенденции: возрождение и развитие тэнгрианских и шаманистских верований и возрастающее масштабное влияние буддизма. Сложность современной религи-

озной картины связана с тем, что различные верования, являясь в некоторой степени противоречивыми по ценностной ориентации, так или иначе, активно взаимодействуют в традиционном мировоззрении баргузинских бурят.

На основании анализа основных исторических событий, происходивших в Баргузинской долине с середины XVIII до конца XX в., источниковых материалов и литературы по теме исследования можно предположить, что первым этапом, во время которого происходит формирование религиозного синкретизма у баргузинских бурят, можно обозначить период миграции бурят на территорию Баргузинской долины из Предбайкалья (с середины XVIII в. до начала XIX в.). К тому времени был уже создан Баргузинский острог, впоследствии одно из наиболее известных мест ссылки политических заключенных. До прихода русских и бурят основным населением Баргузина являлись эвенки. Таким образом, баргузинские буряты соседствовали с эвенками и русскими с момента переселения. Шаманистские верования эвенков и бурят тесно переплелись в процессе знакомства бурят с сакральными местами тунгусов, переосмысления и интерпретации местных культов.

Вторым этапом является XIX в., период, когда в связи с приходом в регион буддизма начинается его масштабное влияние на локальные культы и верования, которое продолжается вплоть до настоящего времени. Православие и соседство с русскими также имели глубокое воздействие на формирование религиозного синкретизма у баргузинских бурят. Например, прослеживаются черты православных святых у бурят в изображениях и трактовках буддийских богов и шаманистских объектов поклонения, существуют заимствования архитектуры православных церквей в элементах декоративного оформления дацанов, обращение бурят в православие, использование русских имен у бурят и т. д. Обществом-политические и социокультурные события также сыграли значительную роль в эволюции традиционных верований баргузинских бурят. Политические заключенные занимались образованием местного населения и оказывали влияние на культурную и общественную жизнь баргузинских бурят и на воспитание различных деятелей общественно-политической и культурной жизни Бурятии. Одним из наиболее известных политиков являлся лидер революционного и национального бурят-монгольского движения Э-Д. Р. Ринчино, который в отрочестве входил в число

учеников, посещавших нелегальный образовательный кружок политических ссыльных – социал-демократов А. И. Архангельского и С. Д. Майера [12].

Третий период связан с установлением в Баргузине социалистической системы. В годы существования СССР традиционные верования и буддизм были запрещены, тем не менее, по материалам полевых исследований, даже в этот период проводились религиозные обряды, но втайне и в узком кругу доверенных лиц. Поэтому религиозный синкретизм, предположительно, приобрел особенные и не изученные до сих пор исследователями специфические формы в это время, которое длилось до 1990-х гг.

Четвертый этап, начавшийся в конце 1990-х и продолжающийся до настоящего времени, охарактеризован усилением влияния буддизма на локальные традиционные верования в контексте нового политического курса региональных и республиканских органов власти. Этот период можно назвать ренессансом традиционных верований и религий и усилением влияния буддизма. Так, например, в 2005 г. был открыт лик богини Янжимы неподалеку от Баргузинского дацана. Это место стало местом паломничества для многих буддистов Бурятии и других стран. Также в Курумканском и Баргузинском районах за последние двадцать лет было сооружено большое количество субурганов, буддийских ступ, что является характерным признаком развития буддизма в регионе. На собранные от земляков и жителей района деньги была построена ступа «Хонхо-субурган» в честь жителя с. Аргада, ламы аграмбы Гомбо Заяевича Занданова неподалеку от реки Аргады. Помимо этого, многие издревне сакральные для баргузинцев места приобретают буддийское значение. Так, в Курумканском и Баргузинском районах находятся два дацана – Курумканский и Баргузинский. У каждого дацана филиалы в Курумкане, Аргаде и Баянголе. Количество построенных субурганов: 1 – в Баянголе, 1 – в Элэсуне, на родине Соодой-ламы, 2 – на Бархане, 2 – в Курумканском дацане, 1 – в Улюне, 2 – в Курумкане, 3 – в Аргаде, 1 – в Улюне, 2 – в Курумкане, 3 – в Аргаде, 1 – в Улюнхане, 1 – в Угнасае [11, с. 2]. Переход к буддизму является переломным моментом в истории баргузинских бурят, т.к. символизирует отход от традиционной веры – шаманизма, который играл важную роль в сохранении и укреплении родовой общины. Приобщение к буддизму стало одним из аспектов ускорения процесса распада традиционного общинно-родового строя и эт-

нической общности в целом и, в то же время, одним из ключевых факторов развития национального самосознания. Эволюция религиозных верований у баргузинских бурят, в первую очередь, связана с изменением традиционного мировоззрения под влиянием перехода от архаичных шаманистских верований к мировой идеологии буддизма, что также сопровождается процессами глобализации [9, с. 62–66].

Таким образом, в работе выделены четыре основных этапа, которые характеризуют эволюцию религиозных верований и традиций у баргузинских бурят. Однако данная схема является символической и требует более пристального и детального анализа. На примере коротко обрисованной исторической картины можно уже предположить комплексный характер религиозного синкретизма у населения Баргузинской долины и наличие в традиционном мировоззрении баргузинских бурят разнотипных религиозных верований, очень несходных и даже противоречивых по своей мировоззренческой сути, сотериологическим характеристикам и ценностному содержанию, но тем не менее парадоксальным образом уживающихся и активно взаимодействующих.

Перед современными учеными-этнологами стоит задача предпринять историко-ареальное исследование динамики взаимодействия традиционных верований и культов, что позволит разработать принципы системного историко-культурологического анализа различных форм религии. Необходимо выявить, в какой степени общественно-политические и социокультурные события способствовали развитию и формированию особой структуры религиозного синкретизма у баргузинских бурят и его содержательной специфики. Кроме того, локальный исторический анализ даст возможность сравнить особенности становления религиозного синкретизма у различных этнических групп бурят и монголов с учетом политических и культурных событий, происходивших в общероссийском и общемонгольском пространстве.

### *Литература*

1. Базаров Б. В. Общественно-политическая жизнь 1920–1950-х годов и развитие литературы и искусства Бурятии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. 193 с.
2. Беликов В. В. Эвенки Бурятии. Улан-Удэ: Сиб. отд-ние. БНЦ БИОН, 1994. 175 с.
3. Бураева О. В. Хозяйственные и этнокультурные связи русских, бурят и эвенков в XVII – середине XIX в. Улан-Удэ: ИМБИТ, 2000. 206 с.

4. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 120 с.
5. Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. Ч. 3. Семоядские, манджурские и восточные народы: пер. с нем. СПб., 1777.
6. Гомбоев Б. Ц. Культурные места Баргузинской долины. М.; Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2006. 287 с.
7. Залкинд Е. М. Присоединение Бурятии к России. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. 318 с.
8. Лопатин И. А. Записки Витимской экспедиции. Записки Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Т. 23, ч. 1. 1861.
9. Лыгденова В. В. К вопросу о культе кузнецов у баргузинских и курумканских бурят // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 2(22). С. 62–66.
10. Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев. СПб., 1912. Т.1. 174 с.
11. Поклонились святым местам и ламам прошлого. Интервью с О. Намжиловым // Огни Курумкана. 2012. № 45(6137). С. 2.
12. Ринчино Э.-Д. Документы, статьи, письма. Улан-Удэ: Минпечати Республики Бурятия, 1994. 236 с.
13. Сыртыпова С. Д., Петунова Н. А., Именохоев Н. В. Культурные объекты Баргузинской долины // Санжеевские чтения 5. 2003. С. 211–214.
14. Шмулевич М. М. Землепользование русских крестьян Западного Забайкалья в первой половине XIX в. // Труды Бурятского ин-та общественных наук. Сер. История. Улан-Удэ, 1968. Вып. 5. С. 126–130.
15. Шубин А. С. Краткий очерк этнической истории эвенков Забайкалья (XVII–XX вв.). Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во. 1973. 108 с.
16. Шунков В. И. Очерки по истории земледелия Сибири (XVII век). М.: Изд-во АН СССР, 1956. 432 с.



## РЕДКАЯ ИКОНОГРАФИЧЕСКАЯ ФОРМА БОДХИСАТТВЫ МАНДЖУШРИ

© **Кий Евгений Александрович**

кандидат философских наук, научный сотрудник отдела Востока Государственного Эрмитажа, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Института философии СПбГУ  
Россия, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5  
E-mail: evgeniy.kiy@gmail.com

Статья посвящена редкой иконографической форме бодхисаттвы Манджушри, изображаемого с тысячей рук и тысячей чаш. Приводятся некоторые сведения о памятниках искусства, в которых бодхисаттва представлен в тысячерукой форме, а также о китайском тантрическом буддийском тексте, который, возможно, был их источником.

**Ключевые слова:** Манджушри, тантрический буддизм, Дуньхуан, Утайшань.

## RARE ICONOGRAPHICAL FORM OF BODHISATTVA MAÑJUŚRĪ

**Kiy Evgeniy Aleksandrovich**

PhD. The State Hermitage Museum, Oriental Department, curator. Saint-Petersburg State University, Institute of Philosophy, senior lecturer.  
5 Mendeleev line, St. Petersburg, 199034, Russia

The present paper deals with rare iconographical form of bodhisattva Mañjuśrī with Thousand Arms and Thousand Bowls. It gives some data on depictions of this particular bodhisattva's image found in several murals and sculptures as well as on Chinese Buddhist esoteric text, which probably was a textual source of such depictions.

**Keywords:** Mañjuśrī, esoteric Buddhism, Dunhuang, Wutaishan.

Ряд так или иначе связанных с Манджушри раннемахаянских текстов довольно рано попадает в Китай, поэтому некоторые исследователи полагают, что он становится значимой фигурой в пантеоне китайского буддизма уже во второй половине II в. [4, р. 157–193]. Основные иконографические атрибуты бодхисаттвы сохраняются и в восточноазиатском буддийском искусстве, в памятниках которого, однако, можно встретить изображения Манджушри, держащего *жуи* 如意 (жезл «исполнения желаний»), а его ездовое животное приобретает специфически дальневосточ-

ные черты<sup>1</sup>.

В настоящей публикации речь пойдет о редкой (на первый взгляд кажущейся необычной) тантрической форме иконографии Манджушри, сокращенно называемой Цяньбо-Вэньшу (千鉢文殊) – «Манджушри с тысячей чаш». В данной форме Манджушри изображается с тысячей рук, держащих чаши для подаяний (санскр. *patra*; кит. 鉢 или 鉢), в которых находятся фигурки Будды Шакьямуни. Подобная форма Манджушри изучена явно недостаточно, а посвященных ей (или хотя бы затрагивающих) работ в западной буддологии крайне мало, а в отечественной их нет вовсе<sup>2</sup>. Тем не менее соответствующее исследование, будучи интересным само по себе, также открывает ряд перспектив в освещении некоторых других проблем истории китайского эзотерического буддизма.

Прежде всего следует, вероятно, предположить индийское происхождение этой формы Манджушри, однако практически все ее известные иконографические образцы происходят с территории современного Китая, а их индийские или тибетские аналоги, по-видимому, не известны.

Упоминания о несохранившихся изображениях Манджушри с тысячей рук содержатся в некоторых письменных памятниках, связанных с историей китайского искусства. Так, например, в «Записях о знаменитых картинах прошлых эпох» (歷代名畫記), одном из самых значительных сочинений по истории и теории китайской живописи танской эпохи, составленных в 847 г. Чжан Яньюанем 張彥遠 (ок. 815 – ок. 877), есть описание монастыря Цыэнь-сы 慈恩寺 в Чаньане, в котором говорится: «Под пагодой

---

<sup>1</sup> Подробнее см. работу Этьена Лямотта, которая до сих пор остается одним из самых систематических и полных исследований о Манджушри: *Lamotte É. Mañjuśrī // T'oung Pao. Second Series. Vol. 48. Livr. 1/3 (1960). P. 1–96*. Иконографии этого бодхисаттвы посвящена специальная монография: 孙晓岗. 文殊菩萨图像学研究 (Сунь Сюанган. Исследование иконографии бодхисаттвы Манджушри). Ланьчжоу, 2006.

<sup>2</sup> Мне известна только одна неопубликованная специальная работа о Манджушри с тысячей рук, принадлежащая американскому буддологу Роберту Гимелло (*Gimello R. M. «Mañjuśrī of the Thousand Arms and Thousand Bows»: A Preliminary Report on an Apochryphal Image and Its Origin in an Apochryphal Tantra. P. 1–19*), которому я чрезвычайно признателен за возможность ознакомления с ней. В настоящей публикации мной отмечено несколько неучтенных Р. Гимелло изображений рассматриваемой формы бодхисаттвы.

в южных воротах [росписи] Юйчи. Изображение Манджушри с тысячей чаш (千鉢文殊) на западной стене [также] работа Юйчи» [13, с. 166]. В еще одном тексте IX в., содержащем разнообразные рассказы и истории об удивительном и чудесном, – «Разных заметках с южного [склона] горы Ю» (酉陽雜俎), составленных Дуань Чэнши 段成式 (803?–863), также упоминаются росписи Юйчи в Цыэнь-сы: изображения льва, дракона и Манджушри с чашами для подаяния (花子鉢), бывшие «превосходными [творениями] того времени» [9, с. 227]. Упоминаемый обоими авторами Юйчи Исэн 尉遲乙僧 – художник из Хотана, работавший в обеих столицах в 677–710 гг. (известно, что он расписывал пять храмов в Чанъане и один в Лояне).

Большинство сохранившиеся до наших дней изображений тысячерукого Манджушри представлены в настенных росписях Дуньхуана, а две более поздние скульптуры бодхисаттвы в этой форме происходят из Тайюаня и Утайшаня. Дуньхуан 敦煌 – небольшой город в провинции Ганьсу, в окрестностях которого находится известнейший буддийский пещерный комплекс Могао (莫高窟). Утайшань 五台山 («Горы пяти террас (пиков или вершин)»), находящиеся в провинции Шаньси, наряду с Путошань 普陀山 (Чжэцзян), Цююашань 九華山 (Аньхой) и Эмэйшань 峨眉山 (Сычуань), входят в число четырех почитаемых («священных») гор китайского буддизма. Каждая из этих гор считается местом пребывания одного из «четырех великих бодхисаттв» (四大菩薩): Путошань связывается с Авалокитешварой, Цююашань – с Кшитигарбхой, Утайшань – с Манджушри и Эмэйшань – с Самантабхадрой.

Оба региона, в которых зафиксирована форма тысячерукого Манджушри, были важными буддийскими центрами. Между ними, безусловно, существовали определенного рода связи: некоторые из следующих с запада на Утайшань пилигримов вполне могли посещать по дороге Дуньхуан, где также были обнаружены материалы (как настенные росписи, так и письменные памятники), имеющие отношение к этим горам.

Принимая во внимание географическое положение Дуньхуана, находящегося на пересечении китайской и центрально-азиатской

сфер культурного влияния, следует отметить, что его искусство не может, разумеется, рассматриваться как исключительно или чисто китайское.

В пещерах Могао *in situ* сохранилось шестнадцать настенных росписей с изображением тысячерукого Манджушри, созданных в достаточно широком временном диапазоне, охватывающем такие периоды китайской истории как Тан (618–907), Пять династий (907–960) и Сун (960–1279), а также тангутское государство Западное Ся (982–1227)<sup>1</sup>.

Еще одна настенная роспись с тысячеруким Манджушри, датируемая Сунь Сяоганом периодом Тан – Пяти династий, находится в так называемых Западных пещерах тысячи будд (西千佛洞) в 30 км к юго-западу от Дуньхуана [12, с. 30].

Помимо настенных росписей из пещер Могао также происходят два живописных свитка, относимых Сунь Сяоганом к средне-танскому периоду, в которых зафиксирована форма Манджушри с тысячей рук. Первый – хранящийся в Британском музее свиток из собрания А. Стейна с изображением Чистой земли Бхайшаджьягуру. В правой верхней (со стороны зрителя) части свитка изображен Манджушри с тысячей рук, соседствующий с тысячеруким Авалокитешварой, находящимся в левой верхней части. Второй – входящий в коллекцию Государственного Эрмитажа свиток, привезенный в Санкт-Петербург экспедицией С. Ф. Ольденбурга 1914–1915 гг., являющийся отдельным (то есть не входящим в какую-либо сюжетную композицию) изображением тысячерукого Манджушри [12, с. 33–34].

Кроме того, известны еще две происходящие из другого региона скульптуры Манджушри с тысячей рук, составляющие

---

<sup>1</sup> См. общий список этих росписей: 敦煌莫高窟内容总录. 敦煌文物研究所整理 (Сводный каталог интерьеров пещер Могао в Дуньхуане). Пекин, 1982. С. 221. Приводимые в нем датировки несколько отличаются от предлагаемых Сунь Сяоганом в сводной таблице со сведениями об этих росписях: Сунь Сяоган. Ук. соч. С. 30. В «Большом дуньхуановедческом словаре» по четыре росписи относятся к среднетанскому (781–848) и позднетанскому (848–907) периодам, три – к периоду Пяти династий, по две – к Сун и Западному Ся и одна – к неизвестному времени (敦煌学大辞典. 季羨林主编 (Большой дуньхуановедческий словарь. Под ред. Ци Сяньлиня). Шанхай, 1998. С. 81). См. также описания соответствующих пещер: 敦煌莫高窟内容总录. С. 5, 11, 19, 32, 38, 48, 59, 71, 83, 92, 103, 124, 131–132, 138, 170.

часть внутреннего убранства буддийских монастырей и датируемые более поздним временем.

Первая из скульптур установлена в основанном при ранней Мин (возможные даты основания – 1373, 1381, 1383 гг.) монастыре Чуншань-сы 崇善寺, некогда одном из самых больших буддийских монастырских комплексов Тайюаня 太原 (ныне – административный центр провинции Шаньси). В зале Дабэйдянь 大悲殿 (Зал Великого сострадания) этого монастыря имеются скульптуры Авалокитешвары и стоящих по сторонам от него Самантабхадры (справа) и Манджушри (слева). Каждая из этих скульптур около восьми метров высотой, а Авалокитешвара и Манджушри изображены в формах с тысячей рук.

Вторая скульптура находится в монастыре Сяньтун-сы 顯通寺, входящим в самый крупный архитектурный буддийский комплекс на Утайшане. Монастырь приобрел свой нынешний вид в позднеминскую и раннецинскую эпохи, которыми датируются семь наиболее важных его построек (три из них возведены при династии Мин, четыре – при Цин). В одном из позднецинских зданий – Цяньбо вэньшудянь 千鉢文殊殿 (Зале Манджушри с тысячей чаш) – находится бронзовая скульптура сидящего на льве тысячерукого Манджушри с одиннадцатью головами, которая также датируется временем поздней Цин.

Таким образом, общее количество известных мне изображений тысячерукого Манджушри на территории нынешнего Китая включает, соответственно, шестнадцать настенных росписей и два живописных свитка, происходящих из пещер Могао в Дуньхуане, одну настенную роспись из Западных пещер тысячи будд, а также два скульптурных изображения, созданных для монастырей, расположенных в нынешней провинции Шаньси.

Вполне можно было бы предположить, что в ходе рецепции тантрического буддизма из Китая сопредельными народами эта форма становится известной и в других традициях дальневосточного буддизма. В ответ на мой запрос коллеги из Национального музея Кореи (Сеул) затруднились указать какое-либо корейское изображение этой формы, что, конечно, не означает, что такого изображения в корейской традиции никогда не существовало (равным образом возможно, что оно хранится в какой-либо част-

ной или монастырской коллекции и пока не идентифицировано).

Наконец, Сунь Сяоган приводит некоторые аргументы в пользу того, что один шелковый свиток, хранящийся в храме Дзисон-ин в префектуре Вакаяма (和歌山慈尊院) и датируемый периодом Камакура (1185–1333), должен определяться как единственное известное на сегодняшний день японское изображение тысячерукого Манджушри [12, с. 34, 197, ил. 20].

Безусловно, данная форма возникла не спонтанно, по прихоти какого-то художника, а ее основой должен был служить некий текст, передающий определенного рода практику. В настоящее время известен один такой источник – входящий в раздел тайного учения (密教部) текст из дальневосточного собрания буддийской литературы, озаглавленный 大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經 [8]. Возможной санскритской реконструкцией его китайского названия является: «Махаяна-йога-ваджрасвабхава-сагара-манджушри-сахасрахаста-сахасрапатра-махатантрапараджа-сутра» – «Сутра великой царственной тантры Манджушри с тысячей рук и тысячей чаш, океана алмазной йоги Великой колесницы». Это одно из самых объемных произведений эзотерического раздела, сопровождающееся анонимным предисловием, в котором сообщаются подробные сведения о передаче и об истории перевода этой тантры (ее санскритский оригинал в настоящее время не известен). Так, согласно предисловию, практика и китайский перевод тантры были связаны с именами трех известных деятелей китайского буддизма VIII в. – индийских проповедников тантрического буддизма Ваджрабодхи (671–741) и Амогхаваджры (705–774), а также Хуэйчжао 慧超 или 惠超 (кор. Хэчхо), происходившего из корейского государства Силла [8, с. 724b–725a].

Практически все немногочисленные западные буддологи, работы которых так или иначе касаются этого текста, прежде всего рассматривают сообщаемые в этом предисловии сведения и приходят к выводу об их фальсификации. Кроме того, частое употребление в самой тантре таких специфически китайских понятий как «сыновняя почтительность» (孝) и «верность» (忠) свидетельствует в пользу того, что этот текст, скорее всего, явля-

ется китайским апокрифом<sup>1</sup>. В этой связи, говоря о китайском происхождении тантры, Р. Гимелло высказывает предположение, что ее текст появился в горах Утайшань во второй половине VIII в.<sup>2</sup>

Описание формы Манджушри с тысячей рук содержится в самом начале тантры, где говорится, что из золотого цвета тела бодхисаттвы Манджушри исходит тысяча рук (臂) и в тысяче рук (千) – тысяча чаш. В тысяче чаш появляется тысяча Шакьямуни, а из тысячи Шакьямуни также появляется бесчисленное множество магически созданных (化) Шакьямуни [8, с. 725b]. Это описание в основных чертах соответствует рассмотренным выше живописным памятникам и скульптуре из монастыря Чуншань-сы<sup>3</sup>.

В заключение выскажем лишь самые общие соображения о происхождении рассмотренной формы Манджушри. Во-первых, в некоторых буддийских текстах говорится о том, что всеми благими качествами буддовости, которыми обладает как сам Будда Шакьямуни, так и другие бесчисленные будды, они все обязаны Манджушри, являющегося «отцом и матерью» бодхисаттв и будд. Символом такой связи в этом случае служат чаши для подаяний с фигурками Будды Шакьямуни, которые держит Манджушри. Во-вторых, в буддийском мире широко распространена и почитаема схожая форма другого великого бодхисаттвы – тысячерукого

---

<sup>1</sup> Тем не менее некоторые части тантры имеют аутентичное индийское происхождение. См. в этой связи: *Giebel R. W. The One Hundred and Eight Names of Mañjuśrī: The Sanskrit Version of the Mañjuśrīkumārabhūta-aṣṭottaraśatakanāma Based on Sino-Japanese Sources // インド論理学研究. Vol. 3 (2011). P. 303–343.*

<sup>2</sup> Подробнее о происхождении, переводе, передаче и истории этой тантры на Дальнем Востоке см.: *Gimello R. M. Ch'eng-kuan on the Hua-yen Trinity // 中華佛學學報. Vol. 9 (1996). P. 402–405, note 67; Idem. «Mañjuśrī of the Thousand Arms and Thousand Bowls». P. 9–16.*

<sup>3</sup> Х. Сёрсенс отмечает, что ему неизвестны копии текста этой тантры, происходящие из семнадцатой («библиотечной») пещеры в Дуньхуане (это кажется довольно странным, принимая во внимание убедительное соотнесение с данной тантрой шестнадцати изображений на настенных росписях пещер Могао). Вполне возможно, что этот текст еще будет найден среди пока не идентифицированных дуньхуанских письменных памятников (*Sørensen H. H. Typology and Iconography in the Esoteric Buddhist Art of Dunhuang // Silk Road Art and Archaeology. Vol. 2 (1991/92). Kamakura, 1992. P. 309–310*). Также вполне вероятно и то, что работавшие в пещерах Могао художники при создании этих росписей ориентировались на какие-то иные, не сохранившиеся до наших дней (или пока не найденные), текстовые источники.

Авалокитешвары (примечательно, что в некоторых росписях из пещер Могао изображения тысячеруких Манджушри и Авалоки-тешвары находятся в одной и той же пещере). В этом отношении вполне вероятно, что появление формы тысячерукого Манджушри было связано с уже существовавшей ранее формой тысячерукого Авалокитешвары: эти формы двух великих бодхисаттв, персонафицирующих мудрость (*праджня*) и сострадание (*каруна*) как основные и неотъемлемые качества следующих путем Махаяны, своеобразным образом «уравновешивали» друг друга.

Соответственно, если признать справедливым или хотя бы небезосновательным высказанное выше предположение об индийском (или центрально-азиатском) происхождении формы тысячерукого Манджушри, можно заключить, что в тантре из дальневосточного собрания буддийских текстов, а также в ряде произведений буддийского искусства, сохранились сведения как о самой этой форме, так и о соответствующей ей практике, неизвестные по каким-либо другим источникам. Более углубленное изучение соответствующей проблематики – прежде всего самого текста тантры – может стать темой дальнейших исследований, представляющихся интересными и многообещающими, так как они, возможно, позволят более детально осветить ряд вопросов, относящихся как к истории китайского тантрического буддизма, так и к некоторым общим положениям буддизма Махаяны.

### *Литература*

1. Giebel R. W. The One Hundred and Eight Names of Mañjuśrī: The Sanskrit Version of the Mañjuśrīkumārabhūta-aṣṭottaraśātakanāma Based on Sino-Japanese Sources // *インド論理学研究*. 2011. Vol. 3 (2011). P. 303–343.
2. Gimello R. M. «Mañjuśrī of the Thousand Arms and Thousand Bowls»: A Preliminary Report on an Aporochryphal Image and Its Origin in a Aporochryphal Tantra. P. 1–19 (unpublished manuscript).
3. Gimello R. M. *Ch'eng-kuan on the Hua-yen Trinity* // *中華佛學學報*. 1996. Vol. 9 (1996). P. 341–411.
4. Harrison P. Mañjuśrī and the Cult of the Celestial Bodhisattvas // *中華佛學學報*. 2000. Vol. 13.2 (2000). P. 157–193.
5. Lamotte É. Mañjuśrī // T'oung Pao. Second Series. 1960. Vol. 48. Livr. 1/3 (1960). P. 1–96.
6. Sørensen H. H. Typology and Iconography in the Esoteric Buddhist Art of Dunhuang // *Silk Road Art and Archaeology*. Vol. 2 (1991/92). Kamakura, 1992. P. 285–349.



7. Большой дуньхуановедческий словарь / под ред. Цзи Сяньлиня (敦煌学大辞典. 季羨林主编). Шанхай, 1998.

8. Великое собрание сутр, заново отредактированное [в годы] Тайсё (大正新脩大藏經). Т. 1–100. 2-е изд. Токио, 1960–1977.

9. Дуань Чэнши. «Разные заметки с южного [склона] горы Ю» с приложением продолженного сборника.

10. 1–3 (段成式. 酉陽雜俎附續集. 三冊. 叢書集成初編). Пекин, 1985.

11. Сводный каталог интерьеров пещер Могао в Дуньхуане (敦煌莫高窟内容总录. 敦煌文物研究所整理). Пекин, 1982.

12. Сунь Сяоган. Исследование иконографии бодхисаттвы Манджуши (孙晓岗. 文殊菩萨图像学研究). Ланьчжоу, 2006.

13. Чжан Яньюань. «Записи о знаменитых картинах прошлых эпох» с переводом и комментариями. Сост. и коммент. Окамура Сигэру. Пер. [на кит. яз.] Юй Вэйган (張彥遠. 歷代名畫記譯注. 第陸卷. 岡村繁全集. 岡村繁譯注, 俞慰剛譯). Шанхай, 2002.

## **ДВЕ СТАТУИ ДЖОВО ШАКЬЯМУНИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы», № 14-18-00444

© **Гарри Ирина Регбиевна**

доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения ИМБТ СО РАН

Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул., Сахьяновой, 6

E-mail: irina.garri@gmail.com

В статье на основании тибетских и китайских источников освещается история и современное положение двух статуй Джово Шакьямуни, которых тибетская буддийская традиция считает прижизненными статуями Будды.

**Ключевые слова:** Тибет, Джово Шакьямуни, статуя Будды, Джокханг, Лхаган.

TWO STATUES OF SHAKYAMUNI BUDDHA:  
HISTORY AND MODERNITY

**Garri Irina Regbievna**

DSc (History), A/Professor, leading researcher, Department of Philosophy, Cultural and Religious Studies, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences

6 Sahyanjva St., Ulan-Ude, 670047 Russia

The article on the base of Tibetan and Chinese sources highlights the history and contemporary state of the two statues of Shakyamuni Buddha, which the Tibetan Buddhist tradition considers to be the Buddha's lifetime statues.

**Keywords:** Tibet, Jowo Shakyamuni, Buddha statue, Jokhang, Lhagang.

В Тибете его самой главной святыней считается статуя Джово Шакьямуни, привезенная китайской принцессой Вэнь Чэн тибетскому царю Сонцзэн Гампо. Тибетская буддийская традиция утверждает, что она была создана при жизни Будды и что он ее лично благословил, и поэтому тибетцы почитают ее как самого Просветленного. Таких прижизненных изображений Будды всего несколько в мире. Одной из них является золотая статуя Будды в Бохгайе – месте его просветления. Примечательно, что бурятская буддийская традиция считает, что одним из таких изображений

может быть и статуя Сандалового Будды, находящаяся в Эгитуйском дацане Республики Бурятия.

Во время одной из командировок в Кхам – Восточный Тибет я узнала о существовании еще одного изображения Будды, которое местная традиция считает настоящей статуей, привезенной принцессой Вэнь Чэн. В данной статье сделана попытка свести воедино исторические данные об этих двух замечательных образах буддийского искусства и показать их современное положение.

### *Храм Джокханг*

История храма связана с самыми легендарными личностями истории Тибета. Она восходит ко времени правления 33-го царя Тибета, основателя тибетской империи, хранителя веры – дхармараджи Сонцзэн Гампо (620–649). В 631 г. он перенес столицу в Лхасу (сначала она называлась Раса) и построил на вершине Красной горы Марпори белый дворец. Затем он женился на непальской и китайской принцессах, которые привезли с собой в качестве приданого изваяния Будды; китайская принцесса Вэнь Чэн – Шакьямуни Джово, непальская принцесса Брикхути – Акшобхья Ваджры (тиб. Микьед Дордже).

Каждая принцесса построила для своей статуи специальный храм, однако впоследствии они поменялись своими местами в храмах. Согласно тибетским источникам, это произошло следующим образом. Так, Джокхан первоначально назывался Раса Трулнан Цуглакхан и предназначался для статуи Микьед Дордже. Непальская жена царя – Брикхути – решила построить для нее храм, на что царь дал свое согласие. Поскольку китайская принцесса Вэнь Чэн хорошо разбиралась в китайской астрологии и геомантии, Брикхути отправила к ней служанку расспросить о том, в каком месте лучше всего возвести храм. Вэнь Чэн сказала, что храм следует построить на месте озера Отан. Однако служанка недопоняла инструкций китайской принцессы, и когда днем озеро засыпали и возводили постройки, ночью боги и демоны все разрушали. На помощь строителям призвали священных коз, на которых переносилась глина для засыпки озера. В честь этих коз, помогавших в строительстве храма, и был назван храм (*pa* – коза, *sa* – земля или глина, *трулнан* – манифестация, чудо). Однако все было напрасно: ночью все постройки по-прежнему разрушались. Тогда царь и царица обратились с молитвой к бодхисаттве Авалокитешваре, который сказал им: «Тибетская земля подобна ле-

жащей на спине дьяволице, и для того чтобы ее подавить, необходимо на месте ее главных органов построить буддийские храмы» [4, с. 10].

И царь начал одновременно возводить 12 храмов, которые приходились на плечи, локти, колени, ладони и ступни дьяволицы: четыре для подавления крайностей – *Тадюл*, четыре для нейтрализации негативных сил – *Яндюл* и четыре для защиты Тибета – *Рунон*. Два дополнительных храма были построены женами царя. Непальская царица построила Раса Трулнан Цуглакхан, который приходился прямо на сердце дьяволицы, а китайская принцесса – Рамоче. Для нас остается по-прежнему неясным, связана ли постройка Рамоче с этой историей или нет.

После смерти Сонцзэн Гампо в 649 г. на престол вступил его внук Мансон Манцзэн (правил в 649–676 гг.). Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных» повествует о том, как китайский император, узнав о смерти Сонцзэн Гампо, послал в Тибет 500-тысячную армию, намереваясь после покорения Тибета увезти обратно в Китай статую Будды [2, с. 23]. Чтобы ее уберечь, статую вынесли из Рамоче и укрыли в Цуглакхане, в выступе за южной стеной, называвшейся Зеркальной (Мэлончан). Стену покрыли штукатуркой и нарисовали на ней изображение Манджушри. Акшобхья Ваджру перенесли, в свою очередь, в Рамоче. Есть также версия, что изваяние Акшобхья Ваджры китайские войска увезли «на однодневный путь» [3, с. 79]. Статуя Джо простояла в темноте за стеной в течение трех царствований тибетских правителей. Затем в период правления царя Тидэ Цугтэна, или Меагцома (правил в 704–755 гг.), в Тибет отправилась китайская принцесса Цзинь Чэн, чтобы выйти замуж за сына Меагцома. К несчастью, молодой принц скоропостижно скончался. Принцесса, тем не менее, прибыла в Тибет и изъявила желание увидеть изображение Будды. В Рамоче статуи не оказалось, и принцесса нашла ее запертой в Раса Трулнана, извлекла и поместила в главный зал. После этого Цзинь Чэн установила ритуал почитания статуи и вышла замуж за царя Меагцома.

В период, когда великий правитель Тибета, хранитель веры дхармараджа Тисрон Дэвцэн (правил в 755–797 гг.) – сын Меагцома и китайской принцессы – еще не достиг совершеннолетия, всеми делами в царстве управлял всемогущий министр Машан из рода Тон. Он не стал приверженцем новой религии и поэтому решил отправить статую Будды в Индию. Однако это

ему не удалось, так как даже тысяча человек не могла ее сдвинуть с места. Тогда ее закопали в землю, но в стране начались голод и эпидемии. Опять было решено отправить изваяние в Индию, и снова ничего не получилось. Так статуя перемещалась с одного места в другое. В конце концов, после того, как царь, достигнув совершеннолетия, замуровал Машана живым в гробницу и установил повсеместно буддийскую веру, Джово Шакьямуни был установлен в Цуглакхане, где находится и поныне.

С того времени храм неоднократно разрушался и восстанавливался. Грандиозные разрушения он претерпел во время монгольского нашествия и культурной революции. Самые большие реставрационные работы были произведены в период правления Далай-ламы V и в 1980-е гг. Основатель школы Гелукпа Цзонхава изготовил для статуи корону из чистого золота, а для Акшобхья Ваджры – из чистого серебра.

Джокханг построен в центре старого города Лхасы. Здание небольшое, внешне 2-этажного вида, на самом деле в нем 4 этажа, считая площадь крыши. Со стороны он напоминает обычные тибетские монастыри. Его площадь – более 16 700 м<sup>2</sup>, в нем находится более 30 святилищ, общая площадь построек составляет 25 100 м<sup>2</sup> (Xizangde simiao he cenglü, с. 9).

Раньше некоторые департаменты тибетского правительства Кашаг располагались в храме.

Ежегодно с 5-го по 26-е число первого месяца по тибетскому календарю представители всех монастырей Тибета собираются в Джокхане для проведения религиозного праздника Монлам. В старом Тибете во время Монлама управление Лхасой передавалось монахам монастыря Дрепунг. В храме сохранены многочисленные бесценные артефакты: свыше 300 буддийских статуй, фресок общей площадью более 2 600 м<sup>2</sup>, а также огромное количество рукописей, ксилографов, мемориальных досок, стел, танка, ритуальных и музыкальных предметов.

Прямо перед входом в храм находятся три каменные стелы. На одной из них выгравировано тибетско-китайское соглашение 821 г. Исследователи полагают, что это был равноправный договор, подтверждающий границы между государствами по соглашению 783 г., если не считать неравенства в «родственных отношениях» государей: китайский император считался дядей, а тибетский цэнпо – племянником [1, с. 65]. За стелой видно засохшее дерево, которое, как говорят, было посажено самой ки-

тайской принцессой Вэнь Чэн. У главных ворот находится навес, поддерживаемый шестью столбами. Слева под навесом располагаются два больших молитвенных барабана. Как во времена Г. Цыбикова, так и сейчас, под навесом и на прилегающем к храму участке площади огромное количество паломников с раннего утра выстраивается слева от ворот и совершает простирания. Туристы со входными билетами проходят в храм без очереди, однако внутри им очень трудно втиснуться в очередь, если возникнет желание поклониться божествам наряду с простыми паломниками. Под воротами, слева и справа, находятся обычные для тибетских храмов статуи четырех царей – хранителей учения (дхармарадж), по две на каждой стороне.

#### *Исполняющая желания драгоценность*

Почему же так ценится это изваяние Будды Шакьямуни в Тибете – стране, где имеется, возможно, самое большое количество буддийских статуй в мире?

Дело в том, что тибетцы свято верят: этот образ Будды Шакьямуни сделан при жизни Просветленного. Считается, что Будда лично освятил статую. Безграничная вера тибетцев превратила ее из обычного объекта в божественный, и когда они ее видят, то считают, что перед ними находится сам Будда. Они называют статую «Драгоценным Господином Буддой» и «Драгоценностью, исполняющей желания». Считается, что одно только лицезрение статуи трансформирует энергию человека в позитивную, то есть происходит «освобождение через видение». Как гласит предание, это изображение Будды изготовил небесный скульптор Вишвакарман под руководством повелителя богов Индры из 10 драгоценностей мира богов и людей, которые впоследствии были переплавлены, и статую отлили в настоящую форму. Долгое время она находилась в «обители богов», потом в Уддияне, а затем в Индии – Магадхе. Царь Магадхи подарил ее китайскому императору Тайцзуну, после чего она в качестве приданого китайской принцессы попала в Тибет. По тибетскому поверью, таких изображений Будды всего два: второе находится в месте рождения Будды – Бодхгае.

Статуя представляет собой высочайший образец буддийского искусства независимо от того, действительно ли она является «прижизненной». Джово Шакьямуни находится в восточной стороне храма в специально отведенном для нее святилище, представляющем собой небольшую комнату приблизительно 5х5 м.

Статуя установлена посредине комнаты на возвышении, к которому ведут несколько ступенек. В настоящее время она обычно закрыта железной цепной решеткой, через которую паломники могут приложиться головой к ее ноге. Иногда решетку убирают, и несколько раз я видела ее без всякого ограждения. Статуя Джо отлита из сплава золота, серебра, бронзы и олова, больше человеческого роста и изображает Будду Шакьямуни в возрасте 12-ти лет, сидящего в ваджрной позе (общая высота 1,5 м). В ней содержится 13 613 таэлей чистого золота (20 419 унций, или 579 кг), и традиция называет ее золотой. Правая рука лежит на колене в жесте прикосновения к земле, левая – медитации. Рук не видно, потому что тело покрыто мантией из желтого китайского шелка. Статую отличают роскошные украшения. Индийская прическа волос закрыта короной из кованого золота со вставленными драгоценностями – бриллиантами, рубинами, сапфирами и полудрагоценными камнями, среди которых преобладают кораллы и бирюза. В зубцы короны инкрустированы изображения божеств. На груди – ожерелье в виде пластрона с большим количеством бирюзы и кораллов, и вставлена большая белая раковина с завитком по направлению часовой стрелки. По свидетельству Г. Цыбикова, на шее висели крупные четки, принадлежавшие китайскому императору минской династии, сейчас четок нет [3, с. 79]. В руке Будды – чаша. Перед ним на особой подставке – другая большая чаша, на которую поставлена ступа в виде пирамиды с уступами с насыпанными на нее зернами ячменя. На подставке также стоят несколько лампад, в которые паломники непрерывно добавляют принесенное с собой масло.

Позади Джово Шакьямуни находится статуя Будды Дипанкары. Видны только ее голова и плечи. Согласно преданию, она была главным священным объектом храма до того, как туда переставили Джово Шакьямуни. Когда изваяние Будды Дипанкары хотели передвинуть, говорят, что оно человеческим голосом сказала: «Я не хочу отсюда уходить», тогда его расположили позади Шакьямуни. Вокруг стен святилища расположены 12 статуй стоящих бодхисаттв, сзади – статуи Далай-ламы VII, XIII, Цзонхавы, Будды и других.

Кратко остановимся на других достопримечательностях храма. Главное помещение первого этажа – квадратное. Центральная часть огорожена невысокой деревянной решеткой, внутри которой стоят статуи Падмасамбхавы, Майтреи и тысячерукого

Авалокитешвары. По периметру стен помещения располагаются небольшие комнаты-святилища, в которых находятся многочисленные изображения божеств. Паломники движутся посолонь вдоль стены, постоянно к ней прикасаясь, заходят в одно за другим святилища, совершают поклонения, подношения, подкладывают масло в светильники.

В храме более 30 комнат-святилищ. Их общее устройство таково: по стенам на возвышении находятся статуи божеств, а по середине стоит столб, вокруг которого размещены светильники. Как отмечал Г. Цыбиков, «не все божества пользуются одинаковым почетом, и посетитель сразу может отличить наиболее чтимых» [3, с. 77]. Главной статуей храма, как мы уже говорили, является Будда Шакьямуни Джо. Возможно, второй по своей значимости является пятисоставной, одиннадцатиликий и тысячерукий Авалокитешвара, который находится в середине северной стены. По одному из преданий, эта статуя чудесным образом появилась во времена царствования Сонцзэн Гампо. По другому – была слеплена из смеси разных благовонных трав по приказу царя. Кроме того, считается, что внутри ее помещено сандаловое изображение того же Авалокитешвары, привезенное из Индии. Существует еще одно предание: сам царь вместе со своими женами, непальской и китайской принцессами, слились с этой статуей в момент смерти. Именно поэтому ее и называют 5-составной, так как она состоит из главной статуи, сандаловой, царя Сонцзэн Гампо и двух его жен. Говорят, что настоящее изображение 5-составного Авалокитешвары было утрачено в период культурной революции, а находящееся в храме сейчас – копия, сделанная в недавнее время. Документами, подтверждающими это или обратное, мы, к сожалению, не располагаем.

Далее через одну комнату в углу на антресолях находится большая статуя реформатора буддизма Цзонхавы. Существует множество легенд по поводу ее происхождения. По одной из них, она была сделана по приказанию царя Сонцзэн Гампо, который предвидел появление на свет великого ламы. Говорят, что Цзонхава, увидев изваяние, признал в нем самого себя и сообщил об этом посторонним. Те, увидев поразительное сходство, воздали почести как самому ламе, так и его изображению.

На втором этаже, прямо над главным входом, находится большое помещение, в котором расположены очень чтимые большие статуи царя Сонцзэн Гампо, китайской принцессы Вэнь



Чэн и непальской принцессы Брикхути. Если проследовать по внутренней лестнице на третий этаж, то попадаешь в святилище богини Палден Лхамо, которая считается главным защитником Тибета, особенно среди приверженцев школы Гелукпа. Богиня также особо почитается женщинами. В комнате помещены две статуи богини, справа – в мирной ипостаси, слева – в гневной. В гневной ипостаси богиня держит меч, лицо ее закрыто тканью. Богине преподносят «сэржэм» – ячменное вино или водку.

Монах, обслуживающий святилище Палден Лхамо, может разрешить войти в еще одну комнату, расположенную в задней части комнаты. Там находится Пелчок Дуган, в котором нет изображений, а только роскошно разукрашенные фрески защитников школы Гелукпа – Ямантаки, Махакалы и Палден Лхамо. Стены – черного цвета, а божества нарисованы в белых, золотых и красных тонах. Из этой комнаты можно напрямик попасть на крышу храма.

На открытой площадке 4-го этажа, или крыше храма, находятся 4 симметричных золотых павильона, украшенных ступами, бугорками, золотыми колокольчиками, отлитыми в виде божеств и животных. Драконы и колокольчики на карнизах испытали влияние китайской архитектуры. Над воротами храма находятся золотые священные лани и колесо учения, слева и справа установлены символы процветания буддизма – золотые *гьялцены*, напоминающие большие колокола. С крыши храма открывается прекрасный вид на главную площадь, город и дворец Потала.

К особо почитаемым святилищам относится и святилище богини Тары, которое находится вне самого храма. Большое изваяние богини располагается в центре помещения, а за стеклянными шкафами – двадцать одна манифестация Тары. Эта статуя, по преданию, находилась внутри храма. Гуши-хан в гневе за ее молчание в ответ на его вопросы повелел вынести ее из здания. Но когда ее донесли до места настоящего местонахождения, она вдруг промолвила: «Я останусь здесь». Пораженные таким чудом, ее оставили на этом месте и воздали почести.

Джокхан, пожалуй, единственный храм Тибета, в котором в любое время сосредоточено огромное количество народа, царит необычайное религиозное воодушевление. Особенно поражает небывалый восторг тибетцев при виде Джово Шакьямуни. Многие плачут, каждый пытается задержаться у статуи и сделать как можно больше простираний, что очень нелегко при большом

скоплении народа и давке в очереди.

Поклонение храму заканчивается его внутренним и внешним обходом. Внутренний обход (Нангхор) проходит под навесом, где по периметру всего здания расположены молитвенные барабаны. Стены вокруг храма расписаны с обеих сторон картинами, изображающими 108 историй из многочисленных рождений Будды. Внешний обход (Бакхор) проходит по одноименной и многолюдной улице Лхасы, на которой с обеих сторон расположены многочисленные лавки, торгующие различными товарами религиозного предназначения. Целый день по ней движется толпа людей, особенно в утренние и вечерние часы. Люди быстро идут по улице в направлении солнца, перебирают четки, крутят молитвенные барабанчики, начитывают мантры. Немало паломников совершает обход, простираясь по земле.

#### *Село Тагун и золотая статуя храма Лхаган*

Село Тагун является поселковым центром Тибетского автономного округа Ганьцзы провинции Сычуань. Согласно традиционному тибетскому районированию – это территория Кхама (Восточного Тибета). Основной достопримечательностью села является монастырь Лхаган и находящаяся в нем золотая статуя Будды Шакьямуни, благодаря которой простая деревня Тагун имеет большой авторитет в тибетском обществе округа. История храма относится к древним временам распространения буддизма в Тибете. Согласно легенде, популярной среди жителей деревни, через место, где сейчас располагается храм, в VIII в. двигался караван китайской принцессы Вэнь Чэн. Достигнув места, где сейчас стоит храм, золотая статуя из приданого принцессы вдруг сказала человеческим голосом, что ей нравится это место, и поэтому она хочет остаться здесь. И таким образом, согласно поверью жителей деревни, что это как бы и есть настоящая статуя принцессы. По этой причине храм и назван Лхаган (дословно: божеству нравится). Вопрос о том, чем же является статуя в Лхасе, для сельчан нерелевантен. Они считают, что статуи похожи друг на друга, как две капли воды, а какая из них подлинная – не имеет значения, обе они, по их словам, одинаково подлинны и священные.

На стеле монастыря про тагунскую статую пишется следующее: когда принцесса Вэнь Чэн везла в Тибет золотую статую Будды, она остановилась в этом месте. Статуя была очень тяжелой, и ее не могли сдвинуть с места 4 лошадиные повозки и 10

человек. Тогда сановник, сопровождавший принцессу, Жаньсян Цюгуа сказал: «Бодхисаттве нравится это место». Местные жители трижды просили оставить статую Шакьямуни в этом месте, и принцесса с сановниками решили удовлетворить просьбу и оставить статую. Местные жители называют статую «не ушедшим Буддой», считают, что она в точности похожа на статую Чжово в Лхасе и обладает такими же заслугами. Поэтому это место было названо Лхаган – «Место, которое нравится божеству».

В период Сун, когда появилась школа Карма Кагью, она получила распространение в Кхаме. В это время монастырь Тагун придерживался этой традиции. В период Юань, когда Сакьяский Пагба-лама проезжал Тагун, он перевел монастырь в Сакьяский и построил 3 храма. Статуя, привезенная принцессой Вэнь Чэн, была установлена в храме Дэциндянь. За монастырем находятся 108 буддийских ступ. В 1996 г. Народное правительство провинции Сычуань признало монастырь Тагун культурно-охранным объектом 4-й категории. И, наконец, путеводитель Lonely Planet лапидарно сообщает, что в монастыре Тагун находится копия Лхасского Джово, которая была сделана, когда кортеж принцессы проезжал это место.

Внешне храм Лхаган очень красивый, построен в смешанном тибетско-китайском стиле с золотыми крышами и изогнутыми вверх коньками. Статуя Будды находится в крайнем правом павильоне. Нельзя сказать, что она как две капли воды похожа на Лхасскую, однако такая же красивая и представляет собой высокий образец буддийского искусства. За монастырем находится большой двор, на котором расположены 108 больших и малых ступ – еще одна достопримечательность монастыря. Вокруг монастыря и двора со ступами идет дорожка коры с молитвенными барабанами. Монастырь расположен у подножия трех гор правильной треугольной формы, горы посвящены бодхисаттвам буддийского канона Маньчжушри, Ваджрасаттве и Авалокитешваре. Склон последней сплошь уставлен разноцветными молитвенными флагами, образующими правильный треугольник. Над всей деревней также колышутся флаги, прикрепленные к огромному тросу, протянутому над всей деревней.

Какие же выводы можно сделать из приведенной информации? Что касается статуи Джово из лхасского храма Джокханг, то вполне очевидно, что эта статуя имеет очень древнее происхождение. Изготовлена ли она при жизни Будды Шакьямуни – вопрос, на который уже невозможно найти ответа. Кроме приведенных легенд и преданий нет исторически достоверных свидетельств, подтверждающих или, наоборот, опровергающих данный факт. Вероятность того, что это именно и есть статуя, привезенная китайской принцессой, также не велика, учитывая данные источников о том, что ее постоянно переносили с места на место, замуровывали, прятали во время различных турбулентных периодов истории Тибета, включая монгольское нашествие и культурную революцию.

То же самое можно сказать и в отношении Второго Джово, как часто называют статую из храма Лхаган. Тем не менее, из истории храма безусловно вытекает, что он очень древний и связан с древнейшей историей Тибета и ее легендарными героями. Скорее всего, это лишь копия золотой статуи Джово, что несколько не умаляет ее значения. Ведь известно, как ценятся копии знаменитых статуй, например, Сандалового Будды. Для жителей Тагуна храм – это, безусловно, самое святое место в мире, а их статуя ничем не уступает Лхасской, потому что это – их Будда и оберегает он, в первую очередь, их – деревенских прихожан, а уже потом паломников со всего Тибета.

Храмы Джокханг и Лхаганг поистине сердце современного Тибета, где воочию чувствуется его живое биение.

### *Литература*

1. Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М., 2005.
2. Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных». Л., 1961.
3. Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета // Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. Новосибирск, 1991. Т. 1.
4. Chos 'phel gyis brtsams. Gangs can ljongs kyi gnas bshad lam yig gsar ma: Lha sa khul gyi gnas yig. Beijing, 2004.
5. Xizangde simiao he cenglü. Beijing, 1995.

**НА СЕВЕРНОЙ ПЕРИФЕРИИ БУДДИЗМА: МЕССИАНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ  
«АМУРСАНЫ» В ЗАПАДНОЙ МОНГОЛИИ И «БЕЛАЯ ВЕРА»  
НА АЛТАЕ**

© **Знаменский Андрей Андреевич**

профессор истории, исторический факультет, Университет Мэмфиса  
(США)

Мемфис, Тенесси 38152, США

E-mail: [aznamenski@gmail.com](mailto:aznamenski@gmail.com)

Задача данной статьи проследить связь между этнорелигиозным мессианским движением «Амурсана» и «белой верой» (бурханизмом) в горном Алтае в начале XX в. Обращается внимание на то, что значительная часть пантеона и ритуалов пришли в «белую веру» из тибетского буддизма. Указывается, что и монгольский мессианизм, и мессианизм «белой веры» черпали вдохновение из буддизма, а также из единого историко-мифологического корпуса преданий о легендарном спасителе хане Ойроте (Амурсане). До недавнего времени исследователи подходили к изучению «белой веры» локально, в отрыве от культурных и политических процессов, протекавших у соседних народов южной Сибири и внутренней Азии в конце XIX и начале XX в., и алтайский мессианизм рассматривался как продукт сугубо местного религиозного мифотворчества, зачастую в отрыве от политических и духовных процессов, происходивших в соседних регионах, в частности, в западной Монголии. Данная статья, как и несколько вышедших за последнее время работ (В. П. Дьяконова, В. К. Косьмин, А. А. Насонов), ставит под сомнение подобный подход.

**Ключевые слова:** буддизм, ак-янг, бурханизм, мессианизм, «белая вера», Ойрот, Амурсана, Алтай, Монголия, Чет-Челпан, Джа-лама.

**NORTHERN BUDDHIST BORDERLAND: AMURSANA MESSIANIC  
MOVEMENT IN WESTERN MONGOLIA AND «WHITE FAITH»  
IN THE MOUNTAIN ALTAI**

*Andrei A. Znamenski*

Professor of History, Department of History, University  
of Memphis, TN 38152, USA

This review article explores the influence of the «Mongolian factor» (Tibetan Buddhism and ethno-national revival) on the development of the «White Faith,» the ethno-religious movement that sprang up in the Mountain Altai in the early 20th century. It is emphasized that a large part of «White Faith» pantheon and spiritual practices originated from Tibetan Buddhism that was

coming from Mongolia. The article is particularly focused on the links between the messianism of the «White Faith» and ethno-religious messianic movement «Amursana» that developed in Western Mongolia from 1910 to 1923. It is stressed that both movements gain their spiritual and cultural inspiration both from Tibetan Buddhism and the shared set of heroic oral tales about the coming of glorious redeemer prince Oirot (Amursana). Scholars frequently approached the «White Faith» movement as a local phenomenon stripped of political and spiritual developments in neighboring areas, particularly Western Mongolia. The present article adds to the most recent revisionist scholarship (V. Diakonova, S. Kosmin, and A. Nasonov) that seeks to fill this void.

**Keywords:** Tibetan Buddhism, Ak-Jang, Burkhanism, Messianism, «White Faith», Oirot, Amursana, Altai, Mongolia, Chet-Chelpan, Ja-Lama.

В 1904 г. в горном Алтае скромный пастух Чет Челпан всколыхнул тысячи местных кочевников рассказами о славном хане Ойроте, который придет и избавит их от давления со стороны царской администрации и русских поселенцев и вернет золотое время Ойрота. Странники Чета считали себя последователями «белой» «чистой» веры (по алтайски «ак-янг») – в противовес «черной» «нечистой» шаманской вере. В литературе «белая вера» часто фигурирует под названием «бурханизм» (от монгольского слова «Бурхан» (Будда), которое стало одним из главных богов «белой веры»).

Пророчество о легендарном хане-спасителе, которого одни именовали Ойротом, а другие Амурсаной, являлось мифологическим преломлением в народном сознании памяти о кочевом государстве Ойрот (Джунгария), которое в XVII в. включало в себя Алтай, западную Монголию и западный Китай (Синьцзян). Ойротские правители приняли буддизм и часто выступали в качестве покровителей Далай-ламы. Надо заметить что Амурсана (1722–1757) был реальным историческим персонажем, который безуспешно пытался поставить себя во главе Джунгарии после смерти Галдана-Цэрэна, харизматичного хана, умершего в 1745 г. [9, с. 289–313]. Кстати, имя последнего в народных преданиях алтайцев иногда также сплеталось с образами Ойрота и Амурсаны. В борьбе за престол Амурсана сначала пользовался поддержкой цинской династии. Затем правители Китая испугались возросшей самостоятельности ойротского хана и он впал в немилость. Спасаясь от маньчжуров, в 1757 г. Амурсана бежал в Россию, где он вскоре заразился оспой и умер в Сибири. Пытаясь раз

и навсегда устранить независимое кочевое государство, маньчжуры полностью уничтожили Джунгарию, а ее население подвергли беспощадному геноциду. Спасаясь от преследования китайских войск, остатки ойротов откочевали в пределы Российской империи, где они были взяты под защиту российской короны. Смешавшись с местным населением, беглецы впоследствии дали начало таким народностям, как алтай-кижи, теленгиты и телеуты, проживающие в нынешнем Алтае.

В пантеоне, молитвах и ритуалах «белой веры» очень мощно были представлены буддийские мотивы, оставшиеся на Алтае еще с джунгарских времен. В XIX в. и в первые два десятилетия XX в. эти мотивы продолжали получать постоянную подпитку из соседней Монголии. Духовные практики «белой веры», особенно на начальном этапе, содержали сильную критику шаманизма. В глазах многих кочевников шаманизм не оправдал себя в деле защиты населения от засилья русских миссионеров и давления царской администрации:

Семь луков если натянуть,  
По всей земле огонь будет!  
Дербен Ойрот придет –  
Черных (шаманистов) духов не будет!  
Шесть луков если натянуть,  
По всему Алтаю огонь будет.  
Когда золотой Ойрот придет –  
России не будет! [23]

Позднее подобное непримиримое отношение к шаманизму сменилось диалогом и даже синкретизмом. В 1911 г., семь лет спустя после вышеописанных событий на Алтае, в западной Монголии недоучившийся лама по имени Дамбижамцан столь же сильно взволновал местных кочевников, объявив, что он правнук Амурсаны, который явился к «своему» ойротскому народу, дабы спасти его от засилья китайских чиновников и поселенцев:

Теперь я прибыл встретиться  
С вами, бедняжки,  
отрогам ойратов.  
Моя родина –  
Алтай, Иртыш, Хобук-сайри,  
Эмиль, Боро-гала,  
Или, Ала-тау,

Ойратская отчизна это.  
По происхождению  
Я правнук Амурсаны,  
Перерожденец Махакалы,  
Обладавшего конем Марал-баши,  
Тот, кого зовут  
Богатыр Дамбей-джанцан [5].

Что касается «белой веры», то она давно стала объектом скрупулезного исследования, начиная с трудов сибирских областников и советских этнографов и заканчивая современными российскими и западными этнологами и историками [29, р. 282–292; 1, с. 162–167; 13; 6; 26] Что же касается этнорелигиозного движения, распространившегося в западной Монголии, которое использовало для духовной мобилизации населения тот же пласт ойротских легенд, оно еще не получило достаточного освещения в научной литературе. Часто описания мессианского движения в западной Монголии сводятся к портрету его лидера Дамбижамцану, личности несомненно яркой и незаурядной. Более известный в литературе под именем Джа-ламы (Джа-учитель), он был увековечен писателем Ф. Оссендовским в роли таинственного, наполовину ламы наполовину благородного бандита, человека из ниоткуда в захватывающей документальной повести «И звери, и люди, и боги», впервые вышедшей в 1922 г. [18]

Задача данной статьи показать на примере взаимосвязи между «белой верой» и движением «Амурсаны» значение внешних факторов в развитии этнорелигиозного движения в горном Алтае, в частности роль национального движения в Монголии и монгольского буддизма. До недавнего времени исследователи зачастую подходили к изучению «белой веры» локально, в отрыве от культурных и политических процессов, протекавших в конце XIX и начале XX в. у соседних народов южной Сибири и внутренней Азии, в частности в западной Монголии. В результате алтайский мессианизм часто рассматривался как продукт сугубо местного алтайского религиозного мифотворчества [29; 26; 30, р. 25–52]. Отмечались лишь незначительные культурные вкрапления из буддизма и христианства, причем присутствие буддизма на Алтае часто преуменьшалось, а если и упоминалось, то сводилось лишь к констатации факта нахождения Алтая в составе Джунгарии и насильственного насаждения буддизма ойротами [17, с. 11] Кстати сказать, я и сам раньше был в числе тех исследователей,



дователей, которые или не обращали внимания на «монгольский фактор» или приуменьшали его роль в становлении «белой веры».

Анализируя, как и почему это произошло, В. К. Косьмин [11, с. 47] указывает что такой подход восходит к позиции, занятой Д. Клеменцем, бывшим революционером-народником, который в 1906 г. выступал главным защитником Чета Челпана на суде, организованном царским режимом над активистами «белой веры».

Пытаясь снять абсурдные обвинения о «подрывной» «ламаистской» деятельности с Чета и его последователей, которым отцы-миссионеры пытались придать антигосударственную окраску, Клеменц построил свою защиту на полном отрицании факта присутствия буддизма на Алтае. Защитник пытался представить последователей «белой веры» в глазах судей как благородных религиозных подвижников, которые воюют с «темными силами» шаманизма и стремятся к единобожию. В 40-е гг. прошлого столетия тезис о «подрывном» характере «белой веры» опять оказался востребованным. Спекулируя на многочисленных свидетельствах о проникновении монгольского буддизма на Алтай, сталинская историография, с подачи видного советского исследователя Алтая Л. П. Потапова, заклеимила «белую веру» как реакционное националистическое движение с ярко выраженной сепаратистской и даже прояпонской направленностью [16, с. 138; 21, с. 160].

После распада коммунизма в Советском Союзе «белая вера» была реабилитирована и стала оцениваться как национально-освободительное движение, развернувшееся в ответ на политику имперских властей, деятельность православных миссионеров и наплыв русских переселенцев [16, с. 138; 21, с. 160]. Вслед за видным исследователем Л. И. Шерстовой, многие стали справедливо отмечать, что этнорелигиозное движение, разбуженное легендами о хане Ойроте, стало тем духовным цементом, который способствовал консолидации алтайцев в единую общность. Надо подчеркнуть, что Шерстова была первым исследователем, которая еще в советское время<sup>1</sup> пришла к вышеуказанному выводу, тем самым ставя под сомнение идеологические штампы о реакционной сущности бурханизма. С другой стороны, некоторые исследователи бросились локализовать алтайские верования до такой степени, что стали даже отрицать влияние буддийских

---

<sup>1</sup> Ее диссертация, защищенная в 1985 г. до сих пор остается наиболее всеобъемлющим исследованием по «белой вере». Текст диссертации был издан в 2010 г. [26].

элементов на Алтае [15, с. 43–73]. Как хорошо показала Н. А. Тадина, вопрос об историческом присутствии буддизма на Алтае сегодня сильно политизирован: в республике идет острая идеологическая полемика, которая, условно говоря, протекает между двумя группами: сторонниками «буддизации» алтайцев и их оппонентами, которые ориентируются на самобытный Алтай, связанный с сохранением пантеистического мировоззрения и этико-бытовых норм [21, с. 164].

Я сам стал невольным свидетелем вышеуказанной полемики во время конференции в Горно-Алтайске в июле 2015 г., где мне пришлось столкнуться с резко негативным отношением к моим попыткам исследовать роль «монгольского фактора» в ранней истории «белой веры». Вышеупомянутый этнограф Л. И. Шерстова указала мне, что присутствие буддизма на Алтае и монгольские влияния на «белую веру» пока еще не могут быть объектом беспристрастного академического исследования и поэтому об этом говорить не нужно. Когда я возразил и спросил: «Что же, теперь нельзя сравнивать этнорелигиозные процессы в Монголии и на Алтае на рубеже XX в.?», – она ответила, что сравнивать можно, но о генетических связях и влиянии Монголии говорить нельзя. Мне также дали понять, что, оказывается, не нужно говорить и о том, что сто лет тому назад в «белой вере» наличествовали антирусские элементы, поскольку такие высказывания могут якобы повредить сегодняшней дружбе народов на Алтае. Скорее всего, подобный подход проистекает из необходимости ученого занять ту или иную идеологическую позицию в соответствии с логикой вышеуказанной идеологической полемики. Видимо, именно поэтому Шерстова сегодня очень критически воспринимает любые упоминания о генетических связях между монгольским буддизмом и этнорелигиозными процессами в Монголии и на Алтае на рубеже XX в. Такой критический подход, возможно, также навеян неприятными воспоминаниями о том, как документальные свидетельства о присутствии буддизма на Алтае использовались в советской историографии для нападок на «белую веру». Примечательно, что некоторые присутствующие алтайские исследователи встретили ее слова бурными аплодисментами. Подобный подход ярко иллюстрирует закономерное, во-общем-то, явление, когда история часто ставится на идеологическую службу современности.

В. П. Дьяконова и В. К. Косьмин были первыми исследователями, которые обратили внимание на сильное присутствие монгольского буддизма в горном Алтае [8; 11]. Они убедительно показали, что, по выражению Косьмина, корни белой веры надо искать не на Алтае, а в соседней Монголии. Нельзя также обойти вниманием недавно выполненную фундаментальную диссертационную работу историка А. А. Насонова, который впервые детально исследовал распространение буддизма среди народов алтайско-саянского региона в конце XIX – начале XX в. [17]. Причем Дьяконова даже идет дальше, сознательно избегая такие понятия, как «бурханизм» и «белая вера», и прямо пишет об алтайском буддизме. Косьмин менее прямолинеен в своих оценках и показывает, что ситуация была не так проста. Он подчеркивает тот очевидный факт, что «белая вера» не была в полном смысле буддизмом, но в то же время она не являлась замкнутой этнонациональной верой, родившейся сугубо на местном материале. По мнению Косьмина, «белая вера» была по сути дела рыхлым неоформленным буддизмом. К подобному же выводу приходит и Насонов, который отмечает незавершенность (к концу 20-х гг. прошлого века) религиозных изменений, вызванных интенсивным проникновением буддизма в алтайско-саянский регион [17, с. 23]. Хочу присоединиться к этим оценкам.

Косьмин перечисляет массу заимствований населением горного Алтая из монгольского буддизма, указывая на изобилие ритуалов и культовых предметов, перешедших из «желтой веры» в «белую», а также на многочисленные заимствования из буддийского пантеона. Немаловажную роль играли интенсивные контакты между алтайцами и монгольскими ламами, а также визиты проповедников «белой веры» в монгольские монастыри. Естественно, что все это было пропущено и осмыслено через не менее мощный духовный пласт местного шаманизма. Косьмин допускает, что с течением времени и при благоприятных обстоятельствах легендарный Ойрот-хан мог бы вполне влиться в пантеон «желтой веры» как один из богов – защитников буддизма. Добавлю, что если бы не гонения на «белую веру» со стороны царской администрации, а затем закрытие границы в СССР в 1929 г., мы могли бы быть свидетелями появления алтайского буддизма по аналогии с тем, как буддизм существует, например, в соседней Туве. В то же время надо иметь в виду, что «белая вера» была лишь частью активного этнорелигиозного мифотворчества и мес-

сианизма, развернувшихся на рубеже XX в. на обширных просторах южной Сибири и внутренней Азии в связи с интенсивной колонизацией и модернизацией указанных районов Россией и Китаем. Последующее крушение обеих империй еще более усилило эти этнорелигиозные процессы.<sup>1</sup>

Вернемся, однако, к влиянию движения «Амурсаны» в западной Монголии на алтайскую «белую веру». Ни в одной из работ пока что этот вопрос специально не рассматривается. А. Данилин, автор первого исследования по истории «белой веры», выполненного в 30-е гг., дает об этом важном событии буквально несколько строк: «В 1892 г. в Монгольском Алтае объявился калмыцкий лама Дамби-Джанцан (Джа-лама), который называл себя внуком Амыр-Санаа. В 1912 г. Дамби-Джанцан становится зайсаном аймака Кобдо, фактически не подчинявшегося ни Монголии, ни Китаю. В 1922 г. он будет ликвидирован советской властью Монголии. О Джа-ламе знали и на Алтае, ожидая его пришествия» [7, с. 80]. Современный исследователь алтайских религий В. А. Муйтуева тоже упоминает Джа-ламу только мимоходом, ошибочно предполагает, что именно его алтайцы ожидали в качестве хана Ойрота на первом этапе развития «белой веры» в 1904–1905 гг. [15, с. 54]. На самом деле, Джа-лама вернулся в западную Монголию только в 1910 г. Интересно то, что эта исследовательница, которая отвергает какое-либо существенное влияние буддизма на алтайские религиозные верования, тем не менее признает существование громадного интереса алтайцев к деятельности и последующей судьбе «Амурсаны» из Монголии.

В результате давления переселенческой колонизации, попыток ликвидировать традиционное самоуправление и агрессивной миссионерской деятельности православной церкви условия для религиозного обновленчества на Алтае уже сложились к началу XX в. Необходим был мощный внешний толчок. Таким толчком, несомненно, стало поражение России в войне с Японией (1904–1905 гг.). Насонов подчеркивает, что поражение русских войск «было воспринято коренным населением как утрата российской властью благоволения со стороны сверхъестественных сил. Это послужило дополнительным мотивом обращения к буддийскому учению в форме ламаизма» [17]. Последовавшая за этим Первая русская революция (1905–1907 гг.) привела к росту

---

<sup>1</sup> Подробнее о российской и китайской колонизации и об их влиянии на этнорелигиозные процессы в горном Алтае и Монголии см. мою статью [30].

центробежных тенденций как на западных, так и на восточных окраинах империи. К важному внешнему фактору надо также отнести события, развернувшиеся в Монголии в 1904–1905 гг. Именно в это время в Монголии впервые началось серьезное движение за освобождение от цинского владычества. Причем в западной части страны уже всюду действовали партизанские отряды. Немаловажно также и то, что опять таки именно в это время (1904–1906 гг.) в Урге проживал Далай-лама XIII, который нашел здесь убежище от англичан, вторгнувшихся в Тибет. Во главе монгольского движения за независимость встает буддийская церковь во главе с Богдо-гегеном, который взял курс на создание независимого национального государства. Мощным каналом распространения национальной идеи как в восточной, так и в западной Монголии становятся буддийские пророчества (Шамбала) и эпические легенды о легендарных спасителях Гесере, Ойроте, Амурсане.<sup>1</sup>

Естественно, что ввиду теснейших торговых связей Алтая с Монголией монгольский этнорелигиозный национализм стал разительным примером для Алтая, особенно в условиях временного ослабления политического и духовного контроля за окраинами российской империи во время первой русской революции. Этнорелигиозный мессианизм усиливался благодаря тому, что западные монголы и общины алтайцев, теленгитов и телеутов, будучи осколками «ойротского царства», являлись носителями одинаковых в своей основе легенд и пророчеств о пришествии Ойрота-Амурсаны, а тибетский буддизм предоставлял в распоряжение западных монголов и их алтайских неофитов прекрасные «духовные скрепы», которые можно было использовать в целях консолидации. В связи с этим паранойя отцов-миссионеров по поводу наступления «ламаизма» на Алтай не лишена оснований. Парадокс ситуации заключается лишь в том, что в западной Монголии население самоопределялось через историко-мифологический пласт легенд об Ойроте и Амурсане, противопоставляя себя китайцам, а на Алтае тот же религиозный мессианизм использовался для противопоставления себя русскому элементу.

---

<sup>1</sup> Попутно хочу заметить, что имя хана Гесера, которое было более популярно в восточной Монголии и Бурятии, нежели в соседней западной Монголии, изредка встречалось и в духовном творчестве сторонников «белой веры» [14].

Теперь перейдем к 1910–1911 гг. Судя по документам, после первоначальных успехов, усиленных первой русской революцией и царским манифестом о веротерпимости от 1905 г., к 1910 г. боевой потенциал «белой веры» несколько выдохся. Этому в немалой степени способствовали, с одной стороны, погром, организованный местной царской администрацией против членов «белой веры», и последующий судебный процесс над ее активистами. К тому же после первых острых конфликтов между шаманистами и сторонниками «белой веры» последовали естественные процессы синкретизма и диалога. Не способствовало распространению «белой веры» и отсутствие в ее рядах харизматичного лидера. Как известно, Чет Челпан был лишен каких бы то ни было лидерских качеств. Более того, когда этнограф и музыковед А. Анохин посетил его в 1914 г., то воочию увидел, что как реформатор Чет полностью «сдулся». Анохин то и дело сообщает в своем дневнике, как в присутствии провозвестника «белой веры» люди игнорировали различные ее предписания (распитие спиртных напитков, курение табака, шаманские камлания и жертвоприношения), а Чет махал на все это рукой и даже перед отъездом Анохина предложил ему выпить [2].

Многие современники, которые наблюдали развитие «белой веры», подчеркивали, что с самого начала Чет был лишь своеобразной ширмой, за которой стояли такие организаторы, как Манди (Манджи) Кульджин, Кыйтык Елбудин, Аргымай Тырий, Сапок Баинкин, Кыргыз Саманов и Чапьяк Юдуев [6, с. 92–93]. Б. Соколов, один из защитников Чета на суде, даже подчеркивает, что реальная работа на Алтае по пропаганде буддизма и пророчества об Ойрот-хане была заложена не Четом, а неким Тырием Акэмчи. Соколов характеризует его как человека, «много лет прожившего в Монголии», «грамотного и знакомого с буддизмом и ламаизмом» [4, с. 295–296]. Мы можем предположить, что эти проповедники-ярлыкчи искали возможности активизировать затихшее религиозное движение. Борьба за независимость от Китая, всколыхнувшая с невиданной силой Монголию в 1910–1914 гг. в результате крушения цинской империи, а также явление народу агрессивного и харизматичного «Амурсаны» в западной ее части не могли не сказаться на «белой вере» в соседнем Алтае. Уместно будет напомнить, что распространение буддизма в алтайско-саянском регионе в конце XIX и начале XX в. проходило не линейно, а скачкообразно и сопровождалось периодами возраста-

ния интенсивности проповеднической активности [17, с. 26].

Что же произошло в Западной Монголии в 1910–1911 гг. и кто такой монгольский «Амурсана»? В 1911 г., когда цинская империя полностью распадается, власть в стране переходит к местным князькам и генералам, а сам Китай погружается в политический хаос, который по сути дела не прекращается до самого взятия власти коммунистами в 1949 г. Более благоприятной атмосферы для роста местного этнонационализма и мессианских пророчеств нельзя себе и представить. В 1912 г. Монголия приобретает независимость, хотя формально, чтобы не провоцировать китайских генералов, она остается в составе Китая. Верховную власть в Монголии получает глава монгольского буддизма – Богдо-геген, что еще более усиливает авторитет ламства в политической системе. Причем, если в восточной части самоопределение проходило более-менее мирно, в западной Монголии в 1913 г. развернулось открытое национальное восстание с целью полного изгнания китайцев. Как известно, западные монголы (бывшие «ойроты») всегда стояли особняком от восточных халха-монголов и местное этнорелигиозное движение быстро приобрело сепаратистский оттенок.

Лидером этого движения стал вышеупомянутый Джа-лама, по происхождению волжский калмык, долгое время проучившийся в одном из монастырей Тибета и объявившийся затем у границ западной Монголии в 1910 г.<sup>1</sup> В 1913 г. с несколькими тысячами монголов он атаковал и разгромил китайский гарнизон в г. Кобдо – событие, сопровождавшееся тантрическими ритуалами, во время которых Джа-лама выступал эдаким религиозным реконструктором, проигрывая на публике тантрические ритуалы северного буддизма. Причем авторитет «Амурсаны» был настолько высок, что Богдо-геген, боясь рассердить его, вынужден был даровать Джа-ламе титул наместника, и в результате вся западная Монголия в течение трех лет стала по сути дела его личной вотчиной, а все местные феодалы, включая будущего главу армии народной Монголии, подчинялись ему лично. Примечательно, что в молодости (1890–1892 гг.) Джа-лама уже два раза пытался предстать перед западно-монгольским населением в роли Амурсаны. Однако в то время цинская империя была все еще сильна, и

---

<sup>1</sup> См. наиболее полную биографию Джа-ламы, материалы которой использованы в моей статье [12].

надлежащей почвы для активизации пророчества и этнонационального возрождения не было. Видимо, поэтому его мессианизм не зажег сердца кочевников, а самого пророка быстро изгнали. Тогда Джа-лама некоторое время работал проводником-переводчиком в экспедиции известного исследователя Азии П. К. Козлова, а потом перебрался в Пекин, где был подмастерьем в типографии, печатавшей буддийские календари.

Теперь, в 1913 г. в новых условиях, когда ему, наконец, удалось оседлать волну мессианизма, Джа-лама приступил к построению в западной Монголии маленькой тоталитарной утопии с теократическим уклоном. В духовном плане, по его словам, он стремился очистить монгольский буддизм и вернуть его к первоистокам. Он даже основал новый монастырь и собрал вокруг себя «надежных» лам. Его целью было также уменьшить число лам, но сделать их более образованными. По его мнению, Монголия страдала избытком лам, и он беспощадно гнал их на общественные работы по благоустройству своего городка. В то время как «белая вера» в горном Алтае апеллировала к опыту монгольского буддизма, противопоставляя себя шаманизму и русскому православию, Джа-лама, призывая народ вернуться к «истинному буддизму», в политическом и экономическом плане пытался ориентироваться России.

Это было естественно, поскольку монгольский этнорелигиозный мессианизм был направлен против Китая, и Россия здесь выступала в качестве противовеса. К тому же, по существовавшему преданию, до того как вернуться к своему ойротскому народу, хан Амурсана бежал в Россию и поступил на службу к русской царице. Чтобы соответствовать существующей легенде, под своим желтым одеянием Джа-лама часто носил русский офицерский мундир. Интересно также обратить внимание на то, что если в реальной истории, а также по многим преданиями ойротского цикла, хан Ойрот (Амурсана) бежал от китайцев на север в Россию, в горном Алтае в начале двадцатого века не менее популярно было предание о том, что Амурсана бежал не на север, а на юг, в Монголию, и там жил в верховьях р. Иртыш у его трех притоков – Ак-Чечек, Кок-Чечек и Ногон-Су. В глазах последователей «белой веры» эти три места приобрели священное значение. По их легенде, на реке Ногон-Су был построен дворец Амурсаны [14; 25].

Амурсана из поволжских степей был настоящим воплощением религиозного фундаменталиста эпохи модерна. Как свиде-



тельствует Ю. Н. Рерих, «в своем хошуне он ввел ряд новшеств. Он познакомил своих последователей с сельским хозяйством и даже заказал некоторые сельскохозяйственные машины из России. Он предписывал своим людям строить постоянные здания, собирать сено на зимние месяцы и носить русские сапоги. Он основал несколько школ и организовал образцовый монастырь со строгими правилами. Он ограничил количество лам и призывал многих из них в свои отряды. Он обучил свои отряды европейским методам ведения войны. Он пробовал улучшить породу монгольских лошадей и рогатого скота, заказывая их из России» [19, с. 117].

Учитывая сильные сепаратистские настроения у западных монголов и растущее влияние Амурсаны, Богдо-геген всерьез стал опасаться за целостность своей страны. Поскольку формально Джа-лама оставался российским подданным, Богдо-геген через русского посла запросил помощи у русских казаков. 7 февраля 1914 г. отряд казаков из 41-го Сибирского стрелкового полка, неожиданно окружив Амурсану, арестовал его и в тюремном фургоне препроводил в Томск, где его держали около года, а затем отправили в ссылку в Якутскую область. Спустя год, после падения Российской империи и большевистского переворота, Джа-лама вернулся в Монголию, но Богдо-геген объявил его вне закона, и «Амурсана» был вынужден бежать на юг к китайской границе, где в пустынном месте в самом сердце пустыни Гоби он сделал еще одну попытку построить свое «ойротское царство», возведя мощную крепость, остатки которой там можно видеть до сих пор.

Появление нового перерожденца Амурсаны в Монголии в 1910–1911 гг., его последующий арест в 1914 г., а также массовая мобилизация алтайцев на тыловые работы в связи с начавшейся Первой мировой войной подхлестнули мессианские чаяния кочевников и заставили воспрять духом проповедников «белой веры» на Алтае. Алтайцы, как с тревогой сообщали миссионеры, отрядили специальную делегацию к Джа-ламе в Монголию [24, л. 32]. В 1916 г., обеспокоенные слухами о мобилизации, несколько общин теленгитов с реки Чуи в количестве 600 человек убежали в Монголию, надеясь найти спасение на своей «исторической родине». Проповедники «белой веры» опять обрели уверенность и стали говорить о приходе легендарного Ойрота-спасителя, который наконец явился в образе монгольского «Амурсаны». Мис-

сионер З. Хабаров сообщал с тревогой своему начальству: «Один из известных здешних ярлыкчаров Суме Казындаев, услышав, что Амыр-сана показывается в желтом халате, сшил себе желтый халат и разъезжал по бурханистам, уверяя о действительности явления в Монголии Амыр-Саны» [24, л. 32].

Визиты лам на Алтай заметно активизируются в 1910–1914 гг., как раз в период новой волны этнорелигиозного мессианизма в западной Монголии и активности Джа-ламы. Благодаря своей харизматической личности и возрастающему движению против китайской колонизации, «Амурсана» вскоре объединил вокруг себя до 5 тыс. местных кочевников (дербеты, торгоуты, тувинцы) и лам. В том же самом 1910 г. православные миссионеры доносили, что по приглашению членов «белой веры» из Улясутая на Алтай прибыл «знатный лама» [6], который посетил многих известных проповедников-ярлыкчей. В бумагах Данилина, известного исследователя «белой веры», мы находим письма его информатора К. Танашева, которые проливают свет на этот и другие визиты монгольских лам, связанные с расцветом движения «Амурсаны» к югу от границы Российской империи. Так, из письма Танашева [22] мы узнаем, что «знатного ламу» из Улюсая звали Дондок и что он прибыл не один, а в компании с другим ламой по имени Аксак-чодчи из г. Кобдо, который, кстати, стал эпицентром деятельности Джа-ламы. Танашев также добавляет, что буддийские гости были приглашены авторитетными алтайскими лидерами и скотовладельцами Манди (Манджи) Кульджином и Кыйтык Елбудином. Танашев прямо подчеркивает, что ламы были призваны с «целью перевести весь Алтай в буддистскую веру». В своем следующем сообщении Данилину Танашев также отметил, что эти проповедники приезжали с «целью узнать, как живут остатки прежнего ойратского народа» [7]. Кстати, сам Танашев входил в число как раз тех самых активных проповедников «белой веры», которые постоянно курсировали между Монголией и Алтаем, привнося буддийские ритуалы на алтайскую почву.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> В советское время Танашев продолжал свои регулярные поездки в Монголию, работая скотоперегонщиком вплоть до начала 30-х гг. Потом такие тесные контакты с «ламаитами» «аукнулись» ему во время сталинского большого террора (1937–1938 гг.), когда он и другие сторонники «белой веры» послужили прекрасным «человеческим материалом» для местного НКВД по выполнению плана расстрельных и посадочных квот.

Арест Джа-ламы русскими казаками нисколько не поколебал веру в мессию ни в Монголии, ни на Алтае. Так, в 1915 г., год спустя после задержания Амурсаны, в западной Монголии несколько человек объявили себя легендарным ханом или его родственниками, опять призывая западных монголов объединиться. Наиболее активным и непримиримым «Амурсаной» был лама по имени Цаган-голын, которого широко поддерживало местное население. Как и Джа-лама, Цаган своей активностью подрывал авторитет центральной власти в лице Богдо-гегена. Поэтому в 1915 г. опять потребовалось вмешательство русских казаков, чтобы арестовать и этого пророка.

Таким образом, после ареста Джа-ламы Амурсана, образно выражаясь, не исчез, а получил постоянную «прописку» в западной Монголии, где, как и на Алтае, к 1917 г. в условиях анархии, а затем гражданской войны почва для мессианизма была более чем благоприятной. Сообщение (которое часто приводится в работах по «белой вере») в ноябрьском номере от 1917 г. в барнаульской газете «Голос труда» о появлении в западной Монголии еще одного «Амурсаны» являлось явным отголоском событий, сопровождавших арест Джа-ламы, когда на его место стали претендовать новые кандидаты, желавшие оседлать мощную волну этнорелигиозного мессианизма: «По сообщению корреспондента барнаульской газеты «Голос труда» (от 18 ноября 1917 г.), уже в феврале – марте среди алтайцев Урсульской волости стали циркулировать тамзы (письма) из Монголии, предупреждавшие о скором (10–18 мая) появлении Амыр-Сана, который поведет войну и разобьет русских при слиянии рек Бии и Катуня, после чего алтайцы перейдут от России в подданство своего прежнего царя. Приходу Амыр-Сана будет предшествовать появление ламы и 17 кэгеней (проповедников); за ними следом придут 700 собак и наконец – 7000 богатырей, для борьбы с русскими» [6, с. 138–139].

Интересно, что, когда в 1914 г. казаки везли Джа-ламу в тюремном фургоне через Алтай в Томск, проповедники «белой веры» распространили слух, что Амурсана не будет, как какой-нибудь русский, трястись на телеге, а если и решит вернуться в Сибирь, то сделает по железной дороге на поезде. Другие алтайские проповедники утверждали, что Амурсана, будучи посланником Бурхана, наделен такой мощной силой, что смог «улететь» обратно в Монголию и «там пребывает невидимо» [24, с. 32]. Несмотря на все попытки русских миссионеров по разоблачению

калмыцкого пророка из Монголии – ничего не помогало. Г. Апанаев, православный миссионер из алтайцев, после ареста Джа-ламы оптимистически надеялся, что арест нанес страшный удар по всей «белой вере». В своем отчете за 1914 г. он уверенно предсказывал, что «если правительство не возвратит обратно этого лжеучителя Галаму (Джа-ламу), то все бурханисты отпадут от бурханизма в течение немногих лет» [3]. Но его оптимизм оказался преждевременным. В действительности дело было не только и не столько в самой личности Джа-ламы, а в силе самого пророчества и в сложившейся в горном Алтае традиции глядеть в сторону Монголии в поисках духовной подпитки в деле этнополитического и религиозного возрождения.

В заключение добавлю, что после наступления большевиков как на Алтае, так и в западной Монголии делаются попытки оседлать этнорелигиозный мессианизм. Достаточно широко известен меморандум Сары-Сева Канзычакова, заместителя председателя Ойратской Автономной Области (ОАО) (образована в 1922 г.). Он, в частности, предлагал комиссариату по делам национальностей использовать силу и популярность пророчества о хане Ойроте для успешного национального строительства на Алтае [10]. Да и некоторые члены «белой веры», после утверждения власти большевиков, сами стали двигаться в этом же направлении. Так, в беседе с московским корреспондентом З. Рихтер, которая посетила Алтай в 1927 г., А. Кульджин и другие сторонники «белой веры» доказывали, что Ленин это и есть явление Ойрота народу [20, с. 157]. Одновременно в западной Монголии Восточный секретариат Коминтерна, который руководил революционным движением в Монголии, сделал несколько попыток оседлать движение «Амурсаны», предложив в 1920 г. Джа-ламе пост главнокомандующего народно-освободительными силами западной Монголии. Попутно надо отметить, что Восточный секретариат включал в себя Монгольско-тибетский отдел (Монтибдел), который непосредственно отвечал за проведение директив Коминтерна в Монголии. Интересен состав этого отдела, который состоял из трех человек: алтаец Сергей Борисов, сын известного миссионера Стефана Борисова, оставившего яркие описания «белой веры» на первом этапе ее развития; Элбек-Доржи Ринчино, известный бурятский интеллектуал и первый красный диктатор Монголии, а также монгол Чойбалсан, бывший ученик ламы, который с 30-х гг. стал бессменным руководителем Монголии на весь период сталинизма.

Руководители Монголо-тибетского отдела послали Джа-ламе символические дары – гранату и красноармейскую шапку со звездой, приглашая его к сотрудничеству. Однако «Амурсана» отверг это предложение, считая, что он самостоятельно без Коминтерна сможет объединить все местное население в ойротское государство-утопию. В ответ Борисов, Ринчино и Чойбалсан решили переиграть волжского калмыка на его же поле, объявив о пришествии нового альтернативного «Амурсаны». На роль последнего выбрали Хас-Батора, популярного младшего ламу, который одновременно являлся членом 2-го революционного полка народно-революционной армии Монголии. Новой мессии построили просторную юрту и создали вокруг него ореол таинственности, доставляя каждый день многочисленные дары и одновременно распространяя слухи о его удивительной силе и влиянии. В результате «Амурсана» из Коминтерна удалось склонить часть населения западной Монголии на свою сторону [28; 27; 12, с. 263]. Остается лишь добавить, что в 1923 г. в результате спецоперации, разработанной Восточным отделом ОГПУ и Внутренней Государственной Охраной (ВГО) (монгольский аналог ОГПУ), Джа-лама был ликвидирован тремя агентами ВГО, притворившимися ламами, пришедшими испросить благословения «Амурсаны».

Этнорелигиозные движения в горном Алтае и в западной Монголии являлись двумя знаковыми событиями, которые произросли из мифотворчества, основанного на едином корпусе пророческих легенд о легендарном спасителе Ойроте-Амурсана. Это было естественно, поскольку Алтай и западная Монголия исторически были частью Джунгарии. Причем, мессианское движение «Амурсаны», не прекращавшееся до 1923 г., являлось важным каналом подпитки «белой веры» на Алтае. Ламы-проповедники, проникавшие в горный Алтай, и визиты его населения в западную Монголию в течение всего XIX и начала XX в. служили каналом постоянных духовных контактов Алтая с буддизмом. Незаметный Чет Челпан и харизматичный Джа-лама были представителями пестрой толпы проповедников, которые бродили по алтайским горам и монгольским степям, возвещая о приходе Ойрота (Амурсаны) и получая духовную подпитку из монгольского буддизма. Мессианские чаяния алтайцев и западных монголов резко усилились в начале XX в. в ответ на интенсивную колонизацию и модернизацию, проводившуюся на рубеже

веков как в Китае, так и в России. Пророчества о скором пришествии Ойрота (Амурсаны) приобрели особый размах в связи с крахом обеих империи (1911 г. и 1917 г.), что сопровождалось политическим хаосом и усилением центробежных тенденций и в южной Сибири, и во внутренней Азии. Развернувшиеся в этих условиях движения «белой веры» и «Амурсаны» служили целям пробуждающегося местного этнонационального самосознания и одновременно постепенному упрочению и распространению буддизма на его северной периферии.

### *Литература*

1. Анохин А. В. Бурханизм в Западном Алтае // Сибирское обозрение. 1927. № 5. С.162–167.
2. Анохин А. В. Дневник (западный Алтай) // АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Ед. хр. 64. Л. 8 об., 10–10 об., 12.
3. Апанаев Г. Записки миссионера чибитская отделения Георгия Апанаев, 1914 г. ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Ед. хр. 86. Л. 2об.
4. Бурханизм: документы и материалы / сост. Н. А. Майдурова. Горно-Алтайск: Изд-во ГАГУ, 1994. С. 295–296.
5. Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Восточная литература, 2002. 279 с.
6. Данилин А. Г. Бурханизм (Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). Горно-Алтайск: Ак-чечек, 1993.
7. Данилин А. Г. Путевой дневник: Ойротия (1934 г) // АМАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 52. Л. 39.
8. Дьяконова В. П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск: Ак-чечек, 2001
9. Златкин И. Я. Русские архивные материалы об Амурсане // Филология и история монгольских народов. М.: Изд-во восточной лит-ры, 1958. С. 289–313.
10. Конзычаков Л. Краткая докладная записка: Ойрат // Государственный архив Российской Федерации. Ф. 1318, Оп. 1. Ед. хр. 175. Л. 333.
11. Косьмин В. К. Влияние монгольского буддизма на формирование и развитие бурханизма на Алтае // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С.47.
12. Ломакина И. Голова Джа-ламы. Улан-Удэ; СПб.: ЭкоАрт, 1993.
13. Мамет Л. П. Ойротия. Очерк национально-освободительного движения и гражданской войны на Горном Алтае. Горно-Алтайск: Ак-чечек, 1994.
14. Молитвы и песни бурханистов // АМАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 50. Л. 264.

15. Муйтуева В. А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск: Изд-во ГАГУ, 2004. С.43–73.
16. Насонов А. А. Основные тенденции в изучении ламаизма в российской буддологии (80-е гг. XX – начало XXI в.) // Известия Алтайского государственного университета. 2008. Т. 4, вып. 60. С. 138.
17. Насонов А. А. Распространение ламаизма на территории Алтае-Саянского региона (конец XIX – первая треть XX вв.): автореф. дис. ...канд. ист. наук. Томск: Кузбассвуиздат, 2011. С.11.
18. Оссендовский Ф. И звери, и люди, и боги. М.: Пилигрим, 1994.
19. Рерих Ю. Н. По тропам Срединной Азии. Самара: Агни, 1994. С. 117 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.templeofthepeople.ru/ftpgetfile.php?id=79/>.
20. Рихтер З. В стране голубых озер. М; Л.: Молодая гвардия, 1930. С. 157.
21. Тадина Н. А. Два взгляда на бурханизм у алтай-кижи // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. № 4. С. 160.
22. Танашев К. Данилину А. 19 декабря 1928 г, 27 декабря 1934 // АМАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 52. Л. 98.
23. Танашев Т. Молитва об избавлении от русских (рукопись, 1929 г.) // Архив музея антропологии и этнографии (АМАЭ). Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 50. Л. 228.
24. Хабаров З. Записки миссионера абайского отдела алтайской духовной миссии священника З. Хабарова за 1914 г. // ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Ед. хр. 90. Л. 32.
25. Чевалков М. Рапорт вольнонаемного псаломщика чибитской церкви алтайской миссии // ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Ед. хр. 150. Л. 12.
26. Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 2010.
27. Шумяцкий Б. Кабецкому М. 23 апреля 1921 г., 20 мая 1921 г. // Российский архив социально-политической истории. Ф. 435. Оп. 154. Ед. хр. 105. Л. 33, 39 об.
28. Korostovets I. Von Cinggis Khan zur Sowjetrepublik : eine kurze Geschichte der Mongolei unter besonderer Berücksichtigung der neuesten Zeit. Berlin, Leipzig, W. de Gruyter & Co, 1926. S. 311.
29. Krader L. A. Nativistic Movement in Western Siberia // American Anthropologist. 1958. № 2. P. 282–292.
30. Znamenski A. Power for the Powerless: Oirot / Amursana Prophecy in Altai and Western Mongolia, 1890s–1920s // Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines. 2014. № 45. URL: <http://emscat.revues.org/2444>.
31. Znamenski A. Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Nationality Building in Mountain Altai, 1904–1922 // Acta Slavica Iaponica. 2005. № 22. P. 25–52.

## ПРИЛОЖЕНИЯ



Рис. 1



Рис. 2

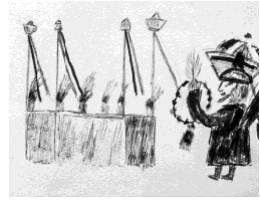


Рис. 3



Рис. 4



Рис. 5





Рис. 6

Подписи к иллюстрациям

Рис. 1. Чет Челпан, провозвестник «белой веры» (1914 г.). Архив музея антропологии и этнографии (АМАЭ). Санкт-Петербург. Ф. 11 (фонд А. Анохина). Оп. 1. Д. 120. Л. 6.

Рис. 2. Джа-лама, перерожденец «Амурсана» в западной Монголии. Фотография Германа Констена (1912 или 1913 г.). *Consten H. Weiderplatze der Mongolen im Reiche der Chalcha*. Berlin: Dietrich Reimer, 1920. Vol. 2. Заставка № 49.

Рис. 3. Тырий Акэмчи («Белый лекарь»), один из основоположников «белой веры», во время своей молитвы. Рисунок К. Танашева (1928 г.). АМАЭ. Ф. 15 (фонд А. Данилина). Оп. 1. Д. 14. Л. 50.

Рис. 4. Западномонгольские сторонники движения «Амурсаны» во время освободительной борьбы против Китая. Фотография Германа Констена (1912 или 1913 г.). *Consten H. Weiderplatze der Mongolen im Reiche der Chalcha*. Berlin: Dietrich Reimer, 1920. Vol. 2. Заставка № 54.

Рис. 5. Домашний «алтарь» последователя «белой веры». Священные ленты (яик) на заднем плане проповедники «белой веры» именовали алтанкерел, что, возможно, связано с популярной буддийской сутрой Алтангерел. Акварель В. Лизукова (1914 г.). АМАЭ. Ф. 11 (фонд А. Анохина). Оп. 1. Д. 131. Л. 2.

Рис. 6. Круг летоисчисления, заимствованный «белой верой» из монгольского буддизма (1925 г.). АМАЭ. Ф. 11 (фонд А. Анохина). Оп. 1. Д. 132. Л. 416.

## САНГАРИЛ – ИННОВАЦИОННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ПРАКТИКА БУРЯТ-БУДДИСТОВ

© **Жамбалова Сэсэгма Гэндэновна**

доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук

Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6

E-mail: zhambalovas@yandex.ru

В статье рассматривается сангарил – проявление народного буддизма у бурят, традиция коллективного моления мирян-буддистов в домашних условиях. Представлены важные результаты: сангарил – инновационная тайная народная религиозная практика буддистов Бурятии возникла в ответ на вызовы идеологии СССР. В РФ она легализовалась и значительно активизировалась.

**Ключевые слова:** народный буддизм, буряты-миряне, тайная религиозная практика, коллективная молитва.

SANGARIL – INNOVATIVE RELIGIOUS PRACTICE  
OF THE BURYAT BUDDHISTS

**Zhambalova Sesegma Gendenovna**

Doctor of Historical Sciences, A/Professor, Senior Researcher Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

6 Sakhyanovoi St., Ulan-Ude, 670047 Russia

The article deals with «sangaril» – a manifestation of national Buryat Buddhism, a tradition of joint reading of Buddhists texts at prayers' homes. Sangaril is an innovative secret religious practice of the Buryat Buddhists that had arisen in response to the challenges of the ideology of the USSR. The practice has been legalized in Russian Federation and significantly increased.

**Keywords:** Folk Buddhism, lay Buryat Buddhists, secret religious practice, collective praying.

Задача настоящей статьи, подготовленной на основе литературных сведений и полевых материалов, – рассмотреть малоизученную современную традицию коллективного моления мирян в домашних условиях – сангарил, как одно из важных проявлений народного буддизма. Народный буддизм уже рассматривался мной в нескольких статьях, в которых материалы о сангариле привлекались попутно [1, с. 87–93]. Анализ достоверных источ-

ников позволил получить важные результаты о том, что сангарил – инновационная тайная народная религиозная практика буддистов определенных районов Бурятии возникла в ответ на вызовы тоталитарного государства СССР и постепенно превратилась в традицию. В возрождающейся России она легализовалась и значительно активизировалась. Народный буддизм и сангарил стали объектом моих исследований последних лет по двум причинам: специфика работы этнолога – поиски этнофоров – неизменно приводит к встрече с верующими практикующими людьми, которые являются наиболее ценными хранителями народных традиций; всплеск религиозности в постсоветское время способствует тому, что религия официально становится частью повседневной жизни.

С. Б. Филатов и Р. Н. Лункин в работе о статистике российской религиозности выявили, что из всех существующих подходов наибольшие цифры численности религиозных общин дает распространенный особенно среди религиозных деятелей этнический принцип. Хотя более содержателен критерий религиозной самоидентификации или культурная религиозность. Ученые считают, что современный человек, относящий себя к определенной религиозной традиции, не обязательно разделяет ее вероучение, участвует в ее таинствах и обрядах, является членом религиозной общины, в то время как собственно уровень религиозности – это численность практикующих верующих [2].

Действительно, в современном возрождающемся бурятском обществе можно констатировать, с одной стороны, многократное увеличение по сравнению с советским временем количества людей, относящих себя к буддистам, с другой, заметное снижение как людей, знающих основы буддизма, так и практикующих буддистов. Нет сомнения, об этом я уже писала не раз, что несмотря на официальный государственный атеизм в первой половине XX в. практикующих буддистов было гораздо больше, чем в начале XXI в. Люди, вступившие в советское общество в зрелом или юношеском возрасте, были сформированы буддийской средой. В досоветское время буддизм имел возможность реализовать все свои важнейшие функции: регулятивную (создание и обоснование норм общественного поведения), компенсаторную (утешительная), коммуникативную (объединение людей одной конфессии, формирование мировоззренческих ориентиров), воспитательную (социализация индивида, привитие правил и навыков

поведения, формирование системы ценностей).

Современный всплеск интереса к буддизму у основной массы бурят, скорее всего, обращен в основном к ее компенсаторной функции. С. Б. Филатов и Р. Н. Лункин при анализе численности буддийских объединений столкнулись со сложностями по следующим причинам: в буддизме отсутствует представление об обязательной для каждого почитателя Будды религиозной практике; отнести к буддистам нельзя даже по критерию посещения богослужений, так как написать записочки о здравии и упокоении в дацан часто приходят и православные русские и те, кто параллельно исповедует шаманизм; согласно буддийскому учению буддийское сознание могут иметь и люди, не имеющие связей ни с какими общинами [2].

На этом фоне особый интерес представляют практикующие буддисты, особенно ценными становятся наблюдаемые и фиксируемые мной на протяжении многих лет картины коллективного моления мирян в домашних условиях – сангарил и трехдневного маани, которое проводит лама, в Еравнинском, Заиграевском, Кижингинском, Мухоршибирском, Хоринском районах РБ. Имеются сведения о практике сангарила в с. Хурамша и Иволга Иволгинского р-на. В начале 2000-х гг. в Кяхтинском р-не мной зафиксировано отсутствие сангарила. Есть такие же свидетельства 2012 г. в Джидинском р-не. Исследования данного вопроса в других районах Бурятии не проводились.

Видно, что коллективное чтение молитв распространено в основном в районах расселения хоринских родов, куда буддизм проник чуть позднее, чем в южные приграничные районы Бурятии. Объективно отмечено: «Третий очаг распространения буддизма в Бурятии сформировался в середине XVIII в. в Хоринском ведомстве» [3, с. 34]. В дальнейшем в этом регионе происходит активное развитие сети дацанов. Если в XVIII в. действовало только три дацана (Тугнугалтайский, Кудунский и Аннинский), то в XIX в. от них отпочковываются новые (Хохюртаевский, Цулгинский, Ацагатский, Эгитуевский, Кудунский, Чесанский) [4, с. 39–40].

Полевые наблюдения свидетельствуют о высокой степени религиозности хоринских бурят, это достоверно подтверждают интерьеры домов, где главенствует божница, зафиксированные рассказы о повседневной и праздничной жизни простых, особенно пожилых людей, о распространении до 1970-х гг. традиции со-

держания во дворах в отдельных семьях специальных маленьких домов для хранения буддийских книг и икон. Хотя хамбо-лама Д. Аюшеев неоднократно высказывался об особой религиозности селенгинских бурят: «Хоринские буряты лучшие в литературе и искусстве, иркутские сильны в бизнесе и политике, а селенгинские в буддизме» [5]. Следует особо подчеркнуть, что здесь в научных целях констатируются факты полевых наблюдений, а не выявляются региональные особенности бурят.

Есть слой верующих буддистов, не только не знающих, что такое сангарил, но и не принимающих такую форму молитв из-за определенных нюансов. Г. Б. Тудинова, уроженка Джидинского р-на, говорит: «Я никогда не слышала раньше о сангариле. Только в Иволге в 2004 г., когда сюда переехала, услышала, узнала. <...> Обычно люди приглашают эту группу женщин в свои дома, где они молитвы буддийские читают. <...> Я у одной бабушки из этого коллектива спросила: «Когда вы стали делать сангарил?» Она сказала, что такая традиция пришла из села Хурамша Иволгинского района. <...> Сангарил – это коллективное чтение буддийских молитв (*маани*). Иногда ламы говорят, что по усопшему надо *мянган* маани читать (тысячу молитв), и вот их приглашают. Женщины ходят по домам, по людям, собирается много людей. А я считаю, что не обязательно по чужим домам читать. Читай у себя дома и называй имя человека, которого надо поминать» [6, с. 128–129]. Кстати, такая традиция практикуется у старообрядцев. Правда, это делают специальные люди, например, в с. Десятниково Тарбагатайского р-на это была уставщица А. П. Чистякова [7, с. 360].

Введенные мной в научный оборот, а также неопубликованные полевые материалы свидетельствуют, что тайное коллективное моление сангарил возникло под руководством мужчин, в основном лам, а иногда из-за их отсутствия – знающих, читающих стариков. Возможно, сангарил получил широкое распространение в указанных выше районах ввиду их удаленности от государственной границы. Есть факты о советских запретах на поселение лам и других ненадежных групп людей в приграничных районах (Кяхтинский, Джидинский, Селенгинский). Кроме того, в приграничных районах был сильнее контроль.

В современной Бурятии сангарил легализовался, он значительно расширил ареал, сегодня это в основном женское занятие, являющееся неотъемлемой частью повседневной жизни. К жен-

щинам пожилого возраста постоянно присоединяются все новые поколения пенсионеров. Однако это довольно ограниченное количество людей, обычно собирается от девяти до двадцати человек. Например, 6 марта 2004 г. мы с японской коллегой Н. Игауэ оказались в доме, где в связи со смертью старика приглашенные девять женщин читали сангарил [7, с. 147–148].

Коллективное чтение молитв получает распространение в советское время в моноэтнических малых поселениях, а в некоторых поселениях в постсоветское время благодаря активной деятельности одного или нескольких его жителей, однако главным инициатором раньше всегда являлся знающий старик. Например, в ул. Галтай Мухоршибирского р-на проведение сангарила организовала Е. Д. Дашинамаева, 1936 г.р., перенявшая опыт от старика из Хошун-Узура, который читал молитвы наизусть. Женщины переписали молитвы на бурятский манер и начали их читать. Впоследствии традиция была подхвачена Ц-Х.С. Цыбикжаповой, как более молодой в группе пожилых женщин [7, с. 148].

В день нашей с Н. Игауэ полевой работы в 2004 г. хозяин дома Б-М. Л. Дугаров, 1975 г.р. поясняет: «В нашем доме проводятся поминки со дня смерти деда Лыгдена <...>. Обычно поминают на сорок девятый день и в год. Женщины села пришли, мы их пригласили, чтобы они почитали молитвы – Сангарил. Мы накрыли стол. Они попили чай, теперь читают. Сангарил у нас проводится уже лет пятнадцать-семнадцать. Есть общественные вещи для проведения Сангарила – икона *Арьябала*, бурхан, *хадак*, 108 лампад, красный шелк» [7]. Почти в каждом поселении, где проводится сангарил, обычно имеется в общественном пользовании подобный набор необходимых ритуальных предметов. Такое я наблюдала в с. Можайка Еравнинского р-на в 1998 г. В с. Кусоты Мухоршибирского р-на на сангарил собираются до двадцати женщин. Одна из них привезла из Улан-Удэ для чтения 60 экземпляров книги «Этигэл» [7, с. 147–148, 153].

По мнению ламы Т. Д. Доржиева из Ацагатского дацана, до 1930-х гг. сангарила не было: «Мой дед на молочно-товарной ферме руководил двадцатью доярками, и всех доярок силой своего авторитета заставлял читать сангарил в 1939–1940-е гг., перед началом и во время войны» [8, с. 201]. Пока нет точных сведений о том, когда, где и кем было положено начало такой традиции. Важно, что в каждом случае находился человек, готовый и способный повести за собой людей.

В с. Ацагат Заиграевского р-на благодаря инициативе деда Т. Д. Тарбаева до настоящего времени женщины села совершают в домах коллективное чтение буддийских молитв – сангарил в соответствии с буддийским лунным календарем и по просьбе односельчан. Ацагат – моноэтническое бурятское село, почти все советское время бывшее отделением колхоза, совхоза. Только на его излете оно получило ненадолго статус центральной усадьбы совхоза. Судя по полевым материалам, после официального запрета в 1930-е гг. религии в стране на территории Бурятии в бурятских и в русских старообрядческих селах она ушла в подполье: люди собирались для молитв в маленьких селах, на отдаленных фермах.

Ценной информацией о сангариле является небольшое, но очень информативное упоминание о нем в работе Н. Л. Жуковской 1969 г. Здесь она пишет: «Коллективные моления – сангарилы посвящены уже сугубо буддийским богам (Шакьямуни, Арьяболо, Ногон Дара-эхэ, Цаган Дара-эхэ и т. д.). И до сих пор они продолжаются от одной ночи до трех суток» [9, с. 280–309, 293]. Учитывая характер просьб, связанных с событиями повседневной жизни народа, сангарил проводился очень часто и в более раннее время с обязательным участием лам, которые проживали не только в монастырях, но и в улусах [9]. Далее исследователь пишет: «Ныне в связи со значительным сокращением числа лам некоторые молебны старики и старухи проводят собственными силами. Это так называемые *сангарил-маани*, бдения, длящиеся целую ночь под неустанные чтения молитв сменяющимися по очереди стариками» [9, с. 293–294]. Видно, исследователь считает, что сангарил был распространен в дореволюционное время, когда дацаны еще не были разрушены, а участие ламы было обязательно. Поэтому приведенные материалы требуют дальнейшего уточнения двух моментов: проводились ли сангарилы в дореволюционное время, обязательно ли было участие лам? Важен достоверный факт – в более раннее время, а мы думаем, это 1930–1940–1950-е гг., в сангариле участвовали наравне со старухами старики.

Естественно, имеются сомнения в достоверности периодизации сангарила как советского явления, возникшего в ответ на вызовы воинствующего атеизма. В поисках сведений о бытовании сангарила в дореволюционное время в среде центральноазиатских буддистов, а именно у кочевников-скотоводов сухих степей,

перечитаны дневники путешественников, где зафиксирована повседневная жизнь монголов. Обращает внимание факт большой роли буддизма в тяжелой, скудной на события жизни nomadов. Н. М. Пржевальский пишет в 1870-х гг.: «... ламаистское учение пустило здесь такие глубокие корни, как, быть может, ни в одной стране буддийского мира» [10, с. 80]. Эти материалы в достаточной степени могут быть отнесены к большому кругу бурят конца XIX – первой четверти XX в.

Мной не найдено письменных доказательств бытования коллективной формы чтения молитв мирянами в досоветское время. Более того, П.К. Козлов пишет, правда, о Монголии: «Самое учение Будды разделяется на три части: высшее, среднее, низшее. Изучать то или другое учение и, следовательно, усваивать его себе человек может только после принятия соответствующих обетов; не приняв же посвящения, читать священные книги почитается греховным. Это положение, всецело соблюдаемое у современных монголов-буддистов, служит одной из главных причин, по которым монголы принимают на себя духовное звание и посвящают ему своих детей еще в младенчестве. Не будучи посвящен, ребенок не имеет права читать священных книг, а, следовательно, не только приготавливаться к высшим ступеням священства, но и знать основательно правила своей религии» [11, с. 62–63].

Всегда была прослойка истинно верующих людей, которая в условиях государственного атеизма создала новые формы реализации религиозной обрядности. Не случайно именно насильно отлученные от религии ламы и старики взяли на себя роль защитников и хранителей буддийской религии и передали свои знания женщинам. О. О. Розенберг, опираясь на предания об учителе Шакьямуни, считает, что буддийский метод пропаганды таков, что он может быть донесен до каждого своим особым способом. Поэтому буддизм процветает среди самых разнообразных народов. Он пишет: «... буддистом, притом убежденным буддистом, может быть и простой кочевник, и философ, и ученый монах, и мирянин. Основы учения буддизма могут быть изложены так, что с ними согласится каждый. Но форма изложения будет неодинакова. <...> Истина одна, но для разных людей нужно о ней говорить разными словами» [12, с. 7–8].

В 1969 г. Р. Е. Пубаев создал совершенно объективный реестр востребованности ламаизма простыми бурятами. Ученый пишет,



что вероучение ламаизма в Бурятии на тот период сводится к пяти пунктам: признание и почитание Будды как бога, который создал буддийскую религию, указал путь к освобождению от страданий и оказывает помощь верующим в их повседневной жизни; вера в то, что благополучие ламаистской церкви, веры и верующих зависит от покровительства богов – гениев-хранителей, как богиня Лхамо, докшиты Жамцаран и др.; почитание грядущего, пятого после Шакьямуни, будды Майтреи, пришествие которого на Землю восстановит величие буддийской религии, мир и благоденствие среди людей; почитание Цзонхавы как второго будды и основателя ламаизма; положение о том, что праведная жизнь в этом мире и совершение богоугодных дел обеспечат верующим счастливое перерождение в будущей жизни и даже перерождение в царстве блаженства Сукхавади, где восседает будда Амитаба [13, с. 138–145].

Он выявил, что мольбы верующих сводятся к достижению благополучия в жизни и нирваны после смерти, это молебствия 1) в честь трех гениев-хранителей мира-сансары; 2) Эрлик-хана, высшего судьи душ умерших; 3) гения-хранителя дацана, покровителя местности; 4) восьми докшитов – грозных гениев-хранителей мира, религии, семей, благополучия хозяйства, жизни детей и т.д. Квинтэссенцией сознания верующих является поклонение и молитва «трем драгоценностям»: Будде, буддийскому учению и духовенству [13, с. 140, 142]. К сожалению, можно утверждать, что в современном бурятском обществе выявленные Р. Е. Пубаевым знания и практики присущи только глубоко верующим практикующим людям, остальным двум группам буддистов они малодоступны.

Р. Е. Пубаев не упоминает о коллективном чтении молитв мирянами в частных домах, о проведении трехдневных маани. Этому, наверно, есть объяснение – в 1960-е гг. они проводились тайно и, безусловно, практиковались в отдельных малых поселениях и имели более узкий ареал. Думается, что в работе, посвященной преодолению пережитков прошлого, он по нескольким причинам не мог писать о такой инновационной традиции, если бы даже владел необходимыми данными.

В литературе нет описания сангарила, зато имеется подробное научное описание трехдневного маани. Главным для исследуемой темы является вывод, к которому пришли исследователи: «Ламаизм фактически позволил закрытому монастырскому обря-

ду для духовенства перейти на бытовой уровень, он совершается в упрощенном и сокращенном порядке. <...> Верующие здесь – не пассивные сторонние зрители, а участники ритуальной игры – таинства буддийского спасения» [4, с. 211]. Это единственное, найденное мной в литературе утверждение, близкое к пониманию современного сангарила.

Таким образом, в результате исследования получены следующие результаты. Сангарил – малоизученная современная традиция коллективного моления мирян в домашних условиях – инновационная тайная религиозная практика буддистов определенных районов Бурятии, возникшая в ответ на вызовы тоталитарного государства СССР, постепенно превратилась в традицию. В возрождающейся России она легализовалась, значительно активизировалась и постепенно расширяет ареал. Сангарил получил развитие в результате целенаправленной деятельности официально отлученных от религии буддийских монахов, лам, которые передали азы религиозной практики мирянам-старикам, а через них женщинам. Тактическая цель сангарила – обслуживание основных религиозных потребностей населения при полном отсутствии дацанов и лам, а стратегическая – сохранение в атеистическом государстве буддизма, духовной опоры традиционного бурятского социума, в ее народной форме. Сегодня сангарил в основном женское занятие, являющееся неотъемлемой частью их повседневной жизни. К женщинам пожилого возраста постоянно присоединяются все новые поколения пенсионеров. Однако это довольно ограниченное количество людей [7, с. 360]

### *Литература*

1. Жамбалова С. Г. О народном буддизме в современной Бурятии // Гуманитарный вектор. 2011. № 2(26). С. 87–93.
2. Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность [Электронный ресурс]. URL: [http://www.religare.ru/2\\_20662.html](http://www.religare.ru/2_20662.html) (дата обращения: 15.03.2014).
3. История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985–1990 гг. Элиста, 2011. С. 34.
4. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы / Г. Р. Галданова [и др.]. Новосибирск: Наука, 1983. С. 39–40.
5. Белобородов С. Так сказал Хамбо лама [Электронный ресурс]. URL: <http://ulan.mk.ru/article/2014/01/22/973438-tak-skazal-hambo-lama.html> (дата обращения: 12.03.2014).

6. Жамбалова С. Г. Реминисценции кочевого образа жизни на фоне повседневных практик советского и постсоветского времени (устная история Г. Б. Тудиновой). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. С. 128–129.

7. Жамбалова С. Г. Калейдоскоп: этнографические картинки XX – начала XXI в. в устных рассказах народов Бурятии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. С. 147–148, 153, 360.

9. Жамбалова С. Г. Село Ацагат – частичка обновляющейся России // Гуманитарные исследования Сибири в контексте обновления историографических практик: материалы всерос. науч.-практ. семинара. Братск: Изд-во Братск. гос. ун-та, 2010. С. 195–203.

10. Жуковская Н. Л. Современный ламаизм (на материалах Бурятской АССР) // О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969–2011. М.: Ориенталия, 2013. С. 280–309.

11. Пржевальский Н. М. Монголия и страна тангутов. Трехлетнее путешествие в восточной нагорной Азии. М.: ОГИЗ, 1946. С. 80.

12. Козлов П. К. Монголия и Амдо и мертвый город Хара-Хото. М.; Петроград: Гос. изд-во, 1923. С. 62–63.

13. Розенберг О. О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Петербург, 1919. С. 7–8.

14. Пубаев Р. Е. Пережитки ламаизма в быту и сознании бурятского сельского населения // Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей и становлении новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири: материалы науч.-практ. конф. (г. Улан-Удэ, 22–26 ноября 1966 г.). Улан-Удэ, 1969. С. 138–145.

**КИТАЙСКИЙ НАРОДНЫЙ СТИЛЬ «ХУАЖИН» В КОЛЛЕКЦИИ  
БУДДИЙСКОЙ ЖИВОПИСИ ИСТОРИКО-КРАЕВЕДЧЕСКОГО ЦЕНТРА  
им. М. Н. ХАНГАЛОВА НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ  
РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ**

© **Бальжурова Арюна Жамсуевна**

хранитель музейных предметов, Национальный музей Республики Бу-  
рятия

Россия, 670014, п. Забайкальский, ул. Линейная, 5а

E-mail: aryunabalzh@mail.ru

В статье рассмотрены буддийские тангка кон. XIX – нач. XX вв., напи-  
санные бродячими китайскими художниками под тип лубочных картин  
«няньхуа» и известных в Бурятии как «хуажин зураг» (с бурятского  
языка – рисунок «хуажин»).

**Ключевые слова:** буддизм, иконописец, тангка, «няньхуа», «хуажин  
зураг», канон, традиция, искусство.

CHINESE NATIONAL STYLE «HUAZHIN» AT THE BUDDHIST  
PAINTING'S COLLECTION OF THE REGIONAL HISTORY CENTER NAMED  
BY M. N. KHANGALOV OF THE NATIONAL MUSEUM OF THE REPUBLIC  
OF BURYATIA

**Balzhurova Aryuna Zhamsuevna**

Castodian of the National museum of the Republic of Buryatia

5A Linear St., Zabaikalsky, 670014 Russia

The article consider buddhist thangkas dated from the end of XIX century till  
the early XX century which were written by vagrant Chinese artists and simi-  
lar to cheap popular pictures such as «nianhua» which is known as «huazhin  
zurag» («huazhin picture»).

**Keywords:** Buddhism, icon-painter, thangka, nianhua, «huazhin zurag»,  
canon, tradition, art.

Историко-краеведческий центр им. М. Н. Хангалова располагает  
обширной коллекцией буддийской культуры и искусства, цен-  
ность и уникальность которой становится с каждым годом все  
значимее. Здесь хранятся свыше 3000 живописных произведений  
тибетских, китайских, монгольских и бурятских мастеров. Осо-  
бый интерес вызывает собрание бурятской буддийской живописи,  
так как это наиболее малоизученная коллекция музея. К. М. Ге-  
расимова отмечает, что она все еще остается областью первично-  
го научного поиска, предположительных соображений о хроно-

логии, периодизации, о различных школах иконописи, об их стилевых особенностях, о традициях канона и лубка и т. д. [2, с. 244].

Бурятская буддийская живопись основана на художественных традициях Тибета, Китая, Монголии и, начав формироваться в кон. XVIII в., достигает своего расцвета к кон. XIX – нач. XX вв. Именно в это время появляются тангка, известные в народе как «хуажин зураг» (с бурятского языка – рисунок «хуажин»), написанные бродячими китайскими мастерами. В коллекциях различных музеев и литературе по буддийскому искусству мы часто встречаем тангка в стиле «хуажин», атрибутированных как работы бурятских иконописцев.

Целью данной работы является выявление и раскрытие понятия китайский народный стиль «хуажин зураг» в бурятской буддийской иконописи кон. XIX – нач. XX вв.

Буддийские тангка «хуажин» достаточно широко представлены в коллекции музея. Они написаны ремесленными китайскими художниками под тип лубочных картин «няньхуа» (с китайского языка «новогодняя картина»), которые были широко распространены среди простых мирян.

Этот вид народного искусства прошел долгий путь развития в Китае: от дешевых печатных икон, изготовлявшихся в буддийских и даосских монастырях в V–VI вв., до повсеместного распространения к концу XIX в. Они обычно выполнялись в ремесленных мастерских в технике ксилографии с раскраской от руки или в цветной печати. В старом Китае в канун Нового года крестьяне и горожане развешивали эти картины в своих домах.

По мнению большинства исследователей, истоки няньхуа относятся к культовому буддийскому искусству – изготовлению бумажных икон с изображениями буддийских божеств и молитвенными текстами, уже существовавшему при династии Тан (618–907) [6].

Термин «няньхуа» вошел в употребление только в 20–30-х гг. XX в. До этого времени в разных районах Китая для их обозначения использовали различные названия, например, *вэй-хуа* («тяньцзиньские картины»); *Вэй* – одно из названий города Тяньцзинь), *хуаньлэ-ту* («увеселительные картины»), *хуа-чжан* («картинные листы»), *хуар* («картинки») [3, с. 656–667]. Достоверной информации о происхождении бурятского названия «хуажин зураг» нет. Возможно, бурятское название берет начало от «хуа-чжан», который был в употреблении в кон. XIX – нач. XX вв., в

период распространения данных работ на территории этнической Бурятии.

Создавались иконы по заказу мирян в качестве божества-покровителя и для проведения обрядов. Работы, выполненные профессиональными иконописцами, стоили дорого, так как это очень долгая и трудоемкая работа. К тому же бурятская икона кон. XIX – нач. XX вв. пишется специально для интерьера богато декорированных алтарей дацанов (храмов) и характеризуется обилием позолоты, использованием парчи и шелка для обрамления, металлических головок для деревянных древков. Только достаточно богатые люди могли позволить себе приобрести такие иконы. В связи с этим простые миряне чаще всего заказывали их у ремесленных художников. Таким образом, экономическое положение и незнание канонов буддийской иконографии большинством верующих обусловило широкое распространение тангка «хуажин» среди простого народа в Бурятии.

Рассматривая данный тип тангка, можно выделить следующие детали, характеризующие стиль «хуажин». Во-первых, чаще всего китайские ремесленные мастера писали популярные образы божеств храмового и бытового ритуала, которые были доступны широкой массе верующих. Самыми почитаемыми и часто изображаемыми божествами, по нашим наблюдениям, были Будда Шакьямуни, Будда Амиитабха, Будда Бхайшаджьягуру; тантрийские йидамы Ваджрабхайрава, Калачакра; бодхисаттвы сострадания Авалокитешвара, мудрости Манджушри; богини – защитницы, дарительницы долгой жизни и благополучия Белая Тара, Зеленая Тара, Белозонтичная Тара; дхармапалы – Синий Махакала, Палден Лхамо, Харити (Бурджи Лхамо), Бегце; божества из низшего разряда – Губилха, Сагаан Убгэн и т. д.

Во-вторых, все изображения божеств типичны и выполнены по шаблону, или же по одному трафарету. Общие иконографические каноны божеств выдержаны: форма, цвет тела, одеяния. Но пропорции, соразмерность тела, мудры (жесты) рук и атрибуты часто не соответствуют канонам изображения. Например, в коллекции музея хранятся три похожих тангка в стиле «хуажин», посвященные богине – детоподательнице и хранительнице детей Бурджи Лхамо (Харити), одной из форм Шри-Девы. (МИБ ОФ 19687-1; 19687-2; 19689).

В центре тангка на лунно-лотосовом троне восседает трехглазая, одноликая, двурукая богиня Харити. У богини рыжие вздыб-

ленные волосы, в них белая раковина и серп луны. На голове 5-лепестковая драгоценная корона, украшенная лентой. В правом ухе – серьга с львом, в левом – со змеей. Правая рука у груди, в ней фигурка ребенка и драгоценный сосуд – бумбэ с амритой (*ратнакалаша*). Левая рука у колен, в ней – чаша с драгоценностями «чинтамани», у локтя сжимает мангусту с жемчужиной во рту. Цвет богини – белый, тело украшено ожерельями, на руках двойные браслеты. На плечи накинут шарф «святости» (*сангхати*). Одета богиня в многослойную юбку, ноги окованы в цепи. Восседает в «левосторонней» позе (асане). Вокруг головы круглый зеленый нимб, вокруг тела – gloria оранжево-синяя, пронизанная золотистыми лучами, украшенная сиренево-розовыми цветками лотоса с зелеными листьями. Перед богиней подношения в чаше. В нижней части тангка изображены богини Белая и Зеленая Тары. Иконография Харити на всех иконах идентичная, однако при более пристальном изучении мы видим некоторые ошибки в деталях, например, на тангка МИБ ОФ 19687-1 в ушах Харити надеты круглые серьги, украшенные львом, змеей и колокольчиками, что соответствует канону изображения богини. Но на двух остальных тангка отсутствуют колокольчики, змея и лев. На тангка МИБ ОФ 19689 также не прорисованы: в волосах богини белый серп луны (символ, освящающий и растворяющий мрак неведения), оковы на ногах, драгоценность во рту мангусты и в правой руке – ратнакалаша. Ратнакалаша с амритой (нектаром бессмертия) является одним из главных атрибутов богини и, по легенде, излечивает женщин, потерявших новорожденных, дарует малым детям ваджрные, т. е. несокрушимые силы [5, с. 106]. Также поза, в которой восседает богиня, прорисована неправильно, на данной тангка у нее «правосторонняя» асана.

В-третьих, небрежность исполнения и качество выполненной работы. В коллекции музея встречаются работы «хуажин», написанные достаточно профессионально и талантливо. Но эти тангка отличаются тем, что только центральное божество прорисовывается тщательно, с соблюдением норм канона. Остальные персонажи – божества *паривару* (окружения) часто изображены небрежно и с ошибками. Например, на тангка МИБ ОФ 641 «Триада божеств долголетия» (тиб. Цхе лха гсум) – центральная богиня Белая Тара выполнена на очень хорошем уровне. Тело богини белого цвета, лик мирный, продолговатой формы, луковидные глаза, рот в полуулыбке, что соответствует описанию

женских божеств в каноне. На голове пятилепестковая драгоценная корона, волосы собраны в высокую прическу и украшены золотым завитком. У богини изящно прорисована талия, слегка наклонен корпус. Правая рука в жесте «даяния» или «дарования высшего», на ладони изображен глаз. Левая рука у груди, в ней стебель розового лотоса, поднимающегося к плечам. В нижней части танка восседают: справа – Амитаюс – Будда долголетия, слева – богиня Ушнишавиджая – дарительница долгой жизни. В изображении этих божеств видна небрежность исполнения: не сохранены пропорции тела, пятилепестковая корона на головах божеств отмечена лишь маленькими точками золотой краски, неразборчиво прорисованы жесты рук и атрибуты в них.

Встречаются также и работы, указывающие на незнание канонов иконографии. Так, на тангка МИБ ОФ 11474 в окружение Белой Тары входят Цзонхава с двумя учениками, которые восседают в верхней части тангка, и йидамы Ваджрапани и Хаягрива, представленные в нижней части. В изображении йидама Хаягривы в волосах отсутствует лошадиная голова зеленого цвета (обязательный отличительный символ данного божества) и атрибут – булава с ваджрным навершием в руках.

В-четвертых, в изображении образов божеств присутствует некоторая наивность, простодушие и внутренняя пустота. Это отражается особенно в ликах мирных божеств, которые по буддийскому канону должны излучать медитативное спокойствие, умиротворенность и глубину. На иконах «хуажин» будды, бодхисаттвы показаны с некоторой статичностью, застылостью в облике, в котором не прочитываются никакие эмоции. Изображения йидамов, дхармапал – гневных божеств – защитников характеризуются чрезмерно выпученными глазами с прорисованными только черными точками зрачками, из-за чего взгляд божеств выглядит пустым и безжизненным.

В-пятых, ландшафтный фон на иконах «хуажин» очень прост и лаконичен, что было характерно для ранних традиций бурятской иконописи, без излишней витиеватости и перегруженности. Обычно он состоит из ультрамаринового неба с дисками луны и солнца, розовых или зеленых, чуть вихрящихся треугольных облаков и зеленых круглых гор, верхушки которых украшены также облаками. На иконах отсутствуют кущи деревьев, украшенные золотыми подвесками, растения, дворцы на заднем плане. Этот факт отличает работы «хуажин зураг» от профессиональ-



ных китайских произведений, которым присущи тонкая изощренность, декоративность, красота линий, цвета, совершенство форм в изображении божеств и пейзажного фона. Природа в китайских иконах выступает как храм очищения и возвышения духа, познания вечных законов гармонии мира и место обитания божества. Красота природы на буддийских иконах выражается стандартными китайскими атрибутами – «украшениями земли», чаще всего это цветы на скалах, камнях, складках рельефа, на травянистых склонах холмов, вода с витиеватыми брызгами и волнами. В воду погружены горы заднего и первого планов, между ними в воде «плавают» отдельные маленькие горки. Горы имеют округлое очертание, их объемность обозначена штриховкой по контуру [1].

В-шестых, зачастую отмечается отсутствие художественного вкуса, которое выражается в сочетании цветов. Отличительными признаками тангка «*хуажин зураг*» являются цветовая гамма и украшение гало (глюрии) – сияния вокруг божеств в мирной форме. Для данных работ характерны интенсивные цвета – ультрамариново-синий, ярко-розовый, оранжевый и т. д. Соответственно, чаще всего гало имеет темно-ультрамариново-синий и оранжевый цвета и вокруг украшено двумя или тремя крупными цветками лотоса ярко-розового цвета с зелеными листьями. Ярко-синее небо, гало и цветки лотоса выступают контрастирующими пятнами, зачастую перекрывая центральный персонаж в композиции иконы.

И, наконец, формат «*хуажин зураг*». Обычно эта икона небольшого формата, так как была предназначена для домашнего алтаря. Средний размер тангка, хранящихся в коллекции музея, приблизительно составляет 30х20 см. Написаны они на тонком грунтованном полотне минеральными, органическими и привозными европейскими и российскими красками, к которым подмешивались белые квасцы. Очень редко в данных тангка использовалась позолота. Для обрамления употребляли обычно китайский шелк, хлопчатобумажную ткань с деревянными дровками.

Официальная церковь относилась тогда к «*хуажин зураг*» критично. Согласно канону, данные тангка должны были быть уничтоженными, так как, по мнению адептов буддийской церкви, икона занимает промежуточное положение между миром чувственных форм и бесформенным абсолютом, является средством и зоной общения, взаимодействия этих миров. «Икона – это не

только объект созерцания, но и особым образом зашифрованная программа медитативных действий». И ее изначальное истинное и высочайшее назначение – служить средством общения человека с богом в процессе религиозного ритуала [2, с. 302–303]. Поэтому неправильно нарисованные иконы могли навредить медитирующему достичь цели [4, с. 5–7].

В 1930-х гг., когда начались гонения на религию, большинство икон были уничтожены и лишь некоторые сохранились до сих пор у частных лиц и в коллекциях музеев.

Таким образом, в кон. XIX – нач. XX вв. наряду с профессиональной бурятской буддийской иконописью создаются китайские лубочные иконы «*хуажин зураг*». Общность композиции, повторяющихся сюжетов, манеры исполнения и цветовая гамма икон позволяет судить о том, что в этот период в бурятской иконописи существовал китайский народный стиль «*хуажин зураг*». Также можно предположить, что в их создании принимали участие несколько человек, из которых один, несомненно, был профессионалом, знающим каноны буддийской иконографии, а остальные, возможно, были его учениками, которые участвовали в рисовании второстепенных деталей иконы. Поэтому качество изображения центрального персонажа и окружения разительно отличаются.

На сегодняшний день данные тангка являются фактологическим материалом для исследования популярных божеств в быту и ритуалах мирян.

### *Литература*

1. Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов / пер. с англ. Л. Бубенковой. М.: Ориенталия, 2011. 428 с.: ил.
2. Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. 341 с.
3. Кравцова М. Е. Китайская простонародная картина – няньхуа // Мировая художественная культура. История искусства Китая: учеб. пособие. СПб.: Лань, ТРИАДА, 2004. С. 656–667.
4. Санжи-Цыбик Цыбиков: альбом. Улан-Удэ, 2006. С. 5–7.
5. Сыртыпова С.-Х. Культ богини – хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники) / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии. М.: Вост. лит., 2003. С. 106.
6. URL: <http://www.hnh.ru/culture/nanhua>

## БУДДИЙСКИЕ КОЛЛЕКЦИИ СИБИРСКИХ МУЗЕЕВ

© Бардалеева Светлана Батюровна

Хранитель буддийской коллекции, Национальный музей

Республики Бурятия

Россия, 670010, г. Улан-Удэ, ул. Куйбышева, 29

E-mail: muzey@mail.ru

Статья посвящена атрибуции буддийских предметов в коллекциях 11 государственных музеев Западной Сибири. Данная работа по гранту показала, что во всех этих музеях имеются буддийские предметы, представляющие определенный научный интерес. Это указывает на то, что в сибирском регионе был большой интерес к буддизму, к его мощной духовной культуре и ритуальной практике.

**Ключевые слова:** атрибуция, синкретические божества, цаца (монг.) – глиняные барельефы, цакли (монг.) – тангка – миниатюры, гау (тиб.) – амулетница.

## BUDDHIST COLLECTIONS IN SIBERIAN MUSEUMS

**Bardaleyeva Svetlana Baturvna**

The custodian of the Buddhist collection of the National museum of the Republic of Buryatia

29 Kuibysheva St., Ulan-Ude, 670014 Russia

The article is dedicated to the work concerning the attribution of the Buddhist items in the collections of 11 national museums of the western Siberia. This work by grant has shown that all the Siberian museums have the Buddhist items which are of scientific interest. It means that the interest to Buddhism, to its strong spiritual culture and ritual practice in Siberian region was very large.

**Keywords:** attribution, syncretic divinities, tsatsa (Mongolia) (clay bas-relief), tanghka-tsakli (Mongolia), gau (Tibet), amulet box.

Северная ветвь буддийского Учения – тибетский буддизм махаяны – распространена у народов, заселяющих российские регионы – этническую Бурятию, Тыву, Калмыкию и район Алтая. В эти регионы буддизм проник еще в XVI – XVII вв., возможно, в некоторые районы еще раньше. На новых территориях буддизм вбирал в себя местные верования, культы, народные обряды, культуры и идеологии, литературные и художественные традиции. Последователи были привлечены, главным образом, тем, что эта религия не требовала коренной ломки их образа жизни и отказа

от тех обрядов, которые они посвящали местным божествам. Буддизм стал важным компонентом их повседневной жизни. Он не только изменил местные традиции, но и сам претерпел изменения. Тибетский буддизм, распространяясь на огромном культурном пространстве сибирских народов, стал сосуществовать наряду с шаманизмом, местами включая или ассимилируя его местные культы и божества.

Крупнейшие музеи Сибири располагают коллекциями памятников буддийской культуры в своих собраниях, что вызывает определенный интерес для их изучения. Для этой цели был осуществлен проект Томского областного краеведческого музея по атрибуции буддийских коллекций музеев Сибири<sup>1</sup>.

Работа по атрибуции буддийских предметов проводилась в течение 2006–2007 гг. в 11 сибирских музеях: Томский областной краеведческий музей, Томский областной художественный музей, Музей археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета, Новосибирский областной краеведческий музей, Красноярский краевой краеведческий музей, Хакасский республиканский краеведческий музей (г. Абакан), Минусинский региональный краеведческий музей им. Н. М. Мартянова, Бийский краеведческий музей, Алтайский государственный краеведческий музей (г. Барнаул) и Государственный музей истории литературы, искусства и культуры Алтая (г. Барнаул), Национальный музей Республики Алтай им. В. А. Анохина (г. Горно-Алтайск).

Цель и задача проекта – проведение научной атрибуции, изучение источников и способов поступления буддийских предметов в коллекции сибирских музеев, оказание методической помощи для унифицированного музейного описания. Атрибуция проводилась по трем направлениям: во-первых, идентификация персонажей буддийского пантеона; во-вторых, определение приблизительно страны и времени изготовления предметов и, в-третьих, описание сохранности каждого музейного предмета.

В названных музеях научная атрибуция буддийских предметов никогда не проводилась, имелись только списочные названия в книгах поступлений, нередко отсутствовали история их приобретения и даже фиксация старых поступлений. Кроме этого,

---

<sup>1</sup> Проект Томского областного краеведческого музея № 06-01-00355а «Атрибуция буддийских предметов в коллекциях сибирских музеев», финансируемый Российским государственным научным фондом по Соглашению от 30.12. 2003 г. № 304/1209.

идентификация предметов осложнялась еще тем, что сохранность предметов не давала возможности правильной атрибуции из-за утраты атрибутов и некоторых деталей.

*1. Томский областной краеведческий музей (основан в 1922 г.)*

Среди коллекций названных сибирских музеев наиболее разнообразной и богатой является буддийская коллекция этого музея. Пополнялась данная коллекция в два этапа: в 1920–1921 и 1929 гг. из частной коллекции М. А. Полумордвинова [1]. Коллекционер был подполковником пограничной службы Заамурского военного округа, некоторое время жил в Китае, был председателем Русского общества востоковедения в г. Харбине, бывал в Забайкалье. Коллекция его формировалась на территории Северного Китая, Монголии и Забайкалья, в ней наличествует немало уникальных экспонатов, не имеющих аналогов в других российских и зарубежных музеях. Характерной особенностью этого собрания является то, что в нем представлены наиболее почитаемые персонажи китайского буддизма, а также синкретические божества. В собрании, помимо китайской, имеются тибетская, непальская, японская, монгольская и бурятская буддийская пластика. Временные рамки собрания, в основном с XVIII и до начала XX в.

В буддийской коллекции из Забайкалья (Гусиноозерский дацан) представлено немало votивных табличек цаца (монг.). Эти небольшие по размеру глиняные барельефы бытовали по всей центрально-азиатской территории. Цаца наряду с миниатюрами – тангка (монг. цакли) использовались для ношения на груди в качестве оберега, вложенные в серебряные или медные амулетницы-ладанки (тиб. гау); могли использоваться в качестве вложений в крупные скульптуры и ступы-реликварии; хранились в миниатюрных походных божницах – киотах (бур.гунгарба). В этой коллекции в гау и киоты вложены наиболее почитаемые образы Будд Шакьямуни, Амитабхи и Амитаюса, бодхисаттв Манджушри и Ваджрапани, женских богинь милосердия и сострадания Белой и Зеленой Тар, великих Учителей, знаменитого тибетского поэта – йогина Миларепы, дхармапал – защитников Учения, божества богатства Намсарая и др.

Довольно многочисленная группа ритуальных предметов представлена разновидностями бронзовых курильниц, ритуальных зеркал и другими предметами, среди которых особенный интерес вызывает ритуальный треножник из бронзы, возможно, из Дуньхуана в Китае, знаменитого своими археологическими находками VI–IX вв.

## *2. Томский областной художественный музей.*

В коллекции музея буддийских предметов мало, они представлены несколькими произведениями: цветной ксилографией, иконой (тангка), бронзовыми скульптурами из Китая нач. XX в., а также единственной скульптурой XVIII в. из Непала(?). Последняя скульптура представляет женскую бодхисаттву Зеленую Тару (ТОХМ КП 4536, ДПИ 536), ее прическу венчает изображение бодхисаттвы Авалокитешвары. По манере исполнения, на наш взгляд, это произведение мастеров тибетско-непальского стиля, выполненное из медного сплава в технике литья, чеканки. Скульптура позолочена, инкрустирована кораллами и бирюзой (размеры: высота – 16,5 см, основание – 12,5х9,5 см). Сохранность: утрачены камни инкрустации, вложения в скульптуру; потерта позолота, имеются очаги коррозии, патина, пятна.

Кроме них, хранятся тангка и цветная ксилография кон. XIX – нач. XX в. из домашних алтарей. В большинстве случаев подобные тангка не отличались качеством исполнения, являлись работами странствующих китайских подмастерьев, писавших их по требованиям верующих. В Монголии такие работы было принято называть «хуажин зураг», они во множестве бытовали в районах Сибири, могли копироваться местными мастерами.

## *3. Музей археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета* (открыт в 1882 г., один из старейших музеев Сибири)

В коллекции музея буддийские предметы представлены тангка, скульптурой, религиозными сочинениями, оберегами, текстами-мантрами на тибетском, старо-монгольском и китайском языках.

Тангка, большей частью, китайского происхождения начала XX в., но имеются работы и бурятских мастеров. Коллекция, в основном, состоит из изображений мирных будд и бодхисаттв. Среди них следует отметить более раннюю тангка «Будда Коронованный» (грунтованное полотно, минеральные краски, золото; 33х25 см, инв. № 5958/39), образца пекинской школы XIX в. Пекинская живописная школа считалась наиболее профессиональной и известной из всех школ Китая. Отмечались ее красочность, утонченность письма, декоративность. Но, к сожалению, полотно названной тангка плохой сохранности, имеется множество заломов, потертостей и утрат красочного слоя до основы, что затрудняет описание достоинств и особенностей ее стиля.

Вызывает интерес комплекс из девятнадцати сохранившихся глиняных статуэток Зеленой Тары (инв. № 5958), в шитых шелковых одеяниях (такие одеяния специально преподносились почитаемым божествам). Фигурки располагаются в специальном деревянном киоте – гунгарба (бур.). Комплекс должен состоять из двадцати одной фигуры, в данном случае утрачены две скульптуры. Серия, как правило, бывает представлена одной центральной фигурой богини и сидящими вокруг нее остальными двадцатью, отличающимися друг от друга только цветом. Скульптурный комплекс «21 Зеленая Тара» является произведением монгольских мастеров начала XX в. Подобный комплекс имеет огромное значение при оздоровительных мероприятиях, где каждая Тара выступает мощной целительницей.

В коллекции имеются бронзовые скульптуры, изготовленные в Китае, Внутренней Монголии (Долоннор), Монголии и Забайкалье в конце XIX – начале XX в. Запоминается техникой исполнения скульптурная фигура бодхисаттвы (инв. № 7712), изготовленная в мастерских Долоннора в конце XIX – начале XX в. Точно идентифицировать персонаж затруднительно из-за утраты атрибутов, многих деталей и деформаций. Эта скульптура может стать наглядным образцом, где из-за явных повреждений материала видна техника изготовления подобных изделий. Такая техника была характерна для мастерских Долоннора: отдельное изготовление частей фигуры в технике чеканки (выколотка), голова и туловище составлены из двух половинок, литые кисти рук, ступни ног, съемные короны, атрибуты. Крепление производилось с помощью штырей, заклепок, половинки туловища соединялись с помощью незаметного припоя.

Особенно отличается своей монументальностью позолоченная скульптура Будды долголетия Амитаюса (инв. № 2000, выс. 26,5 см, основание – 17х12,5 см), выполненная из очень тяжелого медного сплава, отлитая в мастерских Китая. Это единственная скульптура, датируемая XVIII в.

Ритуальные предметы представлены охранительными танка-оберегами, текстами-мантрами на тонкой рисовой бумаге для вложения в молитвенные барабаны – хурдэ, а также символическими рисунками лотосов, тибетскими астрологическими текстами и философскими сочинениями. Например, философское сочинение «Алмазная сутра» (инв. № 4509, 9х28 см) написана золотом на черной лакированной бумаге, имеется роспись – изображение ступы.

Собрание этого музея представляет несомненный интерес для изучения, так как буддийская коллекция составлена, в основном, из сборов научных экспедиций сотрудников университета по районам Сибири.

*4. Новосибирский областной краеведческий музей* (открыт в 1920 г.).

Буддийская коллекция музея состоит, в основном, из скульптур. Все они выставлены в экспозиции, а незначительное количество ксилографических изображений, молитв-мантр на тибетском языке и деревянной матрицы «Хий-морин» («ветер-конь») находятся в хранилище. Скульптура большей частью китайская, поздняя. Кроме того, есть незначительное количество статуэток из других регионов, например, прекрасная монгольская скульптура грозного защитника Бегцэ (тиб.), инв. № 9752, XIX в., литье. Наибольший интерес вызывают литые из медного сплава скульптуры Будды Шакьямуни (инв. № 870) и Белой Тары (инв. № 872), относящиеся к тибетско-непальскому стилю. Фигуры позолочены, открытые части тела покрыты золотой пастой. Характерной особенностью этих скульптур является двухступенчатый пьедестал с изображениями слонов на лицевой стороне.

Выставленные в основной экспозиции крупные скульптуры гневных хранителей, защитников буддийского Учения, и ламы Цзонхавы (1357–1419) – ученого и реформатора буддийской церкви, производят удручающее впечатление своим внешним видом: эти скульптуры требуют неотлагательной реставрации.

*5. Красноярский краевой краеведческий музей* (основан в 1889 г.)

В коллекции музея имеется около шестидесяти буддийских предметов. Большая часть предметов выставлена в экспозиции, меньшая же часть хранится в запасниках, это разрозненные предметы плохой сохранности.

В разделе «Торговля» экспонируются, в основном, китайские работы: популярные даосские божества – триада «звездных божеств»: Фу-синь, Лу-синь и Шоу-синь, выполненные в камне (возможно, агальматолит и коралл), бог богатства Цэнь-шень и другие персонажи, выполненные в бронзе. А также скульптуры буддийских божеств: бодхисаттва Авалокитешвара, его женская форма Гуань-инь, датируемые XIX в., и несколько скульптур XVIII в. Наиболее ранней является литая бронзовая скульптура



бодхисаттвы Гуань-инь XVII–XVIII вв., с темной тонировкой. Бронзовые скульптуры покрыты зеленой патиной, корродированы, с утратами деталей, фрагментов.

В разделе «Этнография» в витрине «Хакасия» выставлены скульптуры, тангка, музыкальные инструменты, предметы и тексты для ритуалов. Работы китайские, монгольские, тувинские. В этой витрине необычной пластикой отличается скульптура Будды долголетия Амитаюса, одна из серии «1000 Будд долголетия». Это работа польских мастеров конца XIX – начала XX в. Из устной информации бурятского ламы Л. Я. Ямпилова известно, что в конце XIX в. в Польше, в мастерских Варшавы, было изготовлено 1000 скульптур Амитаюса (монг. Аюш) по заказу монголов. В начале XX в., во время перевозки, обоз был разграблен на границе, часть скульптур похищена. И, возможно, поэтому во многих российских музеях сейчас можно увидеть подобные скульптуры, например, в музеях С.-Петербурга, Улан-Удэ, Иволгинском дацане и других. Основная часть заказа все-таки прибыла в г. Ургу (ныне Улан-Батор), и эта великолепная скульптурная серия сейчас находится в главном буддийском монастыре Монголии – Гандане.

В хранилище находятся сильно поврежденные скульптуры, разрозненные фрагменты скульптурных комплексов. Среди этих скульптур можно отметить работы монгольских мастеров школы Дзанабадзара (1635–1723), отличающиеся толстостенным литьем, яркой позолотой, особенностями моделировки украшений, четкостью элементов декора. Хотелось бы отметить работу местного мастера, возможно, тувинского, начала XX в. (Будда Амитаюс, инв. № ККМ ОФ 1658 М-1924, бронза, литье, тонирование). В этой скульптуре заметно влияние индийской традиции.

Поздние китайские скульптурные произведения кон. XIX – нач. XX в., как правило, более упрощенные, изготовленные, по всей вероятности, с единых форм, предназначенных для многократного тиражирования. Такие скульптуры встречаются в больших количествах в музеях и дацанах граничащих с Китаем буддийских регионов (Монголии, Бурятии, Тывы и Калмыкии).

*6. Хакасский республиканский краеведческий музей (г. Абакан).* Основан в 1931 г.

В коллекции музея всего пять буддийских предметов, но каждый из них представляет значительный интерес. Более всего

следует отметить три литые бронзовые скульптуры XVIII в. Изображение Белой Тары, на наш взгляд, выполнено в мастерских китайской провинции Утай-шань (инв. № ХКМ 3873, выс. – 17 см; осн. – 10,5х6,5 см). Другую скульптуру – Ваджрадхара (форма Ади-Будды) по особой технике исполнения, внешнему виду можно отнести к непальским работам (инв. № 4010, выс. – 14 см; осн. – 9,5х6 см). Третья скульптура – Махасуварна Вайшравана (тиб. Намсарай, инв. № 3947; выс. – 16,5, основание – 14х8 см) выполнена в технике толстостенного литья. По всей вероятности, она была изготовлена в Китае. Все скульптуры деформированы, с утратами атрибутов, дна и вложений, имеют стертые детали и множество мелких повреждений, коррозированы. Эти предметы поступили от частных лиц в 1950–1960-е гг. уже с повреждениями.

*7. Минусинский региональный краеведческий музей им. Н. М. Мартьянова (основан в 1877 г.).*

Буддийская коллекция музея насчитывает пятьдесят три предмета, из которых всего три экспонируются в зале «Археология» в разделе «Религия», а остальные предметы находятся в хранилище. Коллекция разнообразная: скульптура, живопись, ксилография, деревянная матрица, божница, музыкальные инструменты, ритуальные предметы и маски.

Исключительными являются непальские и китайские (р-на Утай-шань) скульптурки XVII–XVIII вв. (инв. № ОФ 1177, 1180, 1182, 1183), старинный бронзовый литой барельеф с образом Будды Шакьямуни (ОФ 2371, размеры – 12х9, 5х3 см), предположительно VII–X вв. Этот барельеф прекрасной китайской работы, с остатками позолоты и красного пигмента. Бронзовая скульптура бодхисаттвы сострадания Шадакшари Локешвара (4-рукий Авалокитешвара) из Непала XVII–XVIII вв. (инв. № 1185, литье, инкрустация бирюзой на украшениях, позолота), найденная на пашне у села Каратуз, представляет уникальный образец лучших изделий непальских мастеров. В коллекции хранятся ранние китайские четырех- и восьмилучевые ваджры (ОФ 2397а, ОФ 2397 б), можно отметить два глиняных комплекса «цаца» (вотивных табличек) из 49 глиняных барельефов в деревянных киотах, представляющих знаменитого индийского проповедника Атишу. Самобытными являются работы тувинских и сойотских мастеров, редко встречающиеся в музейных собраниях Сибири. В

основном это деревянная скульптура, различные культовые предметы, фигурки жертвенных животных. Деревянная скульптура представлена триадой «Лама Цзонхава с двумя учениками» (инв. № ОФ 1172, 1173, 1174). Это ремесленные работы, не представляющие ценность. Более качественно изготовлены скульптуры защитников учения Хаягривы (инв. № ОФ 1169) и Ваджрапани (инв. № ОФ 1169).

Кроме скульптур божеств, можно отметить деревянные фигурки различных жертвенных животных: лошадей, верблюда, овцы с ягненком. На одной фигурке жертвенной лошади, на левой задней ноге, имеется изображение свастики – буддийского знака, символа благоденствия и процветания, вечного круговращения Вселенной. На фигурке «драгоценной» лошади с седлом (инв. № ОФ 1083) сохранилась надпись «Дар сойотов-буддистов». Особый интерес вызывает уникальная по своему сюжету тангка с образом «хозяина местности»? (инв. № ОФ 7187-4), размеры живописного полотна – 40х31,5 см. В нижней части тангка еле заметен сюжет с шаманом и шаманкой и жертвенными животными. Полотно со значительными утратами красочного слоя, что не дает возможности более подробного описания.

Необычна ритуальная связка из 9 бараньих лопаток, где написана мантра «ОМ МАНИ ПАД МЭ ХУМ» на тибетском и старомонгольском языках (Инв. № 1147). Число «девять» имеет глубокий сакральный смысл у бурят, монголов, тувинцев. Образцы произведений тувинских мастеров дают возможность отметить синкретизм тувинского буддизма, взаимодействие и взаимовлияние буддизма и местных верований и культов.

#### *8. Бийский краеведческий музей*

В собрании музея насчитывается «тридцать три буддийских скульптурных произведения, поступившие в различное время с 1920-х гг.» [2, с. 62–65]. Коллекция вызывает интерес разнообразием иконографических форм буддийских персонажей, профессиональными произведениями мастеров различных художественных школ. В основном представлены бронзовые литые скульптуры китайской работы XIX в., а также скульптуры, изготовленные в китайской провинции Утай-шань, несколько произведений школы выдающегося монгольского мастера Дзанабадзара XVIII–XIX вв., скульптуры тибето-непальского стиля и незначительное количество японской пластики.

Поступили эти предметы в 1960–1970-х гг. с различных закупок у частных лиц, например, из коллекции Н. П. Потарского, согласно завещанию, и других, есть старые поступления с неизвестной историей. Представлены формы Будды Шакьямуни и других будд из серии «35 Будд покаяния». Произведения тибето-непальского стиля вызывают несомненный интерес своей пластикой, оформлением декора, блестящей позолотой. Удивительно, что в коллекции оказались скульптурные изображения исторических деятелей буддийской церкви: Джанжа Ролби Дорже (1717–1786), II Пекинского хутухты (инв. № ОФ 2972, медный сплав, литье, блестящая позолота; размеры – 10,8x7x5 см), и Палдан Ешей (1737–1780), III Панчен-лама Тибета (инв. № ОФ 6852, размеры – 17,2x14x10,2 см), которые прославились своей ученостью и известны как авторы философских сочинений. Джанжа Ролби Дорже был выдающимся подвижником Учения, им изданы знаменитый тибетско-монгольский терминологический словарь «Источник мудрецов», пятиязычный тибето-китайско-монголо-санскритско-уйгурский словарь, кроме того он был тонким политиком, имевшим большое влияние на духовные и светские дела буддийских стран. Панчен-лама III Палдан Ешей написал множество различных сочинений, среди которых описание мифической страны Шамбалы.

Несколько позолоченных изображений Амитаюсов – Будд долголетия работы китайских мастеров являются, несомненно, украшением коллекции. В коллекции имеются монгольские литые скульптуры школы Дзанабадзара. Но редкостью является деревянная скульптура Зеленой Тары (инв. № БКМ 2431 ОФ П-21, размеры – 11x6,7x9,3 см), XIX в., выполненная в стиле классических работ Дзанабадзара. Вызывают интерес бронзовые скульптуры работы мастеров китайской провинции Утай-шань. Можно отметить изделия из белого китайского фарфора с изображением Белохитонной Гуань-инь со свитком в руке (отреставрирована, склеена из многих фрагментов). Японские предметы представлены мелкой скульптурой из разряда «нэцкэ» – Будда Амида (медный сплав), фарфоровой фигурой Бодхидхармы – основателя школы японского буддизма дзэн.

Коллекция музея вызывает большой интерес, ее можно исследовать по многим параметрам: по вопросам иконографии и иконометрии, стилистики, технологии изготовления скульптур и с исторической точки зрения.

9. *Алтайский государственный краеведческий музей* (г. Барнаул).

В коллекции музея всего четыре буддийских предмета, поступивших из экспедиций по краю. Одна из них является работой мастера из Тувы (Калмыкии?) и, несомненно, вызывает интерес как местная интерпретация образа Будды Шакьямуни (инв. № ОФ 12466-4, размеры – 17,4х12,5х10,2 см). Выполнена скульптура из дерева и папье-маше с использованием картона, раскрашена пигментами и золотистой пастой. Работа в стиле «примитив». Эта скульптура поступила в 1966 г., является сбором краеведа, архивиста, путешественника по Чуйскому тракту Г. Д. Няшина.

Следующий предмет – фигура мифической полуптицы Гаруды (ОФ 13703 В-313, медный сплав; литье, позолота, тонирование, размеры–13,5х9,3х4 см) является сбором экспедиции по Красногорскому краю (полевая опись экспедиции отсутствует).

Остальные буддийские предметы представляют собой сувениры.

10. *Государственный музей истории литературы, искусства и культуры Алтай* (г. Барнаул)

Основу его коллекции составили предметы, переданные из Алтайского государственного краеведческого музея. В коллекции музея имеется свыше 40 буддийских предметов. В основном буддийская коллекция состоит из ритуальных предметов, символических изображений различных алтарных подношений, нескольких скульптур, миниатюр – тангка (цакли) и одной тангка XIX в.

Две литые бронзовые скульптуры XIX в. являются рядовыми китайскими тиражированными изделиями, во множестве вывозимыми в сопредельные страны. Кроме них, имеется современное изображение Ганеши – индуистского бога торговли, покровителя искусств. Скульптура привезена из Непала, изготовлена в традиционном виде (сидящим на характерном для непальских скульптур постаменте) в середине XX в.

Ритуальные предметы представлены обязательным набором алтарных жертвенных чашечек – сукцэ, молитвенным барабаном – хурдэ, сосудом с носиком (бумбэ) для освященной воды, раковиной. Имеется набор литых китайских изображений «8 благих эмблем», также помещаемых на алтарь как подношения Будде: зонтик, пара золотых рыбок, бумбэ – сосуд для «амриты», лотос, белая раковина, шриватса («улы») – бесконечный узел счастья, жалцан

– штандарт, дхармачакра – колесо Учения. К ним присоединяются изображение чинтамани – «драгоценного» камня исполнения желаний, белая раковина и сосуд с носиком, на котором изображены все восемь символов. Кроме них, имеются обязательные ритуальные принадлежности буддийских монахов – лам: колокольчики и скипетр – ваджра.

В коллекции имеется несколько «гау» – амулетниц с вложенными в них цакли – тангка работы китайских мастеров в стиле «хуажин зураг», а также одна тангка «Авалокитешвара» (инв. № ГМИЛИКА ОФ 18676, размеры: 29x22 см) в той же манере, плохой сохранности, но с новым обрамлением.

В экспозиции музея в разделе «Деятели мировой культуры на Алтае. Н. Рерих и Г. Д. Гребенщиков» выставлены три предмета: литая китайская скульптура XIX в. «Бодхисаттва Манджушри» (инв. № ГМИЛИКА ОФ 15806/19, размеры – 13,8x12,3x7,4 см), колокольчик из сплава металлов, XIX в., с мантрой «Ом-а-хум» на внутренней поверхности корпуса, а также фигура индийского слоника из сандалового дерева.

*11. Национальный музей Республики Алтай им. В. А. Анохина* (г. Горно-Алтайск). Основан в 1920 г.

Буддийская коллекция музея представлена скульптурой, живописью, ксилографией, ритуальными предметами и письменными памятниками.

«Буддизм на Алтае – тема крайне слабо исследованная. В современном алтаеведении сложилось одностороннее представление об Алтае как о чисто шаманском районе. Но последние исследования, архивные материалы, собранный полевой материал по определенным районам республики дает возможность утверждать, что буддизм на Алтае имеет давние и глубокие корни» [3, с. 144–145].

Как показывают данные книги поступлений, большинство буддийских предметов попали в музей из Кош-Агачского и Онгудайского районов, где буддизм оставил наиболее заметный след. Именно из Кош-Агачского района поступили прекрасные буддийские скульптуры: Алмазопрестольный Будда Шакьямуни (НМРА ОФ 623/1 и 623/2), Китай, XVIII–XIX вв., Будда Амитаюс (ОФ 623/5), Тибет, XVII–XVIII вв., и миниатюрная бронзовая скульптура ламы в головном уборе «неринг», с ваджрой и колокольчиком в руках (НМРА Оф 7078), Китай, XIX в.

Наибольший интерес вызывает деревянный барельеф с изображением местного божества-сабдака в головном уборе зайсана (размеры: 35,5x29x2,5 см), возможно, этот персонаж был ассимилирован буддизмом. Редкостью является деревянная дощечка «Календарь» (№ 4470), в центре которой вырезаны изображения шриватсы – узла вечности и двух рыбок, а во внешнем круге – резные изображения животных 12-летнего цикла. Календарь символизирует Пространство и Время, по законам которого живет Человек, а также является космологическим и астрологическим символом. Работа местного алтайского неизвестного мастера XIX в.

В экспозиции в разделе «Этнография. Религия» выставлены предметы из ритуальногоклада (НМРА ОФ 9473), найденного в 1989 г. в верховьях р. Тыттукем вблизи с. Кокоря Кош-Агачского района: трапецевидная шкатулка в форме символической вселенской горы Сумеру, внутри которой помещены 47 миниатюрных деревянных ритуальных предметов, связанных с космологией и астрологией. Из этого же клада экспонируются ритуальные стрелы с металлическими наконечниками, обмотанные золотой, серебряной и цветной нитями, свешиваются шелковые, парчовые лоскутки, висят бусины кораллов, агата, раковин-каури и др. Сюда же относится цветной шелковый мешочек с различными подношениями в виде зерен, плодов, серебряных слитков, кусочков нефрита и других минералов. Здесь также представлен и старинный шелковый благопожелательный, приветственный шарф – хадак с изображением мандалы и надписями на тибетском языке. Рядом экспонируются ритуальные наалтарные предметы: жертвенные чашечки-сугсэ, лампадка, ваджра и колокольчик.

В фондах хранятся письменные памятники: алфавит – худма (Худчин цагаан узуг) старомонгольского языка, рукописная гадальная книга из 6 листов на этом языке, лист из сутры на «тодо бичиг», т.е. «ясное письмо» – ойратское письмо, 2 листа алтайского алфавита. Сохранились фрагменты сутры «Доржи жодба» (24 листа), написанные «ясным письмом», в колофоне указан переводчик – рабжамба Зая-пандита (XVIII в.). Также имеется фрагмент текста из памятника XIII–XIV вв. «Оуюн тулхуур» – «Ключ разума», поучение, приписываемое Чингисхану, состоящее из 6 листов на старо-монгольском письменном языке. Этот текст был найден в 1973 г. в урочище Урус-Озек, в 8 км к северу от Кош-Агача.

Работа по атрибуции сибирских музеев показала, что, во-первых: буддийские предметы имеются во всех сибирских музеях и представляют определенный научный интерес. Этот момент указывает на то, что в Сибирском регионе был несомненный интерес к буддизму, его мощной духовной культуре и ритуальной практике. Во-вторых: буддийские предметы поступали в музеи разными путями: закупками у частных лиц, находками и сборами во время экспедиций по краю и по Сибири, приобретениями у частных лиц и коллекционеров. В-третьих: большая часть предметов изначально поступала в музеи со значительными утратами и повреждениями. Это свидетельство того, что музеи приобрета-ли их, чтобы сохранить памятники буддийского искусства.

Во всех коллекциях рассмотренных музеев, в основном, представлены изображения популярных будд и бодхисаттв, божества милосердия и сострадания, долголетия и богатства. Среди редких изображений грозных защитников Учения чаще всего встречаются Жамсаран и Махакала.

Наиболее значительна коллекция буддийских предметов в Томском и Бийском краеведческих музеях, отличающихся стили-вым разнообразием скульптуры, вызывает определенный инте-рес небольшая коллекция Хакасского республиканского краевед-ческого музея. В Минусинском краеведческом музее интересны самобытные работы тувинских и сойотских мастеров. Коллекция Красноярского краевого краеведческого музея отличается коли-чеством, многообразием материалов и работами местных масте-ров. Следует отметить коллекцию Национального музея Республики Алтай им. В.А. Анохина, значимую для изучения истории взаимо-действия местных (локальных) и буддийских культов, а также для изучения связей с известными центрами буддийской культуры.

### *Литература*

1. Томский краеведческий музей: из прошлого в будущее: альбом. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 186 с.
2. Леонова Л. И. К атрибуции буддийской бронзовой скульптуры из собрания Бийского краеведческого музея // Проблемы художественного наследия в искусстве советского и зарубежного Востока: тез. семинара искусствоведов. Красноярск, 1990. С. 62–65.
3. Косьмин В. К. Буддизм на Алтае: история и перспективы ренова-ции на примере Кош-Агачского района Республики Алтай // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 2003. С. 144–145.



**ОПЫТ ПРЕЗЕНТАЦИИ БУДДИЙСКИХ КОЛЛЕКЦИЙ  
НА ПРИМЕРЕ НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ  
(ПОСЛЕДНЯЯ ТРЕТЬ XX в. – ПЕРВОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ XXI в.)**

© **Бороноева Татьяна Анатольевна**

кандидат искусствоведения, директор, Национальный музей  
Республики Бурятия

Россия, 670010, г. Улан-Удэ, ул. Куйбышева, 29

e-mail: tatboronoyeva@ gmail.ru.

В статье изложена история создания и развития Национального музея Республики Бурятия, который осуществляет свою миссию – сохранить бесценное наследие народов России и предоставляет уникальную возможность обогатить знания о бурятском культовом искусстве и профессионализме его мастеров.

**Ключевые слова:** Национальный музей Республики Бурятия, Антирелигиозный музей, Музей истории Бурятии им. М. Н. Хангалова, Республиканский художественный музей им. Ц. С. Сампилова, Музей природы Бурятии, Музей декабристов, Ж. Ж. Жабон, буддийская живопись, Атлас тибетской медицины.

THE EXPERIENCE OF THE PRESENTATION OF THE BUDDHIST COLLECTIONS  
(LATE 20<sup>TH</sup> – EARLY 21<sup>ST</sup> CENTURIES)

**Boronoyeva Tatyana Anatol'evna**

PhD in Art, Director of the National Museum of the Republic of Buryatia

29 Kuibysheva, Ulan-Ude, 670014 Russia

The article describes the history of creation and development of the National Museum of the Republic of Buryatia, which carries out its mission – to save the priceless heritage of the peoples of Russia and provides a unique opportunity to enrich the knowledge of the Buryat religious art and professionalism of their masters.

**Keywords:** National Museum of the Republic of Buryatia, the anti-religious museum, the M. N. Khangalov Museum of the History of Buryatia, Ts. S. Sampilov National Art Museum, Buryatia Nature Museum, the Museum of the Decembrists, J. J. Zhabon, Buddhist art, the Atlas of Tibetan medicine.

Национальный музей Республики Бурятия (официальное название ГАУК РБ «Национальный музей Республики Бурятия») – уникальный музей, специализирующийся на хранении, изучении и популяризации истории и произведений искусства, культурного и природного наследия Бурятии. Национальный музей создан путем слияния двух крупнейших музеев Бурятии – музея истории

Бурятии им. М. Н. Хангалова и Республиканского художественного музея им. Ц. С. Сампилова. Реорганизация состоялась 1 января 2011 г. по Постановлению Правительства Республики Бурятия от 22 октября 2010 г. № 451. В 2012 и 2013 гг. были присоединены еще два музея – музей природы Бурятии и Музей декабристов – Дом Старцева в Селенгинском районе. Фонды Национального музея Бурятии насчитывают свыше 144 тысяч экспонатов.

Буддийская коллекция, а это около 7 тысяч экспонатов буддийского искусства (живописные танка, скульптура, графика, ритуальные предметы, уникальные буддийские книги и рукописи, костюмы и маски мистерии ЦАМ, а также настоящее сокровище – 76 таблиц «Атласа тибетской медицины»), является гордостью нашего музея и одной из лучших буддийских коллекций в России наряду с Эрмитажем, Государственным музеем истории религии, Российским этнографическим музеем (г. Санкт-Петербург) и Музеем народов Востока (г. Москва).

Начало формирования буддийских коллекций связано с деятельностью созданного в 1931 г. в г. Улан-Удэ. Антирелигиозного музея. Основные фонды последнего располагались в здании Одигитриевского собора. В период репрессий и разрушений, по воспоминаниям хранителей музея, большое количество предметов из разрушенных дацанов привозилось на грузовиках и складировалось прямо во дворе храма. В таких условиях было очень важно сохранить и зафиксировать все привезенные памятники. Хотелось бы сказать об особой роли самих хранителей и сотрудников музея. Главный хранитель музея Ж. Ж. Жабон смог уговорить лам Ацагатского дацана передать в музей на хранение уникальные листы «Атласа тибетской медицины», которые были свернуты в рулоны и спрятаны в верхней части дацана под крышей. Ж. Ж. Жабону удалось также с помощью лам вывезти из Эгитуйского дацана еще один раритет – статую Сандалового Будды (Зандан Жуу). Основная часть буддийской коллекции музея представлена различными видами буддийского изобразительного искусства.

В предисловии к каталогу «Искусство Бурятии XVIII–XIX вв.» К. М. Герасимова и И. И. Соктоева пишут: «Профессиональная живопись и скульптура в Бурятии еще шире и глубже стали развиваться в связи с проникновением ламаизма из соседней северной Монголии. Естественно, что национальные школы культового искусства и в Монголии и Бурятии не могли сложиться одно-

временно с распространением новой религии. Потребовался довольно длительный период освоения и накопления профессиональных знаний, прежде чем могло возникнуть творческое преломление тибетского художественного канона в соответствии с национальной эстетикой монголов и бурят в XVIII в. Бурятские художники писали по-своему. Они еще не испытывали давления признанных стандартов официального церковного стиля, как это произошло столетие спустя. И эта относительная свобода провинциальных художников обеспечивала самобытность и разнообразие колористической трактовки, обилие неповторимых произведений, созданных по одной и той же линейной схеме» [1].

Данный каталог был опубликован в 1970 г. в рамках прошедшей впервые в Москве выставки «Искусство Бурятии XVIII–XIX вв.», где были представлены фондовые материалы Республиканского краеведческого музея имени М. Н. Хангалова и Художественного музея имени Ц. С. Сампилова. Выставка прошла с успехом в залах Музея искусств народов Востока. Пожалуй, впервые именно на этой выставке авторами научной концепции К. М. Герасимовой и И. И. Соктоевой были четко обозначены приоритеты в построении таких экспозиций: вначале предметы бытового прикладного искусства (деревянная резьба, мягкие материалы: войлок, мех, мужская и женская одежда и украшения из серебра, образцы седел), далее представлено собственно буддийское искусство (живопись минеральными красками (танка), скульптура, деревянная резьба, маски и костюмы ЦАМ и музыкальные инструменты). Всего на этой масштабной выставке в Москве было представлено 272 экспоната. Большая часть из них уникальна и никогда не выходила за пределы фондов. Любая выставка или презентация всегда вызывает живой интерес исследователей. В данном случае это была первая масштабная презентация бурятских музеев и, в частности, буддийской коллекции в Москве, вызвала всплеск интереса к уникальному культурному наследию бурятского народа.

Характеризуя особенности бурятской художественной традиции, авторы каталога подчеркивали наиболее интересное и самостоятельное в такой области искусства как скульптура из дерева, глины и комбинированных материалов – глины, дерева и папье-маше. Говоря о знаменитом создателе Оронгойской школы буддийском мастере Санжи Цыбик Цыбикове, К. М. Герасимова пишет: «Работы Санжи Цыбикова примечательны довольно редким

качеством – умением передать духовную сущность образа. Они полны плотской прелести, согреты чувством художника к красавице, в которой для них воплощен идеал женской красоты. Но физическая красота не мыслится вне добра и душевной мягкости» [1, с. 14].

Эта выставка в московском Музее искусств народов Востока воочию продемонстрировала, что традиционное бурятское искусство успешно развивается и получает новые творческие импульсы. Авторы каталога упоминают о наиболее ярких художественных выставочных проектах – первая и вторая декады бурят-монгольского искусства в Москве (1940 и 1959 гг.), где наряду с профессиональными художниками было представлено творчество более 20 народных мастеров.

Среди серии выставок 1980-х гг. следует упомянуть ряд ярких зарубежных проектов. 1982 г. – выставка в штаб-квартире ЮНЕСКО в Париже. Представляли выставку Д. Ч. Цыремпилов, бывший в тот период министром культуры Бурятии, И. И. Соктоева, кандидат искусствоведения, научный сотрудник БИОН БНЦ СО РАН, Т. Сергеева, кандидат искусствоведения, научный сотрудник Музея искусств народов Востока (Москва). Это был первый международный выставочный проект для Бурятии, экспонировалось около 40 предметов из буддийской коллекции из фондов Бурятского республиканского краеведческого музея имени М. Н. Хангалова, в том числе живописные танка, скульптура из дерева Санжи Цыбикова, образцы скульптуры из металла и папье-маше.

Именно этот проект открыл дорогу для выездных выставок музея, особенно экспонатов буддийской коллекции. Ритуальные предметы мистерии ЦАМ были представлены на выставках за рубежом в 1985–1986 гг.: Париж, Сен-Этьен, Бурже, Ле-Ман, Кан, затем в Сирии и Японии.

Среди выставочных проектов 1980-х гг. следует упомянуть еще один – Дни культуры и искусства Бурятии в Москве. Формат таких выставок был типичен для советской эпохи: это своеобразный творческий отчет республики в области литературы, музыки и изобразительного искусства. Проходили встречи с писателями, поэтами, композиторами, художниками и другими деятелями искусств Бурятской автономной республики. В рамках этих мероприятий состоялась и небольшая выставка «Буддийское искусство». Организаторами этой части проекта были К. М. Герасимова, канд. ист. наук, старший научный сотрудник БИОН БНЦ СО

РАН, научные сотрудники музея Ж. Д. Уханова, В. Д. Бабуева.

В 1995 г. выставка «Искусство бурятского народа» экспонировалась в институте «Культуры мира» (г. Пальма-де-Майорка, Испания). Для этой выставки из богатейшего собрания музея были отобраны экспонаты «Мистерии ЦАМ» как ярчайшие образцы бурятского культового искусства, а именно 30 масок, 10 скульптур и костюмы. Организаторами выставки с испанской стороны выступил Басилио Бальтасар, книгоиздатель и директор указанного института, с бурятской стороны – С. Г. Жамбалова, директор музея. В рабочую группу по подготовке и открытию выставки вошли В. Р. Чойбсонова, главный хранитель, и Р. Г. Савельева, научный сотрудник музея. Итогом выставки явилось издание красочного каталога на английском и испанском языках.

Наиболее ярким и противоречивым, порой имевшим политический оттенок выставочным проектом стала идея экспонирования уникального культурного памятника – Атлас тибетской медицины. В 1991 г. впервые был поднят вопрос об экспонировании АТМ фондом Тиссен-Борнемисс. Его создатель барон Тиссен-Борнемисс, богатейший человек мира, владелец одного из лучших частных музеев. В связи с подготовкой выставки «Буддизм в России» барон хотел использовать коллекции Государственного Эрмитажа и Музея истории Бурятии имени М. Н. Хангалова, в числе которых и планировалось представить листы АТМ. Его дочь баронесса Ф. Тиссен-Борнемисс собиралась показать АТМ не только у себя в Швейцарии, но и в других европейских странах за свой счет, включая расходы по реставрации, консервации и транспортировке. Данная выставка так и не состоялась. Возможно, в тот период ни общественность, ни Правительство республики еще не были готовы к столь масштабному выставочному проекту.

Помимо переговоров о возможном экспонировании АТМ, в том числе и за рубежом, ученые вели активную работу по подготовке к изданию переводов трактата «Вайдурья-онбо» (Голубой берилл) и 4-х томов Чжудши. С 1981 г. под руководством востоковеда Р. Е. Пубаева-тибетолога и группы ученых в составе Д. Б. Дашиева-тибетолога, монголиста, Н. Д. Болсохоевой-тибетолога, филолога, К. М. Герасимовой-буддолога, культуролога, Т. А. Асеевой велась активная работа по переводам, подготовке комментариев. Также была завершена фотосъемка листов АТМ из фондов музея. Но издание не состоялось. В 1992 г. выхо-

дит издание Атласа в Лондоне в известном издательстве «Серинди Пабליкейшн», где издатель Энтони Айрес опубликовал иллюстрации 62 листов АТМ без согласия республики и музея, без указания копирайта. По словам Н. Д. Болсохоевой, листы АТМ были скопированы с тибетского оригинала по заказу Э. Айреса. Вслед за этим выходят издания на немецком, итальянском языках. В 1994 г. в издательстве «Галарт» вышло русское издание. Именно в этот период на волне научных публикаций возникает еще раз волна интереса к Атласу, хранящемуся в фондах Музея истории Бурятии имени М. Н. Хангалова. Заметим, что сам памятник находился в закрытом фондохранилище музея, располагавшемся в тот период в здании Одигитриевского собора и недоступного для широкого зрителя.

В 1996 г. снова возобновляется вопрос об экспонировании Атласа. С предложениями о проведении выставки в США выходит некая некоммерческая неправительственная организация «Прокультура» в лице устроителя Анны Суоза. После предварительных переговоров с ламой Ф. Самаевым, учеными БНЦ, представителями правительства Бурятии, Министерства культуры РФ Анна Суоза предложила заключить контракт об организации данной выставки в нескольких городах США. После согласования с Министерством культуры РФ, Правительством Бурятии был подписан контракт между директором музея М. Н. Романовой и компанией «Прокультура» в лице А. Суоза, по которому все расходы по реставрации, консервации, страхованию, транспортировке и сопровождению специалистов берет на себя Принимающая сторона. По требованию Правительства РБ и музея в условия контракта были включены мероприятия по экспертизе состояния памятника, проведению консервационных работ со всеми 76 листами АТМ в стенах музея высококлассными специалистами из Государственного Эрмитажа, работу которых оплачивала Принимающая сторона. Экспертное заключение Государственного Эрмитажа классифицировало состояние всех 76 листов АТМ в целом удовлетворительным, была проведена щадящая реставрация, консервация отдельных листов – чистка чужеродных пятен, обеспыливание, закрепление осыпей красочного слоя, подклейка проколов и разрывов с утратами холстов, выпрямление листов. Для дальнейшего хранения были изготовлены специальные паспарту из бескислотного картона по современной методике консервации подобных работ. По требованию реставраторов

из Эрмитажа были закуплены высококачественные материалы (картон, японская реставрационная бумага на ткани, клеи, также рамы для экспонирования) и доставлены в музей.

Согласно контракту из всех 76 листов АТМ, прошедших консервацию, одетых в паспарту и рамы, 40 листов отправились на 1 год на выставку в США. Над контрактом трудились очень долго, он соответствовал типовым международным договорам по проведению международных выставок. Контракт подвергался экспертизе на уровне Министерства культуры РФ, правового управления Правительства РБ, дорабатывался, было подписано дополнительное соглашение по сокращению форс-мажорных обстоятельств. 40 листов АТМ были застрахованы компанией «Ингосстрах», страховка каждого листа составила 50 тысяч долларов, всего 2 млн долларов США.

1998 год. В республике шла очередная избирательная кампания по выбору Президента Республики Бурятия. В период окончательной подготовки к исполнению международного контракта общественность республики в лице Главы буддийской традиционной Сангхи России Хамбо ламы Дамбы Аюшеева, а также первых лиц ВАРКА, Конгресса бурятского народа, Совета землячеств этнической Бурятии выдвинула требование «изъять Атлас из ведомства государства и передать его духовенству». Это требование вызвало бурную полемику во всех республиканских СМИ, нашедшую отклик и в федеральных. Поскольку Атлас тибетской медицины как уникальный памятник художественной культуры является неотъемлемой частью Государственного музейного фонда РФ, любая постанова об изъятии из Государственного реестра невозможно без согласования с Министерством культуры РФ [3, с. 55–64].

Таким образом, впервые международный культурный проект оказывается в орбите острых политических столкновений и амбиций. Интерес представляет статья Сергея Батомункуева «Знаковое событие и этническая общность (что кампания против вывоза Атласа тибетской медицины рассказала нам о социально-политических предпочтениях современных бурят). Автор анализирует ситуацию, сложившуюся вокруг Атласа, следующим образом: «Социокультурный аспект апрельского столкновения рассматривается в характеристике участников конфликта. На одной стороне был сосредоточен архаизм: Атлас – как святыня, символ веры; Саганов как национальный харизматик; ламский антураж

пострадавших как хранителей духовной традиции и как напоминание о былой трагедии; вывоз Атласа как грабеж колонизаторов. На другой – современность: Атлас как памятник культуры, акцент на правовых основаниях и рациональной аргументации, вывоз как общепринятая культурная и коммерческая акция» [3, с. 62].

Несмотря на все обстоятельства и политические нюансы 8 мая 1998 г. выставка Атласа была открыта в г. Атланта в крупном университетском музее штата Джорджия (Эмори университет) в присутствии Его святейшества Далай Ламы XIV. В течение двух дней Далай Лама давал учение 5000-й аудитории, которая собралась в спортивном комплексе университета. Выставка проходила под контролем Американской Федерации искусств, представляющей государство. Выставка была включена в государственный реестр ввозимых в страну выставок, по закону США, за своевременным ввозом и вывозом следят не только таможенные органы, но и государство.

За счет американской стороны была проведена работа по консервации, оформлению в паспарту для хранения, обрамлению всех 76 листов АТМ. По возвращению из США эта же выставка была экспонирована в Москве в Музее искусств народов Востока. Затем практически целый год (с 1999 до начала 2000 г.) все 76 листов АТМ были представлены широкой общественности в музее истории Бурятии имени М. Н. Хангалова. Через 10 лет в 2010 г. сотрудники музея еще раз решились экспонировать весь комплект Атласа.

История экспонирования буддийских коллекций музея в первом десятилетии XXI в. может характеризоваться с позиций постепенно нарастающего интереса посетителей, как на местном уровне, так и за пределами республики.

В 2001 г. на фестивале «Интер-музей» (г. Москва) экспонировалась мини-выставка «ЦАМ в Бурятии», выигравшая диплом в номинации «Душа России». В обновленной экспозиции «Сокровища буддийского искусства. Новые грани», постоянно располагающейся на третьем этаже музея, представлен целый раздел «Мистерия ЦАМ», состоящий из масок, костюмов и музыкальных инструментов. В 2006 г. выставка под одноименным названием была представлена в Томском краеведческом музее. Инициатором проведения данного проекта стала старший научный сотрудник музея С. Б. Бардалеева. В 2010 г. в Республиканском



художественном музее им. Ц. С. Сампилова прошла выставка «Бесконечное сияние мудрости», где в одном из лучших залов музея было представлено около 60 экспонатов, в том числе буддийская иконопись (танка), резьба по дереву, скульптура из дерева, глины и папье-маше, ритуальные предметы, огромные танка, выполненные в технике аппликации (высота 5,3 м – ширина 2,5 м).

В 2011 г. в рамках празднования юбилея – 350 лет со дня вхождения Бурятии в состав Российского государства – в Москве прошли дни экономики и культуры Республики Бурятия и был реализован проект «Изобразительное искусство Бурятии». Куратор проекта: Т. А. Бороноева, канд. искусствоведения, директор Национального музея Бурятии; научные консультанты: С. Б. Бардалеева, старший научный сотрудник музея, и Л. Ю. Николаева, канд. искусствоведения, доцент ВСГАКИ. Цель данного проекта – представить развитие профессиональной художественной традиции Бурятии, начиная с ее истоков, а именно показать лучшие образцы буддийского художественного творчества, развитие профессиональной школы изобразительного искусства, взяв отправной точкой 1930-е годы и включая современные процессы, творчество молодых и талантливых художников, как Даши Намдаков, Зорикто Доржиев, Бато Дашицыренов и Бато Дугаржапов.

2012 год становится урожайным на выездные выставки. Музей, имея давние партнерские отношения с Иркутским областным художественным музеем имени В. П. Сукачева, предложил обменные выставки. Так, в апреле 2012 г. в Художественном музее имени Ц. С. Сампилова открылась выставка «Западноевропейская живопись XVIII – начала XX в. из коллекций Иркутского областного художественного музея имени В. П. Сукачева». Одновременно в Иркутске открывается выставка «Сокровища буддийского искусства из фондов Национального музея Республики Бурятия».

Мощным толчком для развития выездных выставок, касающихся буддийской тематики, явилась открывшаяся в марте 2012 г. реэкспозиция «Сокровища буддийского искусства. Новые грани». В основу экспозиции легли научные исследования д-ра ист. наук, ведущего научного сотрудника ИМБИТ СО РАН К. М. Герасимовой и старшего научного сотрудника музея С. Б. Бардалеевой. Здесь впервые представлен ряд живописных танка, например, 22 ступени совершенства, иллюстрации к Ламриму. Отреставрированы скульптуры Белой Тары работы Санжи Цыбикова и

Ваджрапани работы неизвестного мастера. Впервые представлены посмертные изображения великих лам, выполненные в технике папье-маше.

В июне 2012 г. музей представляет стендовую выставку «Сокровища буддийского искусства» на международном фестивале «Интермузей-2012». Именно после участия в данном мероприятии представители Департамента культурного наследия Министерства культуры РФ и Центра комплексных культурных программ «Наследие» проявили интерес к экспозиции, представленной сотрудниками музея, и последовало приглашение принять участие в подготовке и организации объединенного выставочного проекта под эгидой Министерства культуры РФ и Министерства иностранных дел РФ «Буддизм в России» в рамках культурной программы саммита АТЭС-2012. Куратором со стороны Министерства культуры РФ выступила И. В. Клопова, консультант министерства, в качестве автора научной статьи в каталоге была приглашена Н. Л. Жуковская, д-р ист. наук, профессор Института антропологии и этнографии РАН. Со стороны музея организаторами проекта выступили: Т. А. Бороноева – директор Национального музея РБ, В. Р. Чойбсонова – главный хранитель, С. Б. Бардалеева – старший научный сотрудник, Э. С. Найданова – ученый секретарь, Д. Д. Хубитуева – заведующая методическим сектором, научные сотрудники А. Бальжурова, Л. Ф. Левитина, А. Ч. Гуруева.

Основная идея выставки – показать буддийскую культуру в трех основных регионах России: Бурятии, Калмыкии и Туве, традиционно исповедовавших буддизм. Ретрофотографии, отражающие историю буддизма в Калмыкии и Туве, были представлены из фондов Российского этнографического музея (Санкт-Петербург).

Именно на территории Бурятии в XVI–XVII вв. начинает распространяться буддизм северной ветви махаяна. С 1740 г. с Указа императрицы Елизаветы Петровны буддизм в Бурятии становится официально признанной религией. Сегодня Бурятия является духовным центром, объединяющим всех буддистов России. Здесь находятся три святыни буддизма: знаменитая скульптура Сандалового Будды «Зандан Жуу», живописный свод Атласа тибетской медицины и нетленное тело Хамбо Ламы Даши Доржо Итигилова. Скульптура Сандалового Будды является наиболее древним, по легенде прижизненным изображением. Полагают, что появление Сандалового будды в начале XX в. на бурятских землях –

исключительный знак для развития и процветания буддийского вероучения в российских регионах. Атлас тибетской медицины, хранящийся в фондах музея, единственная доступная копия с тибетского оригинала XVII в. Тибетская медицина – составная часть буддийского учения. Это наука о жизни, ее целесообразном устройстве на «благо всех живых существ». Нетленное тело Хамбо ламы Итигилова явило собой удивительный феномен, мировую сенсацию. Хамбо Лама из глубочайшего сострадания к верующим и живым существам сохранил и оставил свое тело, которое стало для многих тысяч верующих святыней. Поклониться его Драгоценному телу приезжают буддисты со всего мира.

Идея трех святынь легла в основу концепции выставки. Экспозиция под названием «Буддизм в России» торжественно открылась 5 сентября 2012 г. в залах Приморского государственного объединенного музея имени В. К. Арсеньева в рамках культурной программы саммита АТЭС-2012. На выставке были представлены следующие виды буддийского искусства: живопись «танка», образцы скульптуры из дерева, папье-маше и металла, предметы декоративно-прикладного искусства, костюмы мистери ЦАМ. Выставка была дополнена фотографиями известных буддийских деятелей России, бурятских дацанов, буддийского храмового и домашнего алтаря. Были представлены также фотографии по этнографии, отображающие особенности быта, костюма и деятельности бурятского населения. Отдельно были экспонированы факсимильные листы Атласа тибетской медицины. К числу инноваций на выставке относилась презентация диска на 3D в тривизоре с показом скульптур знаменитого бурятского ламы – скульптора С. Ц. Цыбикова, ученика Д. Д. Итигилова. Здесь в 3D формате были показаны дары бурятских буддистов Императорскому дому Романовых в честь 300-летия правления, предоставленных Российским этнографическим музеем (Санкт-Петербург). Кроме того, были выставлены фотоматериалы из Национального музея Калмыкии и Тувы о современном состоянии буддизма. Выставку посетили представители дипломатических представительств, представляющих страны АТЭС. Каталог «Буддизм в России», изданный специально к выставке, в 2012 г. получил приз на ежегодном межрегиональном книжном салоне в г. Улан-Удэ в номинации – «Лучшая книга о Бурятии, изданная за ее пределами».

Одновременно с этим проектом Центром комплексных программ «Наследие» (С. В. Таранов, генеральный директор) при поддержке МИД РФ был запущен передвижной выставочный проект с тем же названием по странам АТЭС. 2011 г. – выставка прошла в Королевстве Бутан, в Непале и Индии. 2012 г. – в Мьянме, Королевстве Таиланд, а также в Шри Ланке. Основу экспозиции составили высокоточные копии буддийских танка из коллекций Национального музея Республики Бурятия и Российского этнографического музея (РЭМ, Санкт-Петербург), а также произведения современных художников: роспись на шелке Елены Зонхоевой и танка Николая Дудко. Эти выставочные проекты ярко продемонстрировали широкому зрителю азиатских стран, что Россия – это многонациональное и поликонфессиональное пространство, где история буддизма насчитывает около 400 лет. Страны, в которых проходила выставка, тесно связаны с историей зарождения буддизма как одной из мировых религий. В большей мере там получило развитие направления хинаяна (Малая колесница), в отличие от махаянских традиций, существующих в Бурятии. К примеру, во время экспонирования выставки в религиозном комплексе Шведагон в Мьянме искренний и неподдельный интерес у простого зрителя вызвали иконы с изображением многоголовых и многоруких божеств. В Мьянме или в Таиланде можно увидеть только скульптурные, реже живописные изображение Будды, сидящего спокойно или в позе паринирваны.

Бережно сохраняя уникальные памятники буддийской культуры и искусства, Национальный музей Бурятии выполняет свою миссию хранителя бесценного достояния народов России, предоставляя возможность расширить знания о бурятском культовом искусстве, профессионализме его мастеров.

В заключение нам хотелось бы привести слова Далай-Ламы XIV: «Я был бы особенно рад возможности знакомства западной общественности с уникальным комплектом рисунков Атласа тибетской медицины, который был в свое время вывезен из Тибета в Бурятию для обучения врачей в русле тибетской традиции. Этот проект может помочь яснее понять важность сохранения и изучения этой уникальной и древней медицинской традиции не только на благо тибетского народа, но и всего человечества» [4].

### *Литература*

1. Герасимова К. М., Соктоева И. И. Искусство Бурятии XVIII–XIX вв. Каталог выставки из фондовых материалов Бурятского республиканского краеведческого музея имени М. Н. Хангалова и художественного музея имени Ц. С. Сампилова. М., 1970. 64 с.

2. Тугутов А. Атлас тибетской медицины в Америке // Бурятия. 1999. 23 янв. С. 4.

3. Батомункуев С. Знаковое событие и этническая общность (что кампания против вывоза Атласа тибетской медицины рассказала нам о социально-политических предпочтениях современных бурят) // Вестник Евразии. 2004. № 1. С.55–64.

4. Текст Послания Далай Ламы XIV был подготовлен к предстоящему в США выставочному проекту «Буддийское искусство исцеления», на нем стоит дата 16 мая 1997 г. (из архивных материалов Национального музея Республики Бурятия).

## НОВОЕ РАССМОТРЕНИЕ БУДДИЗМА ГЛАЗАМИ ЮРИЯ НИКОЛАЕВИЧА РЕРИХА В РОССИИ

### Цетан Намгьял

кандидат наук, доцент Центра исследований Внутренней Азии (тибетологические исследования)

Нью Дели, Индия

Данная статья представляет собой попытку осветить жизнь и труды Юрия Н. Рериха и его исключительно важный вклад в буддизм, особенно в тибетологию и санскритские буддийские тексты. Он был первым и самым крупным ученым, кто поднял тибетологию на столь высокий уровень во время и после Второй мировой войны.

**Ключевые слова:** Рерих, тибетология, буддизм, Центральная Азия, тибетика.

NEW REVIEW ON BUDDHISM IN RUSSIA THROUGH  
THE EYES BY GEORGE ROERICH

### © Tsetan Namgyal

PhD, Assistant Professor, Centre for Inner Asian Studies (Tibetan studies)

School of International Studies, JNU New Delhi-67 (India)

E-mail: tsetannjnu@gmail.com

This article is an attempt to highlight the life and works of George Roerich and his vital contribution to Buddhism, especially Tibetan Studies and Sanskrit Buddhist texts. He was the first and the most important scientist who raised Tibetology at such a high level during and after World War II.

**Keywords:** Roerich, Tibetology, Buddhism, Central Asia, tibetika.

«India's most gorgeous antiquity, her greatest  
treasure is her ancient literary language (Sanskrit),  
the richness and structural features  
of which are absolutely unique»

**G. de Roerich**

### Introduction

*George de Roerich (Yurii Nikolaevich Rerikh)* the legendary Russian Buddhist scholar was born in *St. Petersburg* in 1904 and passed away in *Moscow* in the year 1960. This Russian legend was considered to be the greatest Tibetologist not only in Russia but in the whole

world today<sup>1</sup> having an entity of non-Tibetan origin. Although he came from a family of well academic confluence and his father *Nicholas Roerich* (1874–1947) himself was a great Tibetologist and a Buddhist scholar at a time when Russians were progressively persuading towards Buddhism under the hot wave and vigour of cultural communalism.

He spent nearly about two decades in India during his most extensive journeys through India, Central Asia, China, Europe and America, while studying Tibetan and *Sanskrit* languages and other aspects of Tibetan and Buddhist studies in India's Himalayan region. He wrote extensively as he had a very formidable erudition about Tibet, India, Mongolia and somewhat the whole Inner Asia. In view of the imperialism and colonial domination which ultimately led the emergence of nationalist moment and (Nationalism) consciousness amongst different dimension of people of various colonies in the world.

This paper is an attempt to highlight the life and works of *George Roerich* and his outmost credential sublime contribution to Buddhism, particularly the Tibetan Buddhist Studies and the *Sanskrit* Buddhist text as well as the Tibetan language and other linguistic proposition. He has revisited and reformulated the Tibetan Buddhist literary works to a high scale through his rigorous writing skills by using modern linguistic terms and colour while blending it with the classical Tibetan Studies. Thus, keeping in view the escalation of both Tibetan writing and speaking system and it reach to masses all over the world. While today, it can be seen wide and clear that people are getting more and more inclined to learn this exorbitant, fascinating and world most enthralling studies i.e. Tibetan Studies.

### **Emergence of Buddhism (Tibetan Buddhist Studies) in Russia:**

India being the cradle of Buddhism has also played its own role in spreading and propagating the ideas of Buddhism through different ways and means over the whole world. Since Tibetan Buddhism, particularly the Tantric cult (*Vajrayana*) spread its influence as far as lake Baikal that used to be the official religion, once period of time particularly before the cultural revolution in Russia. Russian Buddhists here relegated to the non ethnic Russian such as *Buryats*, *Kalmyks* and at some extend to *Tuvas*. These ethnic peoples considered

---

<sup>1</sup> *Sankrityayana R*, (1984) "Selected Essays of *Rahul Sankrityan*" People's Publishing House (P) LTD New Delhi-55 p.58.

and referred their affinity and vicinity from the land of Tibet as they were once very much inclined to the greater part of the 19<sup>th</sup> century. The earliest impression and founding inception of Buddhism among the Russians particularly the Tibet- Mongolia connection is almost four centuries old<sup>1</sup>. Since, it can be traced out from the beginning of 17<sup>th</sup> century AD when after the *Nirshachiki* agreement of 1968 between Russia and China when the area of Trans *Bakalia* was immersed into Russia. The three different ethnic groups of this area i.e *Buryat*, *Kalmikya* and *Tuva* were ethnically from Eastern Mongolian community, like middle Asian *Turkik* and *Ugyu* respectively who were given the Russian citizenship. In fact they were given self determination of full right to follow and preserve their religious rites and ritual i.e. Buddhism and their civilizational cultural identity. The official appearance of Buddhism in Russia was 1741, the year that *Tsaritsa Elizaveta Petrovna* then the Russian empire who issued an *Ukas* acknowledging its existence in Russia. According to the *Buryat* oral traditions as well as other Buddhist sources, Tibetan Buddhism arrived in the *Lake Baikal* region along with the *Khalka Mongol* refugees beginning in the 1660's.

Though the study of Tibetology has been developed in the region of *Buryatia* much later in the 1950's, with the establishment of the 'Institute of Oriental Manuscripts and *Xylographs*' of the Institute of Humanities of the Siberian USSR Academy of Science' today this institute is considered as one of the best and rich rare collectors of Tibetan manuscripts and *Xylographs* in the world. The institute holds a number of volumes on different fields of study such as languages, culture, history, philosophy, astronomy, medicine, fine arts etc. The rare collection includes the compendium of *Ka ghur* and *Tan gyur* of Peking, *sDe dge*, *Co ne* and *sNar thang* editions in addition to that the *gsung 'bum* of *Tsong kha pa* and his disciples and many Tibetan and Mongolian authors who contributed on different subjects such as biographies, logic, philosophy, medicine and astronomy etc. Generally the Tibet connection with *Russia* goes back to the 14<sup>th</sup> century the period when *Tibet* and *Mongolia* established their first religio political tie up under very gracious understanding and situations. However, the actual links between *Russia* and *Tibet* was formed far back towards

---

<sup>1</sup> *Bell Sir C*, (1924)' Tibet 'Past and Present' relating Tibet Mongol affinity and vicinity excluding the present pattern of Mongolian language, however, having been invented the ancient Mongolian script by Tibetan Sakya Lama rest whether its natural political, akin race and most importantly the one religion, i.e., Buddhism. p.225



the middle of the 16<sup>th</sup> century A.D. when the Tibet's most reformed sect, *Ge lug pa* spread out its teachings to Mongolia and from there to *Buryat* and *Kalmyk* in the eastern part of Siberia when these tribes were under tremendous influence of Russia.

However, *Tibet-Mongol*<sup>1</sup> relations go back to the later part of the reign of *Genghis Khan*<sup>2</sup> (1206-27 AD) and most probably in 1221-22 AD<sup>3</sup> when the first Tibetan missionary '*gTsang pa Dung-khur dbang phyug Ta shis*'<sup>4</sup> who was from the '*mTshal pa*' monastic institute and one of the three dominant temporal and religious authorities along with '*Sakya*' and '*Bri khung ka gyud*' in then divided Tibet. He came to *Mongolia* along with his few followers where he worked as a shepherd in Yurt dwellers<sup>5</sup>. Later in 1269 during the Kublai Khan periods '*phags pa Blo gros rgyal mtshan* (1239-1280) along with his Tibetan vassal and Buddhist teacher created the new writing system (imperial script of new *Mongol* alphabet) suitable to the *Mongolian* which is basically of Indo-Tibetan character having syllabic orthography became the national script for the *Mongols* which was introduced by imperial edict in 1269<sup>6</sup>. Tibet also conceived *Mongol* as powerful patron of Tibetan Buddhism for long and its has remained so until now. Hence, *Tibet Mongolia* relations may be characterised as patron -priest relations (*cho yen*).

Thus, Tibetan Buddhism spread among the *Buryats* of the *Lake Baikal* region and slowly it is shifting its paradigm after the arrival of one hundred fifty Tibetan Lamas in 1772<sup>7</sup>. We find out through

---

<sup>1</sup> The term "Mongolia" as found to be seen in the present political world map is used to show generally the great Northern province of China whose boundaries have never been fixed with as according to the International rule of law. Thus, the term "Mongolia" as today does not correspond with the Mongolia of earlier days nor the region of the same name ruled by the mighty Mongol empires. And the same situation is remained with "Tibet" which also does not even appeared on the world political scenario before the cold war period and after the invasion of China in 1949 it's completely disappeared from the political world map.

<sup>2</sup> One of the greatest conquerors of the world ever known and being merely one chief of a petty Mongolian tribe became the ruler of an empire which extended from the China sea to the banks of the Dnieper.

<sup>3</sup> *Petech L*, Central Tibet and the Mongols, p 6.

<sup>4</sup> *Akasoy A ,Burnett C,Talim RY*,(2011) "Islam and Tibet: Interactions along the Musk Routes, Ashgate, England, p.193.

<sup>5</sup> *ibid*

<sup>6</sup> *Bosworth C.E & Asimov M.S*, (2003) "History of Civilizations of Central Asia" vol.IV. Motilal Banarasidass Publishers Delhip. P. 337.

<sup>7</sup> *Sinor D*, (1997) "Inner Asia ,History ,Civilization and Languages" p. 223.

sources that a famous *Tsarist Russian (Buryatia)* of Mongolian origin from the region of Lake Baikal in Siberia called *Khambo Agvan Dorjive* (1854–1938) visited Tibet in 1880 and settled there for more than two decades studying at the great monastery of *Depung*. He was a notable scholar lama who learned Buddhist philosophy and metaphysics<sup>1</sup> (*mtshan nyid la mkhas pa*) exceptionally well and also gained expertise in political culture and history of Tibet. He remained the tutor and adviser to the XIII Dalai Lama, *Thupten Gyatso* (1876–1933) however, prior to his study in Buddhism in Tibet, he had joined the Russian secret service in 1885<sup>2</sup> and later many referred to him as a Russian spy<sup>3</sup>. The man who expressed a cautious interest in him and also wanted Tibet to be more closely allied to Tsarist Russia with Russian support in the wake of other external threats. Since, the Tibet's traditional protector, China was getting weaker and in course of such situation it had to seek Tsarist Russian alliance in order to defend itself from British India. As a result, numbers of Buryats and *Kalmyks* Buddhists from Russia entered Tibet as pilgrims and students especially in the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries<sup>4</sup>. He also wrote a small note on Tsar's possible role in Tibet in terms of Tibetan mythology; where he said that '*Byan Shampala or Shambhala*'<sup>5</sup> (*Shangrila*) as such of the mythical lands referred to Russia and that the '*Tsar*' was the

---

<sup>1</sup> He went to Tibet (Lhasa) and studied Tibetan Buddhism particularly the logic and metaphysics a branch Buddhism from Drepung monastery and later became very close with the 13<sup>th</sup> Dalai Lama as in the capacity of Russian diplomat to Tibet. He was the prominent actor in Russia-Tibet relations.

<sup>2</sup> *Gregor J.M.*, (1972) 'Tibet a Chronicle of Exploration' Vikas publishers New Delhi, pp31–48.

<sup>3</sup> The widest coverage about Agvan was being considered as the 13<sup>th</sup> Dalai Lama's Buryat emissary to Tibet and he was misquoted to be actively involved in a parallel diplomatic engagement about Russian military preparations in Tibet.

<sup>4</sup> *Bormanshinov A.*, (1992) "A Secret Kalmyk Mission to Tibet in 1904" Central Asiatic journal 36, no.3-4 161-187 see "Kalmyk Pilgrims to Tibet and Mongolia" CAJ, 42, NO.1 (1998)1-23 also see "A Kalmyk Intelligence Mission to Tibet in 1904" CAJ 43, no.2 (1999) 168-174, Alexandre A, "Soviet Russia and Tibet": The Debacle of Secret Diplomacy, 1918-1930's (Leiden: Brill, 2003)

<sup>5</sup> A famous Kalmyk scholar Bakshi Ulianov book entitled "Ambassador of Wisdom" (*ye shes kyi po nya*). And in the contain there some basic information about the world's biggest states and also claimed that Russia was to be the legendary realm of Northern 'Shambhala', which is much sought after the Tibetan Buddhists and Buddhism. Even further it said that 'Shambhala' is derived from the Buddhist term 'Samyara' 'vow' and as accordingly it became Sambara then Shambhala and finally esoteric Shambhala. In other term the fundamental truth as the radiant energy of sanctity, a realm of deep values unfolding in time.

incarnation of ‘*Je Tsong kha pa*’ the founder of *Ge lug pa* school of Tibetan Buddhism to which Dalai Lama belongs and who reigned Tibet till 1959<sup>1</sup>. *Dorjive* was one of the most reliable, acknowledged and acknowledged advisor on European affairs and other issues beside an erudite Buddhist scholarship in different aspect of Buddhist Studies particularly in Buddhist metaphysics. Hence, the 13<sup>th</sup> *Dalai Lama* was very much convinced with *Agvan* to seek Russian support for Tibet. And later Dalai Lama is found saying that «Tibet had found its patron more reliable and more powerful than China»<sup>2</sup>. Though, in a way *Dalai Lama* cherishes the most definite plans and thoughts regarding the political union/alliance between *Mongolia* and *Tibet* on the ground of religious affinity against the Chinese supremacy and domain.

It’s in the early 17<sup>th</sup> century the wave of Tibetan civilization, Buddhist culture and literary works reached as far as eastern Manchuria and towards Europe where *Kalmyk Mongols* (the land of *Torghud* and *Dorbod*<sup>3</sup>) settled on the banks of *Volga* River in Russia.

The expansion and extension of the Russian empire in Siberia created a kind of new contacts between the *Tsarist* state of Russia and the Mongolian. Whereas, through political expansion and domain by Russia the *Buryats* and *Kalmyks of the Siberia* who were settled in and around the Caspian Sea in the province of *Astrakhan* and other adjacent areas towards some most interior part of Siberia were gradually started incorporated into Russia. Thus, slowly they became the first Tibetan Buddhist subjects of a European power.<sup>4</sup>

The importance of Roerich’s father and son duo, particularly the son George Roerich, who left an impressive and inspiring galaxy in the development of both Russian and Tibetan political and academic system. In terms of language or cultural traits, the closeness between Tibet with Russia especially *Buryat*, *Kalmyk* and *Tuva* and even *Mongolia* in the 20<sup>th</sup> century are still intact today. The *Buryats* and *Kalmyks* had been isolated from the land of ‘*Ju*’<sup>5</sup> as they generally referred to Tibet.

---

<sup>1</sup> *EkaiK*, (1909 & second published in 1979) “Three years on Tibet” Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar pp.496-9.

<sup>2</sup> *Snelling J*, 1993) “Buddhism in Russia” the story of *Agvan Dorjje*, Lhasa’s emissary to the Tsar (Roche part, Mass: Element pp.53–65.

<sup>3</sup> Sources of Tibetan Tradition, p.731.

<sup>4</sup> Schaeffer KR, Kapstein MT & Tuttle G (2014) “Sources of Tibetan Tradition” Columbia University press, New York pp.622–23.

<sup>5</sup> nJo- bo- the lord i.e., Buddha.

### **Three Buddhist Republic states of Russia**

Primarily, it says that they were very flourishing followers of Lamaist Buddhist states prior to the Soviet period. In fact, they are under the hegemony of the Soviet state but different or varied in terms of cultural and civilizational attribution that exists among these three Republic states. The Russian history of Siberia's annexation of the lands around Lake Baikal which geographically is one of the most sensitive provinces for Russia was truly engulfed in authoritarian political turmoil and power than mere humanitarian ethical values. When they encountered the Buryats of Mongol and Turkis they constituted one of the largest spheres both politically and culturally. They were the most sophisticated Siberians Buddhist states around the mid 17<sup>th</sup> and the beginning of 18<sup>th</sup> century, who practised the same kind of Buddhism that followed in Mongolia, Tibet and China. In this way, one can say that the first establishment of Buddhism in *Buryatias* was around 16<sup>th</sup> to early 17<sup>th</sup> century, in terms of spreading, propagating establishing monasteries and publishing Buddhist literary work that began during the late 17<sup>th</sup> to the end of the 19<sup>th</sup> century and simultaneously the most prosperous golden period of the region remained around the end of the 19<sup>th</sup> to early 20<sup>th</sup> century. However, the 1920's and late 1980's witnessed the ugliest phase with the destruction and persecution throughout these well established Buddhist cultural sphere and space. However, with the passage of time the restoration works of monasteries and re-establishment of '*Sangha*' is being pushed off slowly and steadily progressing at very rapid pace with under fair amount of the agony and ezcatsy. In this way, Russian had joined the Inner Asian political stew. Though it states that Russian did not persecute Buddhism but they were very anxious to limit the spread of foreign influence in their country<sup>1</sup>.

**Buryats community:** The Buryatia are both ethnically and culturally Mongol stock even some have described them as descendents of Genghis Khan, who lived mostly in Russia near Lake Baikal and also in Mongolia during few years of his reign. Being a part of the Russian empire, *Buryatia* was under various intellectual and cultural influences not only from the East but from the West as well. As soon as, the breakup of the Soviet Union Buddhism had been revitalized at a greater pace towards these Trans Siberian region of Russia; Mongolia while on the other side the communist repression and suppression of

---

<sup>1</sup> Sinnor D, P.223.

Buddhism in Tibet remained continued by the other brute Chinese cultural forces. At the beginning of 20<sup>th</sup> century adjoining of Lake Baikal became the centre place of Buryatias who got engaged in establishing alternative ideas to the Far Eastern sector about their own ideas, cultural ethos, self determination and identity. This initiative was taken up by their scholars like *Gombozhab Tsybikov* (1873–1930) *Bazar Baradin* (1878–1937) *Tsyben Zhamtsarano* (1880–1942) etc. who became imminent Buddhist scholars and leaders of the Buryat state after 1905 and later participated very keenly and vigorously in the ‘nationalist reconstruction’ movement in *Buryatia* in the 1920’s. However, in this way *Buryatias* got very high space and liberty amongst the people of Buryat. The 20<sup>th</sup> century was considered ‘The Golden Age’ of Buddhism in *Buryatia*. Many *Buryatia* scholars came up and emerged as marked their status symbol among which the most famous were *Agvan Dorjiev*, *Lobsan Samdan Tsydenov*, *Dandaron* etc. Since then, near about forty monasteries were constructed and many renovated and ten thousand lamas were initiated into monkhood at different monasteries (*Dastan*).

**Tuva community:** This community of people basically have a connection to the middle Asian country of *Turkand Urgyust* from ancient Chinese Central Asia. They were the ancestors of *Turkish* community from the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries who basically map out to be from the Mongolian community both culturally and geographically, hence they were not ethnic Russians. The province of *Tuva* was under the direct control of ‘*Tandu Uran Khayi*’ of Mongolia from the 16<sup>th</sup> to 17<sup>th</sup> centuries and Buddhism was the sole prevailing predominant religion of worship and following since the *Genghis Khan* periods. However, in 1757 the China Manchu rulers attacked and took control over the region of ‘*Tandu Urayan Khayi*’ due to that they came closer towards Buddhism. When Manchu dynasty collapsed in 1911 the Buddhist community of *Tuva* had begged the Russian rulers to safeguard their lives and culture. As a result, later in 1914 the *Tuva* had taken over and under the Russian sovereignty, were accordingly given the new name ‘*Urayankhayikrya*’. Since then, there was no interference and intrusion in any affair whether it’s external or internal particularly in religious matter. They were provided everything freely like the Russian workers, including aids that were required for the reconstruction and resurrection such as architects, sculptures, painters etc in the process of making and construction of Buddhist painting, sculpture and monasteries which got damaged dur-

ing the Russian Cultural Revolution.

**Kalmyks community:** As far as the community of *Kalmikya* is concerned they are also Mongol descendant particularly, a division of the western *Oirat* Mongols. They originated in *Chinese Turkistan* and North Western Outer *Mongolia*, first unified under Khan *Esen* in the 15<sup>th</sup> century during the course of fighting the Chinese under the *Ming* dynasty. As a result of opposition to the increasing power of the *Manchus* and conflict with the Eastern Mongolian allies of the *Manchus*, a group of *Oirats* later known as *Kalmyks* moved west wards into Russia's province north of the Caspian Sea, in the territory of the lower *Volga* region. Their history with Russia begins from 1574 century AD when it found to be traced out from the order of *Imanbhyakar* the forth. According to this report, the Russian traders were given full right to do their business in the Siberian region. While in 1608 *Akhil Rus Kizar Vashili Shuvishiti* who invited and conferred a grant welcome to the messenger of *Kalmikya* prince in Moscow and instantly *Kalmikyan* were allowed to enter in *Sudhir* plan to carry out their day to day works. Once, the *Kalmikyan* were considered under Mongolian dominions (khana badosh Persian word) who were residing in the plain areas of middle Asian regions. However, in the 17<sup>th</sup> century they were attacked and thrown out from the area of *Darshugadiyan* towards *Volga* area of Russia. *Kalmykia* is the first Central Asian state to declare Buddhism as the state religion. The usage of language is interesting as they followed different language policy in lower level schools upto the primary level. The elementary courses are in the Tibetan language because the language of the clergy is Tibetan and not *Kalmyk*.

### **Life and works of George de Roerich:**

After spending extended periods of one third of his span of life in India as a researcher and expeditionary while studying and researching on Indian society, culture and in particular the Indian Buddhism along with Tibetan studies and undertaking lot of expeditions in the Himalayas; Roerich finally returned back to his homeland and worked at the Oriental Institute of the Academy, Moscow (USSR). He was the first and foremost foreign scholar who had broadened and escalated the scope of Tibetan studies to such a high scale during and after the Second World War. *Rurik* of *Novgorod*, his home town is historic where he was born and founded the first all- Russian dynasty in the 9<sup>th</sup> century AD, since then the image and fame of Rurik duo had escalated throughout the Russian state in such consolidating pose and po-

sition in all sphere of activities whether it's in politics, socio- economic literary works or any other cultural space of interaction. Nonetheless, which later become a striving force for the human world and a highly significant core mission and vision for humanitarian and human values. *Rurik* came in *Novgorod* in 862 AD and became the first king<sup>1</sup>. The name Rurik itself became a locally designated family name in its Germanic form as Roerich. Later, the term 'Rus' was used to designate the whole system of defence. Thus, the very name 'Russia' is the legacy of the Roerich family<sup>2</sup>. His spoken and written form of skills was fluent and explicit and he knew more than 30 world languages mostly European and Asian languages and its sub dialects. Moreover, he had brilliant expertise having an exemplary understanding on Eastern Language, culture, religion and philosophy<sup>3</sup>.

In addition to the classical Tibetan and colloquial language in particular, he first studied Sanskrit language at the tender age of seventeen and eighteen (i.e, 1919-20) at Harvard University. With Sanskrit as the roots of his mother tongue, his language was of the Slavonic family, where the word 'Slav' originated from Sanskrit term 'sravas' meaning 'glory' which is 'slava' in modern Russian<sup>4</sup>. They used the term the 'Slavs' as 'Venedi' from the Sanskrit 'vand' 'to pay homage to'. On other similar terms and connotation 'Bogu' meant 'god' (Sanskrit *bhoga*, *bhag* or *bhagvan*). And 'svarog' meant 'god of heaven' from Sanskrit 'Svarga'<sup>5</sup>

His indepth understanding of Sanskrit can be gouged out very clearly from his works and other contributions towards Sanskrit, Buddhist and Tibetan Studies. For example, whatever he wrote about Tibetan Buddhist texts found inevitable citings from the original Sanskrit terms and other applicable linguistic terms and application. He translated the Tibetan text of «*Paraloka siddhi*» which was originally rendered by the *Kashmiran Pandita Bhavyarja* and the Tibetan translator Lotsawa 'Pa tshab' in the 11<sup>th</sup> century AD. He taught Sanskrit to Tibetan Lamas in Tibet, Mongolia and *Buryatia*. Hence, he was widely known as *Acharya* outside of Russia. Today it can be seen wide and

---

<sup>1</sup> *Chandra L*, "Prof .George Roerich and the Invisible Threads of time" 'Vyam'(2012) edited work by the Director, Research centre, Jagatgururanchandracharya Rajasthan Sanskrit Visvavidalya Madua Bankrota Jaipur-302026 Rajasthan.p.178.

<sup>2</sup> *ibid*

<sup>3</sup> <http://en.icr.su/family/gnr/>

<sup>4</sup> *Chandra L* (2012) P 179.

<sup>5</sup> *ibid*

clear how the Tibetan words can be translated and rendered to equivalent Sanskrit terms and other methodical procedures in Buddhist Sanskrit texts such as philosophy, linguistics, Synonymic, poetics, astronomy, astrology etc. He is also said to be revealing the *Lama* scholars that how Sanskrit had converted tribal idioms of Tibetan into sophisticated classical '*koine*' under the emperor *Thri srong De tsen* in the 9<sup>th</sup> century AD, when the translation works has carried out at a high scale. In this way, Roerich became the symbol of sanctity of Sanskrit to Tibetan Lamas scholars and *Lotsawas* (translators). Therefore, the foremost academic interest and works of Roerich is shown and done on Tibetology and that is based on and enriched by complex Sanskrit original texts. In one way, he devoted his entire life towards the study of Tibetan art, philosophy, culture, ritual, *kalacakra*, linguistics, history as well the civilization.

Today, the Tibetan studies is not only conferred to the geographical boundaries of Tibet but also its cultural wave of expansion and extension is spreading continuously through various means and medium of expression such as Tibetan language (*bod skad*) where various dialects are spoken in all around the adjoining Trans Himalayan regions and other frontier states. Once open a time, the Tibetan language was one of the main Lingua Franca in eastern part of central Asia, when Tibet was so powerful in terms of military, trade and commerce. However, on the one side, the Russian interest and endorsement of Tibetan studies is concerned has been deep rooted and remained established in norms throughout the periods and has been considered as old as it's found to be in their profound legacies.

He started his close engagement and association primarily with Buddhism and Tibetan Studies in particularly from the year 1924 onwards when both father and son duo began their wide extensive Central Asian Expedition which continued till he died in Moscow in 1960. Since, this phenomenal contribution it later helped Russian in its participation for academic and political culture and tradition with the rest of the world. However, inspite being from a different background, yet their perception and perspective were quite unique from the other. It can be clearly concluded found from their manuscripts on Himalayan expeditions and journeys that had taken place at different level of time and space which only depicted the cultural aspects of Inner Asia. He undertook the following expeditions not only from Russia but from the west Asia through the Northern India's frontier on foot all through the difficult high terrain mountains and tiny passes. The rea-



sons are very clear that he idealized the geographical landscape that was somewhere in the landlocked mountainous region of the Himalayas and the Altai mountains. Since, his belief and understanding about the land of ‘*Shambala*’ which primarily lay not only in Tibet but in the Altai region of Siberia. Moreover, the greater prospects of the revival of Buddhism lay in India’s Himalayan belts i.e, Bhutan, Sikkim, Ladakh and Nepal etc. Furthermore, on the other side his eyes were blinking wide open for trade culture of Inner Asia with the linkages of old and new trade routes via *Sikkim, Kashmir Ladakh, Khotan, Urumchi, Urga, Yum Beise* and the *Gobi*. In this way, how these two indigenous both have articulated the art and sanctity of Buddhist spiritual and cultural space of Asia in general and Buddhist Himalayas culture in particular is remarkable and worth a lot of attention to the modern world. Thus, his ultimate goal and purpose was an attempt to trace out the origin and development of all Eurasian religious traditions which had a common source and base both in the mythical and historical records as far the Buddhism is concerned.

**Following are the few important literary and colloquial works of Roerich**

– «*Tibetan paintings*» published from Paris in 1925, was one of the standard study especially an early works on Tibetan art and it was composed when he was just twenty three years old.

– «*Text Book of Colloquial Tibetan*» (Dialect of Central Tibet) It was composed along with his Tibetan friend *Lobsang Phuntsog Lhalunpa* which was then published by the government of West Bengal Education Bureau, Calcutta in 1957. Reprinted in Bibliotheca Himalaica II.3, HK Kuloy, ed. New Delhi Manjusri, Publishing House 1972.

– «*Comparative Grammar of Colloquial Tibetan*» This volume is published in the series of *Tibetica* which is dedicated to the study of Tibetan antiquity and related subjects.

– «*Modern Tibetan phonology*» Journal of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta

– «*Modern Tibetan Phonetics with special Reference to the Dialects of Central Tibet*» (1931) Journal of Asiatic Society of Bengal (JASB) xxvii pp.285–312

– «*Tibetan Tonames*» Sir George Grierson commemorative volume. Ume published, Indian Linguistic Society. Lahore

– «*Dialect of Lahul*» (1933)Journal of the Urusvati Himalayan Research Institute, 3:83–89

– «*The Blue Annals*»«*Deb-ther sngon po*» translated into English called (The Blue Annals I-II<sup>1</sup>) Basically a Tibetan Historical Texts was composed by *dGoslo tsa ba gshon nu dpal* in 1476-78 AD'. It was compiled and published by the Royal Asiatic Society Bengal, Calcutta in 1949-1950. This is one of the most comprehensive historical texts of the evolution of Buddhism in the land of snows and it's a voluminous work on history on religion (*Chos- 'byung*<sup>2</sup>) in the land of snow. It has also been learned that *Gedun Chopel* assisted the Russian Tibetologist in the translation of the one of the most important 15<sup>th</sup> century text on the history of Tibetan Buddhism called the '*Go Lotsa wa's Deb ther sngon po*' the Blue Annals.

– «*Tibetan Russian English Dictionary*» was compiled during his stay in India with a Sanskrit equivalent is a milestone in the Tibetan lexicography which has a compact Tibetan English version in one volume that itself become a handy reference work as against the original ten volumes series.

– «*The Historical Literature of Tibet*» Although the original text was posthumously published in 1962 in Russian, the revived Bibliotheca *Buddhica* series edited by George Roerich the work of *A.I Vostrikov* is also a part of the original publication. This book is enormous, exorbitant and an outstanding contributions of Roerich towards the historical literary works of Tibet with a life sketch of *Vana ratna (ngn don rin chen)* the last great *panditas* in Tibet can be seen. It is published in the proceeding of the Indian History Congress VI session, Lahore in 1940.

– «*Tibetica I, Dialects of Tibet. The Tibetan Dialect of Lahul*» New York -Naggar 1933

– «*The Author of the Hor Chos hbyun*» Journal of the Royal Asiatic society. 1946 parts 3-4 pp 192–196

– «*Le Parler de L'amdo*» (Serie Orientate Roma 1958, xviii(v) p.159

---

<sup>1</sup> It's the translation of *dGoslo tsa ba gshon nu dpal*(1476–78) vol.2 Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal. 1948–53, Published by Motilal Banarassidas, Delhi 1978.

<sup>2</sup> It traces out the origin and development of Buddhism in Tibet and the patronage it received under the different kings and rulers throughout its historical periods. It has derived its main sources from the biographies (*rNam thar*) of religious teachers and the (*sBa bzhad*) a chronicle containing narrative histories of the reigns of Tibetan kings. Therefore the translation of *The Blue Annals*, Delhi Motilal Banarassidas 1976, of '*Go Lotsawa*' is often considered one of the greatest of Tibetan religious histories, and is certainly the most comprehensive and appropriate in its scope. And Roerich's pioneering translation is an essential reference.

– «*Biography of Dharmasvamin: A Tibetan Monk Pilgrim*» Patna K.P Jayaswal Research Institute, 1959

– «*Pramanavarttika*» He translated *Acharya Dharmakriti's* Buddhist logical text *Pramanavarttika* which is considered as one of the most difficult and dynamic Sanskrit Buddhist text.

– «*Studies in the Kalacakra*<sup>1</sup>» *Urusvati Journal*, V.II (1932) Reprinted in *Izbrannye Trudy* (1967) pp-153–164

– «*The Epic of King Kesar of Ling*» *Journal of Royal Asiatic society of Bengal*, 8(1942)277–311, reprinted in *Izbrannye Trudy*, pp-181-215. It also reminds the power of Tibet in Central Asian lands.

– «*Ubiquitous of Tibetan Mantra, om mani pad me hum*» (1950) *Stepping Stones*

– «*Paraloka siddhi*» This is the translation of Sanskrit Buddhist text. It is about contemplation or an attempt to prove the continuity of the flow of consciousness and thus establish the existence of the world that is beyond.

– «*Rama in Tibet*» It was in 1960 when he presented a paper regarding the story of Rama in Tibet which itself was a landmark study on the transmission of the great Indian epic to the northern regions. Hence, it does also remind us of the world view of the cultural personality of Tibet. The same story was a part of the core curriculum of epic poetics by *Sakya pandita Kunga Gyaltsen (Sapan 1182–1251)* in his translation of a learned persona of Tibet from the refinements of Sanskrit literary culture.

– «*The Roerich Pact*» (1935) *Bulletin of the Pan American Union*, v.69 No.5

– *Sbornik, Filologiya i Istoriya Mongol'skikh Narodov* (Moscow 1958) pp 333–346

– *Trails to Inmost Asia (1931)* This text is a comprehensive account of the Roerichs' five years exploration along with his father during the Central Asiatic expedition. Pp-151–178 republished *Book faith India*, New Delhi (1996) It gives the whole descriptive picture of the classical period of Mongolia through its art, literature and history. Basically it is the most exuberant detailing of the five years of exploration with his father Roerich during his Central Asian Expedition. It has been published by New Haven: Yale University press in, 1931. The first expedition began in (1923–28) followed by the second in

---

<sup>1</sup> *Kalachakra Tantra* one of the greatest expressions of Buddhist thought and immense influence over the existence of the universe and human being.

(1930–31). It started from the *Srinagar Ladakh* route to the Altai via *Chinese Turkistan, Khotan to Kashgar* with the artistic aim and ambitions of his spiritual quest in the Trans Himalayan mountain to create a pictorial record of lands and people of Inner Asia though a linked to create a spiritual community of the Buddhist faith.

– «*Tibetan loanwords in Mongolian*» (Reprinted in 1967) Sino Tibetan Studies. V, V nos.mm 3–4 reprinted in Izbrannye Trudy pp249–250

– «*Indology in Russia*» (1945) Journal of the greater Indian society, v.XII No.2 Calcutta pp–69–98 also published in K.Nag greater India (Bombay 1960) pp.347–373

– «*Along the Paths of Central Asia*» (London 1931) This was Roerich's first and most formidable monographic work

– «*Studies in the Kalacakra*» (1932) Urusvati Journal, V.11 Reprinted in Izbrannye Trudy (1967) pp.153–164

– «*Beast Style Among Nomads Of North Tibet*» (Prague 1930)»

– «*Indology in Russia*» (1945)

– «*Biblioteca Budhica*» This is the revived series actually founded by Russian Orientalist S.Oldenburg in 1897

– «*Dhammapada*» Edited work on one of the fundamental Buddhist text (A collection of Buddha's quotations)

– «*The History of Middle Asia*» This is the fundamental scientific study that unfortunately remained in the form of manuscripts. The main criteria of using the «*Middle Asia*» he states, 'we understand India and the whole of that desert mountainous part of Asia stretching from the plateau of Iran in the west to the borders of China proper in the East and Including *Chinese and Russian Turkistan, Mongolia and Tibet*.'<sup>1</sup> In fact, it mentions the vast territory from the Caucasus to Great *Khingan* and from the Himalayas to Altai or in one line the huge territory of Eurasia. Nonetheless, it has now been released as the Ist volume by the International Centre of the Roerich

– «*Animal style Among the Nomads Tribes of Northern Tibet*»<sup>2</sup> (1930) Czech Republic: Seminarium Komdakovianum, Prague

---

<sup>1</sup> Roerich Museum, (1929–30) Journal of Urusvati Himalayan Research Institute vol.1–3 p.71.

<sup>2</sup> Perhaps the most important and exuberant an early descriptions of "Standing Stone's" (*rdwa mani*) was made by Roerich during his Central Asian Expedition from 1925 to 1928 where he explained when it's called Chinese Turkistan, Altai, Western Mongolia and parts of Northern and Western Tibet. He discovered a number of archaeological sites with standing stones called by the locals (do ring) but Roerich described differently as menhirs, Cromlechs and alignments.

– «*Les Seize Arahats protecteurs de La Loi*» (1930) Revue des Arts Asiatiques, Paris May 1930

– *Ekspeditsiya ak-a N.K Rerikha v tsentral'nuyu Aziyu (1925–1928)* Voprosy Geografi, No.50 (1960) pp.257–262 It is a report on George Roerich's 1929 expedition to the USSR. It has been published by the Geographical Society.

– «*Mongolo-Tibetskie otnoshenii*» v XIII i XIV vv

– «*Origin of the Mongol alphabet*» (1945)

– «*History of Buddhism*» (1946)

– «*Tibetan Medical Literature*»

– «*The authors of Hor-chos 'byuh*». JRAS 1946 PP.192–196

– *Mongol'skii Sbornik* (1959) pp.188–199

### *Conclusion*

The geo strategic position of the whole Trans *Baikal* region led the Russian government to create such a forceful state of affairs and unwilling dominant powers. Nevertheless, relatively favourable policy towards *Buryatias* along with *Kalmykias* and *Tuva* who also relatively follow and practise Buddhism prior to the Russian forceful revolt and annexation and later creation of the bulk of traditionally oriented form of Buddhist territories of Russia. In such sort of situation, it seems that the extensive expedition and exploration undertaken by both the Roerich's represent altogether a complete different perspective and prospective towards the vast scattered regions of Inner Asia. As it was purely based on spirituality, adventurism, artistic zeal, trading ambition, local politics, language and literature, religion along with other aspects of socio cultural ferment of the whole Eurasian space. As such, the remarkable *Silk route* sites, the desert terrain of Eastern *Turkestan*, *Mongolian* grasslands, *Volga*, *Gobi*, *Tsaidam*, *Siberian* region, the huge Tibetan plateau and the whole Trans Himalayan region of Buddhist kingdoms such as *Bhutan*, *Nepal*, *Sikkim*, *Ladakh* and *Balstitan*. Hence, his father Nicholas described on the accounts of his imaginative version and also in view of other travellers and missionaries surveillance and account as the 'Heart of Asia'<sup>1</sup> and later re imagined and reflected by *Buryat Mongol* basically Tibetan nationalists origin as a cultural heartland inherited by Tibetan Buddhism. However, besides his colossal scholarship on Tibetan

---

<sup>1</sup> *Roerich N.* (1929) 'The Heart of Asia' New York, Roerich Museum press later re-printed in Varanasi: Pilgrims publishing (2007).

Buddhism, culture and language Roerich also had an Asian spiritual mindset that was very close to the unravelled mysteries of Tibet and Tibetans and along with the whole route through the Trans Himalayan Buddhist traditional pilgrimage and some adventurous highway trade, expedition especially towards southern peripheries of Central Asia.

### *References*

1. *Alexandre A*, (2003) «Soviet Russia and Tibet» Brill Leiden Boston (2001) «Russian Buddhists in Tibet» from the end of the 19<sup>th</sup> century 1930 JRAS Vol.11 No.–3 pp. 349–362
2. *Alexander Andreyev* (2001) «Russian Buddhists in Tibet, from the End of the Nineteenth Century –1930» Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series, Vol. 11, No. 3 , pp. 349– 362.
3. *Alex M*, (2003) The History of Buddhism vol.I,II,III, Routledge Curzon, London and New York.
4. *Bormanshinov A*, (1992) «A Secret Kalmyk Mission to Tibet in 1904» Central Asiatic journal 36, no.3–4 161–187 see »Kalmyk Pilgrims to Tibet and Mongolia» CAJ, 42, NO.I (1998)1–23 also see «A Kalmyk Intelligence Mission to Tibet in 1904» CAJ 43.no.2 (1999) 168–174, *Alexandre A*, «Soviet Russia and Tibet»:The Debacle of Secret Diplomacy, 1918–1930's (Leiden: Brill, 2003).
5. *Bosworth C.E, Asimov* (2003) «History of Civilizations of Central Asia» Vol. I to V, Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi.
6. *Chandra L*, «Prof .George Roerich and the Invisible Threads of time» 'Vyam'(2012) edited work by the Director, Research centre, Jagatgururanchandracharya Rajasthan Sanskrit Visvavidalya Madua Bankrota Jaipur-302026 Rajasthan. p. 178.
7. *Dawa N*, (2001) «China's Tibet Policy» Curzon press, Surrey UK.
8. *Ekai K*, (1909 &1979) «Three years on Tibet» Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
9. *Gazizova V*, (2009) «Stupas and their Consecration in Contemporary Kalmykia» Universitetet I Oslo
10. *Gregor, J.M*, (1972) 'Tibet a Chronicle of Exploration» Vikas publishers, New Delhi.
11. *Hundley H.S*, (2010) « Defending the Periphery: Tsarist Management of Buriat Buddhism» The Russian Review 69 pp.231–50.
12. *Mildred C, Houghton, Kilgour R*, (1929) «The Challenge of Central Asia» World Dominion Press, New York USA.
13. *Nikolai S.K*, (1996) «Russia's Tibet File» Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala, India.
14. Roerich Museum, (1929–30) Journal of Urusvati Himalayan Research Institute vol.1–3 p 71.
15. *Roerich N*, (1929) 'The Heart of Asia' New York, Roerich Museum press later reprinted in Varanasi: Pilgrims publishing (2007).

16. *Sankrityayana R*, (1984) «Selected Essays of Rahul Sankrityan» People's Publishing House(P)LTD New Delhi-55.
17. *Schaeffer KR, Kapstein MT & Tuttle G* (2014) «Sources of Tibetan Tradition» Columbia University press, New York pp. 622–23.
18. *Snelling J*, (1993) «Buddhism in Russia» the story of Agvan Dorjé, Lhasa's Emissary to the Tsar (Roche part, Mass: Element pp.53–65.
19. *Warikoo & Norbu* (1992) «Ethnicity and politics in Central Asia» South Asian publishers PVT.LTD New Delhi.

## ПОНЯТИЙНЫЕ СДВИГИ: БУДДИЗМ И ПОЛ В ИЗМЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ

© Карма Лекше Цомо

доктор философских наук, доцент, отдел теологии и религиоведения  
Университета Сан-Диего

г. Сан-Диего Алкала Парк 92110, США

E-mail: [tsomo@sandiego.edu](mailto:tsomo@sandiego.edu)

Статья включает в себя обзор роли женщин в истории буддийских традиций, философское исследование категорий «женщины» и «гендер», социологическое обсуждение как потенциала, так и ограничений для женщин в буддийских культурах. Также в статье исследуются предпосылки и значение современных гендерных трансформаций в глобальном буддизме.

**Ключевые слова:** гендер, женщины в буддизме, феминизм, бхикшуни, равенство.

SHIFTING CONCEPTS: BUDDHISM AND GENDER IN A WORLD  
OF CHANGE

© Karma Lekshe Tsomo

PhD in Philosophy, associate professor in the Department of Theology and Religious Studies at the University of San Diego

The article includes a review of the role of women in the history of Buddhist traditions, the philosophical study of the categories of «women» and «gender» and sociological discussion of both potential and limitations for women in Buddhist cultures. The article also explores the background and importance of modern gender transformations in the global Buddhism.

**Keywords:** gender, women in Buddhist, feminism, bhikshuni, equality.

With the contemporary transnational spread of Buddhist teachings and traditions, many ancient attitudes are up for review. One of the most sensitive issues is the seeming contradiction between the egalitarian procedures modeled by the early *sangha* and the hierarchical structuring of many Buddhist institutions today. Although the goal of the teachings in all traditions – the achievement of awakening – is said to ultimately be beyond gender, on a practical level it is significant and appears hypocritical that many dedicated Buddhist women practitioners do not have access to the religious texts and technologies they need to effectively achieve liberation. In a number of countries, nuns



in particular have been relegated to the shadows and lack access to even basic education and health care. This article analyzes the roles of women in Buddhist societies, both in principle and in social reality, through the lens of gender. Incorporating an overview of women's roles in the Buddhist traditions historically, an examination of the categories «women» and «gender» philosophically, and a discussion of both the potential and limitations of women in Buddhist cultures sociologically, it investigates the premises and significance of the current gender transformation of global Buddhism.

One of the most intriguing developments in the contemporary revitalization of Buddhism and its transmission to non-Buddhist societies has been the emergence of a global Buddhist women's movement.<sup>1</sup> The conjunction of Buddhist, feminist, and democratic ideals and ideologies is not only fertile ground for philosophical analysis, but also has enormous social relevance. As a focus of both critical scholarship and crosscultural exchange, Buddhists of all traditions are currently engaged in a reassessment of age-old assumptions about gender and gender relations in light of new attitudes toward gender in the modern world. In particular, the current awakening of awareness about the relationship between gender, authority, and violence against women has generated questions about gender justice in Buddhist societies and institutions that deserve scholarly attention and reflection.

In this article, I examine some of these questions and the varied responses that have been generated by scholars and participants in the international Buddhist women's movement. My thesis is that gender discrimination is incompatible with the teachings of the Buddha and the values of the Buddhist traditions. I argue this thesis from both philosophical and sociological perspectives, based on the premise that Buddhist principles and practices are applicable to all human beings, regardless of gender, caste, ethnicity, culture, and other distinctions. The Buddha expounded these teachings derive from a fundamental insight into the nature of the human condition that transcends all these distinctions. Early Buddhist texts attest that the Buddha challenged caste discrimination and gender discrimination by admitting low-caste monks and women to the *sangha*. He taught a doctrine of self-reliance

---

<sup>1</sup> Karma Lekshe Tsomo, "Global Exchange: Women in the Transmission and Transformation of Buddhism," *TransBuddhism: American Perspectives on the Transmission, Translation, and Transformation of Buddhism in the Global Arena*, ed. Nalini Bhushan, Jay Garfield and Abraham Zablocki (University of Massachusetts Press, 2009), pp. 209–36.

and self-transformation that defies national boundaries and social conventions. Gail Omvedt convincingly argues that Buddhism represents an alternative to caste hierarchies<sup>1</sup>. In this article, I shall argue that Buddhism represents an alternative to gender hierarchies. The paper builds on the work of Kumari Jayawardena, Inderpal Grewal, and others to examine elements of transnational feminist discourse and poststructuralist theory that may be useful for understanding the contemporary Buddhist feminist movement<sup>2</sup>.

#### Foundations of Buddhist Gender Awareness

Throughout his life, the Buddha was surrounded by exemplary women. Siddhartha's mother, Queen Maya, exemplified purity as she gave birth to him. And giving birth, lest we forget, is itself a major contribution to the social good. Without Queen Maya, the young prince Siddhartha would have never been born and hence there would have been no Buddha Śakyamuni and no teachings, disciples, or Buddhist traditions. The second woman in Siddhartha's life was Mahaprajapati, his aunt and foster mother. She displayed selfless devotion as she nurtured the young prince like her own son and, after his enlightenment, demonstrated courageous leadership when became the first woman to join the *sangha*, the monastic order. As Siddhartha grew to adulthood, his wife Yasodhara exemplified the role of the perfect wife, bearing his child and never forsaking him, even as he abandoned both her and their child. The third key female figure was Sujata, identified as Radha in some texts. At the nadir of Siddhartha's spiritual search, when he was totally emaciated by hunger and thirst, a young woman named Sujata appeared and demonstrated selfless compassion by providing food to nurture his awakening.

The chronicles mention innumerable realized women who made significant contributions to Buddhist history. When the Buddha began teaching, soon after his final awakening, countless women followed him, becoming highly realized practitioners and respected communicators of Buddhist knowledge. Mahaprajapati initiated the *bhiks.un.i sangha*, the world's oldest documented women's organization, and provided skilled leadership for thousands of *arhats* (liberated beings) and countless accomplished women. Kathryn R. Blackstone has com-

---

<sup>1</sup> See Gail Omvedt, *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and Caste* (New Delhi: Sage Publications India, 2003).

<sup>2</sup> For example, see Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (London: Zed Books, 1986); and Inderpal Grewal, *Transnational America: Feminisms, Diasporas, Neoliberalisms* (Durham, NC: Duke University Press, 2005).

piled a list of the renowned *arhatis* who composed the verses of liberation included in the *Therigatha* (*Verses of the Elder Theris*)<sup>1</sup>. These verses have served for centuries as inspiration for innumerable women and men across cultures.

The concept of the nation state is fairly recent, but it is well known that Buddhism traveled beyond the borders of principalities and regions quite early, even during the Buddha's lifetime. During the third century BCE, according to the *Mahavamsa*, just six months after Emperor Ashoka's son Bhikkhu Mahinda traveled Sri Lanka to teach and ordain the first monks of the Sinhalese *bhikkhu sangha*, Emperor Ashoka's daughter Bhikkhuni Sanghamitra traveled there to teach and ordain the first cohort of nuns, initiating the Sinhalese *bhikkhuni sangha*. Sanghamitra thus transmitted the *bhikkhuni sangha* to the island of Lanka, whence it spread throughout East Asia. Sanghamitra therefore was a key figure in one of the very earliest recorded instances of transnational transmission of the Buddhadharmā in the contemporary geopolitical sense. From this it is clear that women were involved from the very beginning in the transnational dispersion of Buddhism.

The next famous episode in the transnational transmission of Dharma by women began with the voyage of Bhikkhuni Devasara (Tessara) from Sri Lanka to China in the fifth century CE. The story is recounted in the *Lives of the Nuns* by Baochang (Pao-ch'ang), who compiled the biographies of 65 eminent nuns who lived in China between the fourth and sixth centuries<sup>2</sup>. These nuns were known for their devotion, discipline, meditation practice, and abilities to elicit responses from the Buddhas and *bodhisattvas*. Throughout Chinese history, Buddhist nuns made significant contributions to Buddhism. For instance, historical documents record the name of Zhiyuan Xinggang, a seventeenth-century master in the Linji Chan lineage that subsequently traveled to Japan and beyond<sup>3</sup>.

Gradually, however, literary references to nuns' active, public participation in Buddhist activities become less frequent; the contribu-

---

<sup>1</sup> Kathryn R. Blackstone, *Women in the Footsteps of the Buddha: Struggle for Liberations in the Therigatha* (Delhi: Motilal Barnassidas, 2007), pp. 127–35.

<sup>2</sup> Shih Pao-ch'ang, *Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to Sixth Centuries*, translated by Kathryn Ann Tsai (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), pp. 54, 63, 70.

<sup>3</sup> See Beate Grant, "Female Holder of the Lineage: Linji Chan Master Zhiyuan Xinggang (1597–1654)," *Late Imperial China* 17.2 (1996) 51–76.

tions of monks become the central focus and often women are absent from Buddhist narratives altogether. This declining visibility seems to be linked with the socially sanctioned subordination of women, unequal educational opportunities, and issues of authority within the *sangha* community. It may also be that women's contributions have been overlooked or erased. A recent discovery in Thailand, for example, documents that an important treatise titled *Thammanuthamma-patipatti* and attributed to Luang Pu Mun Bhuridatta, a Thai monk, was in fact written by Khunying Yai Damrongthammasan, a woman<sup>1</sup>. Complete and accurate histories of women's ordination in many Buddhist countries are yet to be recovered.

In the current transmission of Buddhism to Western countries and its revitalization in Asia, the roles of women in Buddhism have become a key concern. Assumptions about women's supposed karmic inferiority and their often invisible roles in Buddhist institutions, patterns that have been taken for granted for centuries, are now coming under scrutiny both in Buddhist societies and internationally. In a global community that is strongly influenced by democratic ideals of justice and equality, gender discrimination is no longer seen as justifiable and is associated with many social problems, such as domestic violence, sex trafficking, and the neglect of girls' health. In the eyes of the world, archaic religious structures that put women at a disadvantage – materially, psychology, socially, or spiritually – are no longer acceptable. A new global ethic of gender justice is in place and religious institutions that discriminate against women seem sadly out of step with the times. Archaic attitudes and patriarchal structures not only appear contradictory to the liberating teachings of the Buddha, but they also cause people to wonder about the authority and value of Buddhism in today's world, especially beyond Asia.

With the contemporary transnational spread of Buddhist teachings and traditions, many antiquated attitudes are up for review. One of the most sensitive issues is the seeming contradiction between the egalitarian organizational structures modeled by the early *sangha* and the hierarchical structures of many Buddhist institutions today. Among the structural inequalities that are being questioned, gender inequalities top the list. Buddhist texts and teachings provide solutions to many forms of suffering, but they do not explicitly address the structural inequalities that are the basis of many forms of suffering. For

---

<sup>1</sup> Samanthi Dissanayake, "Buddhist Text's True Author Identified as Thai Woman," *BBC News*, March 27, 2013.

example, although ultimately the goal of Buddhist practice – the achievement of liberation – is said to be beyond gender, on a practical level gender matters very much. It comes to finding the circumstances for Buddhist education and practice that conduce toward that goal. It is well and good to have access to liberation as a theoretical ideal, but if this ideal is glaringly at odds with actual conditions on the ground, then that contradiction needs to be addressed. The reality is that the misfortunes of everyday life – poverty, illiteracy, unequal access to education and healthcare, unequal workloads and compensation – affect women disproportionately, making it far more difficult for women to find the leisure and requisite conditions to devote themselves to Buddhist practice. Hence for most women, in practical terms, it is indisputably more difficult to reach liberation.

The pervasive patriarchal bias that characterized ancient Indian society may explain some of the archaic attitudes that are evident in the early texts and prevalent at that time, but it is also likely that women's aspiration to spiritual practice became diminished by the Buddha's purported reluctance to admit women to the *sangha*, the eight weighty rules that he allegedly imposed upon Mahapajapati. These rules, in turn, may explain the persistent gender bias in Buddhist religious structures that gave priority to monks and ensured the continuity of the *bhikkhu sangha* but not the *bhikkhuni sangha*. Even if Buddhist women throughout the centuries were aware that female *arhats* existed, they may well have become discouraged by the absence of adequate material support for women, such as meals, robes, and practice spaces, and the lack of validation and encouragement they experienced if they stepped beyond culturally determined roles and boundaries for women. Even today, women in many countries, including western countries, run up against deeply ingrained prejudices and assumptions about women's nature and capabilities. These prejudices and assumptions become clear, for example, if a woman aspires to become a nun rather than a wife and mother. In Tibetan cultures, a woman is reminded of her inferiority every time she speaks the word «woman» (*skye dman*), which literally means «lower birth.»

In Buddhist soteriology, the goal of human perfection is liberation or awakening and this goal is theoretically available to men and women equally. During centuries of Buddhist history, there are accounts of many exceptional women who achieved this goal, but the number of liberated women, or at least the number recorded, has been significantly lower than the number of liberated men. This discrepancy may

simply be the result of faulty record keeping or a lack of attention to the achievements of female practitioners, but it may also reflect the fact that in many Buddhist societies even today women practitioners do not have equal access to the texts, teachings, and facilities that are necessary for accomplishing the ultimate goal of liberation. Women are frequently encouraged to become wives, mothers, and caregivers rather than live independent lives as nuns. Even when women become nuns despite the odds, they are often relegated to the shadows and lack access to even basic education and health care. In addition to the precautions advised in the monastic texts, women living a renunciant life must be vigilant to avoid exploitation, public censure, and rape. To address issues of gender justice in Buddhist societies, it is necessary to examine the status of women in context and to analyze the roles women play through the lens of both Buddhist ideals and religious and social institutions. Using selected examples from a range of Buddhist cultures, here I intend to illustrate the transnational gender transformation of Buddhism that is currently taking place. The objective is to envision what changes – social, religious, psychological, and ideological – are needed to effect a gender revolution in Buddhist cultures and institutions and create a truly gender-blind, egalitarian society. Further, I will illustrate the benefits that accomplished female religious specialists to society once they achieve equal opportunities.

#### Buddhist Feminism in Asia: Intersections of Awakening

The transnational Buddhist women's movement that has emerged in the last 25 years has far surpassed the dreams and expectations of its founders. What began as a group of friends comparing notes about their experiences of exclusion and gender bias led in 1987 to the creation of Sakyadhita International Association of Buddhist women, an organization that has steadily grown until today it represents the concerns, aspirations, and accomplishments of millions of women around the world. With little support from mainstream Buddhist groups and meager funding, women from a wide variety of Buddhist groups and traditions have joined forces to encourage each other to achieve goals that even recently would have been considered impossible. A steady stream of scholarly publications have appeared to uncover the history of women in Buddhist societies from Siberia to Nepal to Indonesia. These publications have, in turn, inspired ethnographic research to document the lives of Ladakhi, Lao, and American women, to name just a few. Although in some Buddhist countries the numbers of monastic women are quite low relative to the number of monks, a high

percentage of studies focus on the ordination issue because it serves as a barometer of the status of women in that society overall. Shining a spotlight on the glaring gender inequalities that are common in some Buddhist countries has elicited concerns that have generated changes for women, particularly in regard to education, but also in terms of support and respect for female monastics in general. This year nuns of the Tibetan tradition studying at Buddhist monastic institutes in India took the examinations in philosophy leading to the geshe degree, which was previously available only to monks. This has sent a signal to Buddhists everywhere that women are capable of mastering even the highest degree of knowledge.

At the same time, especially amidst the debate for full ordination for women, non-Asian women stand accused of attempting to talk Asian nuns into seeking higher status due to their «women's rights agenda.» This critique seems to assume that feminism is an invention of the west and a contrivance to manipulate hapless Asian women to feminist ways of thinking against their will. While this «critique of the feminist perspective»<sup>1</sup> presumably aims to encourage indigenous voices, it also seems to imply that Asian voices have been missing from the conversation, when in fact Asian women have constituted the majority of participants at the biennial international Buddhist women's conferences from the beginning. This critique also implies that Asian women have failed to recognize gender inequities or to resist oppression on their own, when in fact signs of resistance to patriarchy were apparent from the very beginning, in the women's liberation movement spearheaded by Mahaprajapati and in the verses of realization recorded in the *Therigatha*. Today, the richly complex crosscultural feminist conversation is a panoply of perspectives, including those of western-educated Asian women, Asian-educated western women, monks, nuns, laywomen, and laymen, feminist and otherwise<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> This term is taken from the book of Wei-yi Cheng, *Buddhist Nuns In Taiwan and Sri Lanka: A Critique of the Feminist Perspective* (Richmond, Surrey: RoutledgeCurzon, 2007). Although Cheng's analysis makes many valuable contributions to our understanding of Buddhist women in post-colonial Sri Lanka, it tends to discount the significant contributions of western women such as Ayya Khema in generating awareness of the depressed conditions of nuns in 20<sup>th</sup>-century Sri Lanka and the existence of *bhikkhuni* ordination lineages in other countries that have enabled the reestablishment of the *bhikkhuni sangha* in Sri Lanka since 1996.

<sup>2</sup> A number of edited compilations of writings by international Buddhist scholars and practitioners have been published in recent years, including those edited by Karma Lekshe Tsomo: *Eminent Buddhist Women* (Albany, NY: State University of New

A close reading of Buddhist women's history and the burgeoning Buddhist feminist movement exposes many ironies. Confounding notions that Asian women are averse to social activism and public attention, Bhiksuni Chao Hwei in Taiwan is a very public social activist, organizing demonstrations in support of animal rights, women's rights, nuclear nonproliferation, respectful language for nuns, and many other noble causes<sup>1</sup>. Bhiksuni Jiyul Sunim in South Korea has launched a number of fasts, one lasting a hundred days, to protest the government's planned construction of a bullet-train tunnel at Mount Chunsung that would damage the habitat of endangered salamanders.

Mahaprajapati, the primogenitor of the Buddhist lineage of nuns, and Sanghamitra, King Asoka's daughter who took the lineage from India to Sri Lanka, were feminists who predate the contemporary feminist movement by more than two thousand years. Devasara, the nun who led an expedition of nuns from Sri Lanka to China in the fifth century is another prominent example of Buddhist feminist activism on a transnational scale. The first monastics to become ordained in Japan were three nuns who brought the ordination from Korea across the sea to Japan<sup>2</sup>. Nuns in Japan forged paths for renunciant women for centuries on their own initiative. As Lori Meeks has documented, nuns of aristocratic background created links with monks of humble background who recognized the validity and value of supporting the female monastic *sangha*<sup>3</sup>. These women were all highly significant transmitters of tradition, initiating movements by and for women that were at once countercultural and liberating, at historical junctures

---

York Press, 2013); *Buddhist Women in a Global Multicultural Community* (Kuala Lumpur: Sukhi Hotu Press, 2008); *Out of the Shadows: Socially Engaged Buddhist Women in the Global Community* (Delhi: Sri Satguru Publications, 2006); *Buddhist Women and Social Justice: Ideals, Challenges, and Achievements* (Albany, NY: State University of New York Press, 2004); *Bridging Worlds: Buddhist Women's Voices Across Generations* (Taipei: Yuan Chuan Press, 2004); *Innovative Buddhist Women: Swimming Against the Stream* (Surrey, England: Curzon Press, 2000); *Buddhist Women Across Cultures: Realizations* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999); *Buddhism Through American Women's Eyes* (Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1994); and *Sakyadhita: Daughters of the Buddha* (Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1989).

<sup>1</sup> Bhiksuni Chao Hwei's work is described in Elise DeVido, *Taiwan's Buddhist Nuns* (Albany: State University of New York Press, 2010), pp. 101–16.

<sup>2</sup> Karma Lekshe Tsomo, "The History of Japanese Nuns." *Buddhist Christian Studies* 12 (1992): 143–58.

<sup>3</sup> Lori R. Meeks, *Hokkeji and the Reemergence of Female Monastic Orders in Pre-modern Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010).



when the words «women's rights» had yet to be uttered. Yet, these pioneers, who acted with great courage and determination, are missing not only from mainstream histories, but also from feminist chronicles and women's history books. It is only in recent years that scholars have begun the rewarding task of uncovering numerous examples of illustrious Buddhist women who, often quietly and unsung, fomented monumental changes for women and for society. It is vital both to commemorate these exceptional women and also to challenge the assumptions that feminism is a creation of western society and that Buddhist feminism is a western imposition.

Further sociological research will be needed to determine the extent to which the presence or absence of a female *sangha* correlates with the status of women in society as a whole, but presently quiet and consistent efforts to establish full ordination for women are moving the issue forward in countries such as India, Nepal, Thailand, and Sri Lanka that previously lack a *bhikkhuni sangha*. In these efforts, it has become apparent that the support of highly placed monks can be a powerful force for change in Buddhist societies, offsetting and sometimes trumping the passive or overtly hostile attitudes of opponents. In 2009, the charismatic Australian monk Ajahn Brahm risked censure from the forest tradition of the Thai Theravada *sangha* to facilitate the ordination of four *bhikkhunis* in Australia. His resultant expulsion from his lineage, instigated by western monks within that order, set off an international outpouring of support for him and for the nuns, kindling further support for full ordination for women internationally. Gyalwang Karmapa, the sixteenth lineage holder of the Karma Kagyu tradition who fled Tibet for India at the beginning of 2000, has come out strongly and publicly in support of *bhikkhuni* ordination despite foot dragging on the issue by conservative lamas in the Tibetan tradition over the past thirty years. As a prominent Buddhist periodical reported, «The Seventeenth Gyalwang Karmapa stunned an international audience in Bodhgaya last winter by making an unprecedented declaration of commitment to ordaining women as bhikshunis in the Tibetan Buddhist tradition.»<sup>1</sup>

Not only highly visible monk practitioners have come out in support of restoring the lineage of *bhikkhuni* ordination, but also academics. For example, the respected German scholar Bhikkhu Analayo has

---

<sup>1</sup> Llundup Damcho, "I Will Do It," *Buddhadharma: The Practitioner's Quarterly*, Summer 2000, pp. 49–50.

written a number of carefully researched articles on the *bhikkhuni* issue from a Theravada perspective<sup>1</sup>. In a recent study titled «The Legality of Bhikkhuni Ordination,» he concludes that the procedures followed during the historic *bhikkhuni* ordination in 1998 in Bodhgaya were legitimate according to the *vinaya* and that the resultant revival of the Theravada *bhikkhuni sangha* is therefore valid<sup>2</sup>. The efforts of such monks and scholars to support the revival of the *bhikkhuni sangha* demonstrate that the notion of equality for women is not a uniquely western idea, despite disinformation efforts to portray the ordination issue as a «superimposition of western colonization» or «merely a women’s rights agenda.» The fact that these monks are affiliated with conservative Buddhist traditions makes their support all the more powerful.

### Gender Equity as a Transnational Buddhist Ideal

In the global transmission of Buddhism, one of the most significant transformations that has occurred is a trend toward egalitarianism. Influenced by ideals of social equality in the secular world, Buddhist centers in both Asian and western countries are increasingly questioning traditional hierarchical, patriarchal models of organization. Indeed, many have begun implementing more democratic structures and procedures of shared decision making to give a more equitable voice and representation to a wider constituency. If it is true that the Buddhist *sangha* was the earliest example of democratic governance, then a move toward more equitable representation would represent not an innovation, but a return to the early Buddhist ideals of shared governance set forth in the *vinaya*. One formula that occurs repeatedly in the *Bhikṣu* and *Bhikṣuṇī Pratimokṣa Sūtras* indicates that the organizational model for the Sangha was consensus: «Is the Sangha assembled? The Sangha is assembled. Is it in harmony? It is in harmony.» Every fortnight, the *Pratimokṣa Sūtra* containing this formula is routinely recited by both monks and nuns in monasteries throughout the Bud-

---

<sup>1</sup> Representative articles include Ven. Anālayo, “Mahāpajāpati’s Going Forth in the *Madhyama-āgama*,” *Journal of Buddhist Ethics* 18(2011)269-317; “Attitudes Towards Nuns: A Case Study of the *Nandakovāda* in the Light of its Parallels,” *Journal of Buddhist Ethics* 17(2010)332-400; and “Women’s Renunciation in Early Buddhism: The Four Assemblies and the Foundation of the Order of Nuns,” in *Dignity & Discipline, Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*, edited by Thea Mohr and Jampa Tsedroen (Boston: Wisdom, 2010, pp. 65-97). Many of his writings can be downloaded for free from his Hamburg University webpage.

<sup>2</sup> Bhikkhu Anālayo, “The Legality of *Bhikkhuni* Ordination,” *Journal of Buddhist Ethics* 20(2013)310-33.

dhist world. The prescriptions in the *vinaya* allowed everyone in the assembly an opportunity to speak up. If everyone in the assembly was in agreement, they conveyed their assent by remaining silent.

The global trend toward shared governance and more equitable decision making and responsibility seems to be having an effect on Buddhist communities and institutions in both Asia and the west. Evidence of this more egalitarian model is a greater valuing of the roles of women and the laity in Buddhist practice, scholarship, and leadership. Although the leadership of most international Buddhist organizations is still almost exclusive male, lay elected officers are not uncommon. Increasingly lay Buddhists see themselves not simply as donors to the monastic *sangha*, contributing material goods in hopes of achieving a higher rebirth next time around, but also as Buddhist practitioners worthy of receiving teachings and practicing the teachings on an equal footing with those who choose a monastic lifestyle. Rather than simply commissioning rituals to ensure the protection and prosperity of their families and future lives, lay Buddhists are beginning to regard themselves as fully capable of practicing meditation and studying Buddhist texts on a par with monastics. Increasingly women are also assuming more visible leadership roles and responsibilities. Buddhist nuns of the younger generation no longer see themselves simply as reciters of mantras and supporters of monks, contributing their energies to support monastic institutions in hopes of achieving a male rebirth the next time around, but as practitioners worthy of studying texts and practicing the teachings on an equal footing with monks. Rather than simply living in a corner compound or adjacent to monks' monasteries, more nuns are establishing monasteries and practice centers that function autonomously under female leadership. More and more Buddhists are convinced that serious Dharma practitioners are worthy of respect, regardless of whether they are lay or ordained, regardless of their gender or sexual orientation.

New attitudes toward women are perhaps the most visible aspect of the trend toward egalitarianism in contemporary Buddhist practice, especially among western practitioners. This trend manifests in valuing women's practice and in welcoming women's full participation in Buddhist temples and organizations. A new global ethic of human dignity and equality is opening pathways to more visible roles for women in Buddhist institutions, including teaching and leadership. This is particularly evident in western Buddhist centers, where women

are becoming leaders and teachers on a par with men<sup>1</sup>. Full gender equality may appear idealistic from a traditional perspective, but it is not unrealistic to expect gender equity in the twenty-first century. Today, with greater access to opportunities, women are beginning to outperform men in many fields<sup>2</sup>. According to reports, two-thirds of incoming college students in the United States are women and fifty-two percent of medical students and law students are women. These statistics indicate that, if admissions policies are gender-blind and male and female students have equal access to education, highly motivated women will excel. The same trend could manifest in Buddhist societies and in the field of Buddhist studies if women had equal access and encouragement. Given equal opportunities, women could then contribute equally to the preservation and revitalization of Buddhism in countries around the world. Considering the millions of Buddhist lives that have been lost to wars and social upheaval in the past few decades – in Cambodia, China, Lao, Mongolia, Russian, Tibet, and Vietnam, for example – Buddhist women's potential contributions cannot be ignored.

Gradually Buddhists are becoming aware that the equal religious rights of women are a universal value enshrined in the United Nations Declaration of Human Rights. The exclusion of women from Buddhist institutions of learning and from Buddhist monastic practice contravenes the principles of compassion and equal opportunity for liberation that are emblematic of the Buddhist traditions. Due to a swell of interest in Buddhism, an unaccustomed spotlight is now shining on Buddhist women and especially Buddhist nuns. Media outlets such as *The Huffington Post* have published a number of articles on Buddhist women with titles such as «10 Tibetan Buddhist Women You Need to Know,» «The F Word in Buddhism: 'Daughters of the Buddha' Discuss How Buddhist Women Can Achieve Equality,» and

---

<sup>1</sup> <sup>16</sup> Rita M. Gross shares her observations about the challenging course of progress in *A Garland of Feminist Reflections: Forty Years of Religious Exploration* (Berkeley: University of California Press, 2009). From a variety of different perspectives, one hundred women share the *koans* and stories that have inspired them along the path of Buddhist practice in Zenshin Florence Caplow, Reigetsu Susan Moon and Zoketsu Norman Fischer, eds., *The Hidden Lamp: Stories from Twenty-Five Centuries of Awakened Women* (Boston: Wisdom Publications, 2013).

<sup>2</sup> For trends in education, for example, see Thomas A. DiPrete and Claudia Buchmann, *The Rise of Women: The Growing Gender Gap in Education and what it Means for American Schools* (New York: Russell Sage Foundation, 2013).

«Sravasti Abbey A Dream Fulfilled For U.S. Buddhist Nuns»<sup>1</sup> A number of videos about Buddhist nuns have also appeared, including Heather Kessinger’s «In the Shadow of Buddha,» Svetlana Darsalia’s «Mother Sela: Artist and Buddhist Nun,» Liang Bibo’s «The Buddhist Nun of Emei Mountain,» and Victress Hitchcock’s «Blessings.» Transnational efforts in support of Buddhist women and for the full ordination for women are steadily growing, providing valuable validation for the aspirations of renunciant women in communities around the world.

In the contemporary Buddhist women’s movement, class, gender, education, and privilege combine in significant ways. As women gain greater access to education, especially Buddhist education, they are making significant advances socially, psychologically, and spiritually. A case in point is Mahapajapati Buddhist College in Thailand, where nuns who received higher education just twenty years ago are now qualified to teach and administer education programs for a new generation of nuns and laywomen<sup>2</sup>. These advances are not accessible to all Buddhist women equally, however, because of their vastly different economic, social, and political circumstances. In assessing the conditions of Buddhist nuns in general, there seems to be a direct correlation between education, full ordination, and lay support; overall, nuns who have access to full ordination in Korea, Taiwan, and Vietnam receive better education and better support from the lay community than those in countries where nuns, by no fault of their own, observe only eight precepts. According to ethnographic studies and my own observations, Buddhist monks typically have access to free education and are encouraged to receive ordination, whereas nuns in many countries lack access to the same level of encouragement and support<sup>3</sup>. The

---

<sup>1</sup> Michaela Haas, “10 Tibetan Buddhist Women You Need to Know,” March 20, 2013; Michaela Haas, “The F Word in Buddhism: ‘Daughters of the Buddha’ Discuss How Buddhist Women Can Achieve Equality,” January 7, 2013; Tracy Simmons, “Sravasti Abbey A Dream Fulfilled For U.S. Buddhist Nuns,” May 8, 2012; and others.

<sup>2</sup> The history of this college and other advances in the education of Thai nuns is documented in Monica Lindberg Falk, *Making Fields of Merit: Buddhist Female Ascetics and Gendered Orders in Thailand* (Seattle: University of Washington Press, 2007), especially pp. 193–227.

<sup>3</sup> For examples of ethnographic studies on Buddhist women around the world, see Paula Arai, *Women Living Zen: Japanese Soto Buddhist Nuns* (New York: Oxford University Press, 1999); Tessa Bartholomeusz, *Women Under the Bo, Tree: Buddhist Nuns in Sri Lanka* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Kim Gutschow, *Being a Buddhist Nun: The Struggle for Enlightenment in the Himalayas* (Cambridge: Harvard University Press, 2004); Sarah LeVine, “Dharma Education for Women in

lifestyle and perspective of a young poverty-stricken village woman in Burma or Nepal who has been sold or deceived into sexual slavery bears no comparison with the comfortable urbane lifestyle and perspective of an educated working woman in Korea or the United States. Creating connections and understanding among women of such different backgrounds is precisely the purpose of the current transnational Buddhist women's movement. What is unique about this movement is that it links women with insight in diverse cultures, and creates conversations about how to benefit all Buddhist women, their families, and their societies. Buddhist women's networks – international, national, and local – have held conferences, collaborated on projects, published books and articles, and exchanged views on topics as diverse as education, medicine, social activism, and childrearing.

It is said that history repeats itself and indeed the current activism aimed at improving the status of Buddhist nuns transnationally seems to mirror the activism of Buddhist nuns at the time of the Buddha as they struggled for inclusion in the *sangha*. The stories of renunciant and lay women practitioners through the ages, such as Orgyan Chokyi in Nepal<sup>1</sup> and Yeshe Tsogyal in Tibet<sup>2</sup>, chronicle the obstacles female practitioners encounter when they defy social expectations and set their minds on following the Dharma. Although the tide of history now seems to be turning, nuns in the Theravada and Tibetan traditions still encounter resistance from certain segments of society, particularly segments of male monastic society, similar to what nuns encountered in India centuries ago. The dedication and enthusiasm of Buddhist nuns today, expressed in their work and their writings, also seems to parallel those of the earliest Buddhist nuns. The International Congress on Women's Role in the Sangha: Bhikshuni Vinaya and Ordination Lineages held at Hamburg University in 2007, which fea-

---

the Theravada Buddhist Community of Nepal," *Buddhist Women and Social Justice: Ideals, Challenges, and Achievements* (Albany: State University of New York Press, 2004); and Karma Lekshe Tsomo, "Lao Buddhist Women: Quietly Negotiating Religious Authority," *Buddhist Studies Review* 27:1(2010):85–106.

<sup>1</sup> Kurtis R. Schaeffer recounts her story in "The Autobiography of a Medieval Hermitess: Orgyan Chokyi (1675–1729)," *Women in Tibet*, edited by Janet Gyatso and Hanna Havnevik (New York: Columbia University Press, 2005); and *Himalayan Hermitess: The Life of a Tibetan Buddhist Nun* (New York: Oxford University Press, 2004).

<sup>2</sup> Gyalwa Changchub and Namkhai Nyingpo (trans. Padmakara Translation Group), *Lady of the Lotus-Born: The Life and Enlightenment of Yeshe Tsogyal* (Boston: Shambhala Publications, 2002).

tured talks both by scholars of *bhikkhuni vinaya* and by nuns currently practicing in Buddhist monastic traditions, demonstrated the vibrancy of contemporary Buddhist nuns' communities<sup>1</sup>. Current efforts to discover the missing histories of Buddhist women will surely reveal more parallels between the lives and strategies of resistance employed by nuns from earliest times to the present.

The example of the Buddha, who taught men and women equally and pioneered women's liberation by admitting women to the monastic order in the fifth century BCE, is a powerful motivating force for Buddhist women. Although the Awakened One is said to have hesitated before allowing Mahaprajapati to join the *sangha* (monastic order), his progressive thinking on gender equity was certainly far ahead of the times in Indian society at the time. Sadly, many Buddhist women are unaware of the positive images of enlightenment that are exemplified in the Buddhist texts, because they lack basic literacy and therefore have no access to the texts that could inspire them and awaken them to their own potential for enlightenment. The dire impact that a lack of female role models has on women practitioners cannot be underestimated.

In economically advanced countries where women have equal educational opportunities, Buddhist women are now becoming leaders in many fields. Taiwan, for example, has proved to be an especially conducive environment for Buddhist women's development. In 1966, Bhiksuni Zhengyen founded the Buddhist Compassion Relief Tzu-Chi Association, said to be the world's largest non-profit organization; in 1990, Bhiksuni Shig Hiu Wan founded Huafan University, the country's first Buddhist university; and in 2000, Annette Liu, a feminist, Buddhist, and democracy activist, was elected vice president of the country, serving until 2008. In many Buddhist societies, however, women still lag behind, especially in the spheres of religion and government. Not only are women in these societies educationally and economically disadvantaged, but many also lack confidence in their own capabilities, which prevents them from finding their voices and advocating for their own advancement. Hindered as much by self-deprecating attitudes as by overt oppression, many endure circumstances that impede their own development and their potential for community development. Transforming patriarchal attitudes is there-

---

<sup>1</sup> A selection of the papers presented at this Congress have been published in Thea Mohr and Jampa Tsedroen, eds., *Dignity & Discipline: Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns* (Boston: Wisdom Publications, 2010).

fore as important for women as it is for men<sup>1</sup>.

Crosscultural dialogue that examines such concepts as selflessness and compassion, power and powerlessness, from both Buddhist and feminist perspectives offers a rich opportunity for mutual understanding. These themes are addressed in the life stories of women compiled by Michaela Haas in *Dakini Power*<sup>2</sup> and in the philosophical analysis of Anne Klein in *Meeting The Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, And The Art Of The Self*<sup>3</sup>. Building on the successes of women's social activism in recent decades, women are working to identify and eliminate whatever obstacles stand in the way of Buddhist women's enormous potential for personal and social transformation. Validated by the Buddha's own unorthodox stance on social equality, a new generation is motivated to work for gender equity in Buddhist societies, beginning with a radical transformation of Buddhist institutions and a reexamination of Buddhist texts.

#### Buddhist Constructions of Gender

Although the Buddha's liberating teachings are theoretically applicable to women and men equally, there is ample evidence of gender discrimination in the Buddhist canon. One example from the early texts is the notion that women cannot become a perfectly awakened Buddha; in fact, these texts contain barely any mention of *bodhisattvas* in female form<sup>4</sup>. Female *bodhisattvas* appear in certain Mahayana texts, but fully enlightened Buddhas are male. Among the 32 major marks of a great person (*mahapurusa*) that are ascribed to a Buddha, one is explicitly a male organ<sup>5</sup>. On the one hand, the Buddha's teachings are regarded as liberating for women and men equally; on the other hand, the ultimate achievement, the perfect awakening of a Buddha, is out of reach for women, at least in a woman's body. Two things strike one as curious about this disparity. First, it is odd that a

---

<sup>1</sup> The seeds of this transformation have already been planted, as described in Karma Lekshe Tsomo, "Change in Consciousness: Women's Religious Identity in Himalayan Buddhist Cultures," *Buddhist Women Across Cultures: Realizations* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999).

<sup>2</sup> Michaela Haas, *Dakini Power: Twelve Extraordinary Women Shaping the Transmission of Tibetan Buddhism in the West* (Boston: Shambhala Publications, 2013).

<sup>3</sup> Anne Klein, *Meeting The Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, And The Art Of The Self* (Ithaca, NY: Snow Lion, 2008).

<sup>4</sup> For a useful analysis of Theravāda and Mahāyāna views on this issue, see Naomi Appleton, "In the Footsteps of the Buddha? Women and the *Bodhisatta* Path in Theravāda Buddhism," *Journal of the Feminist Study of Religion* 27:1(2011)33–51.

<sup>5</sup> John Powers, *A Bull of a Man: Images of Masculinity, Sex, and the Body in Indian Buddhism* (Boston: Harvard University Press, 2009), pp. 13–15.



state of realization, which pertains to consciousness, should be described in gendered terms, since states of consciousness do not have genitalia. Second, it is mystifying that women's alleged inability to attain the ultimate awakening of a Buddha has been extrapolated to imply that women are handicapped in attaining other states of realization on the path, such as the state of a *bodhisattva*. The assumption that women are somehow handicapped in attaining the ultimate goal of Buddhahood has no doubt affected attitudes toward women's intellectual and spiritual capabilities in general.

If women do not have the potential to become a Buddha, then women cannot be said to have equal potential to achieve the ultimate fruit of the path, at least according to the early Buddhist texts. Even though women are assured that they can achieve liberation from *samsara*, which is the goal for most Theravada adherents, and even though many examples of liberated women are cited in the early texts<sup>1</sup>, the inability of women to become a perfectly awakened Buddha sends a signal that women are somehow inherently inadequate – incapable of achieving the ultimate state of perfection that is deemed most beneficial for liberating beings from suffering. The idea that women are inadequate of achieving human perfection indicates that women are inferior to men and gives rise to the widespread presumptions that a female rebirth is the result of bad karma, that «the thoughts of a woman» are somehow less wholesome than «the thoughts of a man,» and so on. Contentions such as these, in turn, clearly contribute to the persistence of gender inequalities in Buddhist societies. To continually extol women's equal potential while thwarting their equal participation in social and religious institutions is hypocritical.

To get at the root of the disparity between theoretical equality and social inequality, it is necessary to examine the notion of gender identity from both philosophical and sociological perspectives. If human perfection manifests only in male form, we must investigate what it means to be male or female from a Buddhist perspective in order to understand why being male is significant or special. The early Buddhist texts are replete with images of strong and virtuous women such as Mahaprajapati, Khema, and Dhammadina who achieved liberation,

---

<sup>1</sup> The names of eminent Buddhist women from the time of the Buddha are recorded in the early texts: Khema was extolled for her great wisdom, Uppalavanna and Patacara for their exemplary monastic discipline, Dhammadinna for her skill in teaching Dhamma, Nanda for her dedication, and Sonā for her energetic striving. All these women are described as nuns and *arhatis*.

so how did the tradition become male dominated? In his groundbreaking book, *A Bull of a Man*, John Powers contends that the Buddha's appeal was largely physical<sup>1</sup>. The ultimate human being was characterized not only by virtue, but also with a powerful and beautiful masculine physique. The emphasis given to physical beauty is surprising, given that physical attractiveness can be a source of delusion and desire that can distract and derail the practitioner on the spiritual path. Sexual desire, arising naturally from physical attraction, is regarded as a major hindrance to renunciation and the achievement of liberation, so one would expect gender differences and physical beauty to be downplayed rather than stressed.

The Buddhist project of achieving human perfection turns on transforming ordinary beings' deluded states of consciousness into awakened awareness, or enlightenment. In their ordinary unawakened state, human beings are beset by destructive emotions such as greed, hatred, ignorance, desire, anger, attachment, pride, jealousy confusion, and related destructive emotions (*klesas*) that give rise to dissatisfaction, frustration, and a host of problems. The shared premise of the Buddhist philosophical systems is that it is possible for sentient beings – beings who possess consciousness or awareness and the capacity to feel pain – to achieve liberation by eradicating the destructive emotions, achieving insight into the true nature of things, and become free from these hindrances. Nowhere in the texts is this goal stated in gender-specific terms. If the liberated state of consciousness achieved by an *arhat* is not different for women and men, then there is no reason to assume that the perfectly awakened awareness of a Buddha should be different. And if the awakening awareness of a Buddha is not different for women and men, there is not reason that the physical body of a Buddha should necessarily be male or that the state of perfect Buddhahood should be restricted to men. On the contrary, as the embodiment of compassion and wisdom, a perfectly awakened Buddha should be beyond such distinctions and therefore be free from all gender bias.

Based on the premise that ignorance is the root cause of all destructive emotions, in order to achieve awakening it is necessary to understand the true nature of things, especially the true nature of persons and the nature of consciousness. The physical nature persons has a component of sexual identity, but consciousness, defined as «know-

---

<sup>1</sup> Powers gathers considerable textual support for this contention in *A Bull of a Man*, op cit.

ing and awareness,» is unrelated to concepts of sex; Buddhist philosophical schools agree that consciousness and matter are two different categories and sex distinctions are corporeal or material. The root cause of all suffering is ignorance, namely, ignorance of the true nature of the self, the self being a conventional designation for the aggregates that comprise a person and ultimately devoid of independent existence. Human beings are born with sex-specific characteristics whereas gender identities are learned or constructed based on signals learned from one's social and cultural environment. Those who are born with female biological characteristics are rewarded for behaving as society expects girls to behave; those born with male biological characteristics are rewarded for behaving as society expects boys to behave. Gender identity and gendered behavior are therefore social constructs that differ from culture to culture and change over time, not characteristics inherent to persons.

Like all compounded phenomena, gender identities are transitory and clinging to gender identifications, like grasping at other phenomena, can be a source of dissatisfaction and suffering. Transitory identifications based on culture, gender, caste, and other conditioned factors or behaviors are not intrinsic to personal identities, which shift over time. From a Buddhist perspective, gender identities are also influenced by predispositions from past lives. A person who is born as a male in one lifetime may have been born as a woman many times in past lives and these past-life affinities may affect the person's current self-understanding and construction of gender identity. Although conventional identities and circumstances certainly influence human beings' personal development, they are not fixed and cannot be used to judge a person's potential to achieve liberation or enlightenment. The fact that the Buddha admitted women to the *sangha* and that many of these women became *arhats* defies such essentialist notions of gender. The fact that the Buddha was admired specifically for his virility and masculine beauty also creates a conundrum in Buddhist gender analysis.

#### Transnational Pathways to Gender Equity

According to tradition, Buddha Sakyamuni declared women to be fully capable of achieving the fruits of Buddhist practice. The classic story of women's admission to the *sangha* contains a dialogue between Ananda and the Buddha: Ananda asks whether women who renounce the household life and follow the Buddha's path are competent to attain the fruits of the path (stream enterer, once returner, non-returner and *arhat*) and the Buddha unambiguously replies that they

are<sup>1</sup>. Over the years, however, the Buddha's affirmation of women's equal potential for liberation and awakening has often been neglected. Throughout Buddhist history, males have dominated Buddhist institutions, education, ritual functions, and even contemplative practices, consigning women to supportive roles. During the last twenty-five years, however, patterns of male domination have slowly begun to change, reflecting a new global ethic of gender equality. To address the gender imbalance in Buddhist institutions, an international organization called Sakyadhita («Daughters of the Buddha») was founded in 1987 to work for greater opportunities and equity for Buddhist women. Since then, 13 Sakyadhita International Conferences on Buddhist Women have been organized to provide a forum for discussing and challenging the patriarchal status quo that persists in Buddhist societies and strategizing about how to transform it. These discussions and strategies have had a wide-ranging ripple effect, stimulating the creation of new schools, Buddhist studies institutes, retreat centers, translation teams, children's centers research projects, women's shelters, and ordination training programs.

Some of the changes that have occurred over the last twenty years as a result of the contemporary Buddhist women's movement, such as the revival of the *bhikkhuni sangha* in Nepal and Sri Lanka, have been totally unexpected historical landmarks<sup>2</sup>. Even in the face of widespread opposition to women's full and equal participation in Buddhism, a fundamental rethinking of normative traditions regarding gender has begun – one that makes sense in a new global culture that values all human beings equally. Without a serious reassessment and honest self-reflection, Buddhism risks becoming irrelevant in the modern world – a quaint artifact from premodern times. For Buddhist egalitarian ideals to move beyond the realm of ideas into social reality, however, will require a total recasting of gender relationships in Buddhist institutions and Buddhist social relationships more broadly. Rethinking tradition may simply mean returning to an earlier, authentically egalitarian vision of Buddhist tradition, but to implement this

---

<sup>1</sup> Henry Clarke Warren's translation, quoted by Jacob N. Kinnard in *The Emergence of Buddhism: Classical Traditions in Contemporary Perspective* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011), pp. 66–69.

<sup>2</sup> On the revival of *bhikkhuni* ordination in Sri Lanka, see Susanne Mrozik, "A Robed Revolution: The Contemporary Buddhist Nun's Movement." *Religion Compass* 3:3(2009):360–378. For Nepal, see Sarah LeVine and David N. Gellner, *Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), pp. 171–206.

vision in the real world will, of necessity, be a transnational transaction that gives proportionate weight to tradition and modernity – a new vision of liberation that emerges from listening respectfully to the voices of women and men of all levels of society, especially the oppressed and marginalized.

One of the most striking outcomes of the Buddhist women's movement has been a surge of research on Buddhist women by a new generation of scholars and practitioners connected through mutual intellectual interests, friendship, and a common dedication to social transformation. Sharing information and working collaboratively across many disciplines, scholars have initiated projects that examine the roles of Buddhist nuns and laywomen in a range of countries and traditions, taking seriously the perspectives of practitioners on the ground. All these scholars owe a debt to the pioneering work of I. B. Horner, who published *Women Under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen* in 1930<sup>1</sup>, and more recently to Rita Gross, who published *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism* in 1993<sup>2</sup>. The work of the new generation of researchers has transformed scholarly understandings of nuns: Cristina Bonnet-Acosta and Hiroko Kawanami writing on Burma, Beata Grant and Yuan Yuan on China, Paula Arai and Lori Meeks on Japan, Eunsu Cho and Hyewon Kang on Korea, Sarah Levine and Joanne Watkins on Nepal, Susanne Mroziak and Nirmala Salgado on Sri Lanka, Elise DeVido and Yuchen Li on Taiwan, Bhikkhuni Dhammananda and Monica Lindberg Falk on Thailand, Hanna Havnevik and Charlene Makley on Tibet, Kim Gutschow on Zangskar, and many others. All of these scholars have dramatically changed the field of Buddhist studies by focusing the lens of their research on issues pertaining to women, thereby contributing to the transnational character of feminist studies in religion.

Several aspects of these new Buddhist feminist scholarly endeavors are unique. One is that the field is not exclusively academic, but incorporates practical, personal, and affective dimensions with accounts of hands-on social activism. Contemporary scholars in the field of women and Buddhism demonstrate a genuine respect for those who devote themselves to traditional scholarship, for those who explore

---

<sup>1</sup> B. Horner, *Women Under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen* (London, G. Routledge & Sons, 1930; reprinted by Asia Book Corp. of America, 1990).

<sup>2</sup> Rita Gross, *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism* (Albany: State University of New York Press, 1992).

innovative alternatives to academic formulae and categorizations, as well as for those who eschew the scholarly approach to Buddhism. An intriguing dimension of this research is discovering connections among the Buddhist traditions by discussing them in comparative perspective, based on specific issues of relevance to women. The initial impetus for this approach arose from a practical problem: How could the validity of the extant lineages of *bhikkhuni* ordination be documented and presented to Buddhists of different traditions in effective and relevant ways? Making a case for these lineages entailed bridging the *vinaya* traditions and sorting out the preconceptions about monastic ordination and the diverse interpretations of the *pratimoksa* precepts held by adherents of Buddhist traditions that historically and philosophically diverged more than a thousand years ago. Among the first initiatives were the translation and comparative study of the *bhikkhuni vinaya* texts of extant lineages<sup>1</sup>. Other initiatives were crosscultural dialogues focused on such questions as vegetarianism, which originally was not prescribed in the *vinaya*, but has traditionally been practiced in East Asian Buddhist traditions. Others focused on the requirement of celibacy, which was traditionally prescribed in the *vinaya* but is no longer required in most Japanese Buddhist schools. These initiatives have not only been valuable exercises in crosscultural awareness, but have also generated continuing crosscultural, interdisciplinary research projects<sup>2</sup>.

In 1987, when the first international Buddhist women's conference was held in Bodhgaya, Theravada, Mahayana, and Vajrayana

---

<sup>1</sup> See, for example, Ute Hüsken, "A Stock of Bowls Requires a Stock of Robes. Relations of the Rules for Nuns in the Theravada Vinaya and the Bhiksuni-Vinaya of the Mahasamghika-Lokottaravadin," *Untersuchungen zur buddhistischen Literatur II, Gustav Roth zum 80. Geburtstag gewidmet*, ed. Heinz Bechert, S. Brefeld, und P. Kieffer-Pülz (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GMBH, 1997); Chatsumarn Kabil Singh, *A Comparative Study of Bhikkhuni Patimokkha* (Varanasi: Chaukhamba Orientalia, 1984); and Karma Lekshe Tsomo, *Sisters in Solitude: Two Traditions of Buddhist Monastic Ethics for Women: A Comparative Analysis of the Chinese Dharmagupta and the Tibetan Mulasarvastivada* Bhiks.un.i Pratimoks.a Sutra (Albany, NY: State University of New York Press, 1996).

<sup>2</sup> Examples include Karma Lekshe Tsomo, *Sisters in Solitude: Two Traditions of Buddhist Monastic Ethics for Women: A Comparative Analysis of the Chinese Dharmagupta and the Tibetan Mulasarvastivada* Bhiks.un.i Pratimoks.a Sutra (Albany: State University of New York Press, 1996); and Karma Lekshe Tsomo, "Buddhist Ethics in Japan and Tibet: A Comparative Study of the Adoption of Bodhisattva and Pratimoksa Precepts," *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World*, edited by Charles Wei-hsun Fu and Sandra A. Wawrytko (Westport, CN: Greenwood Press, 1994), pp. 123–38.

practitioners held many misconceptions about each other's beliefs and practices. The task of identifying and clarifying these misconceptions has been a central achievement of the Buddhist women's movement initiated by Sakyadhita. Buddhists practicing in diverse traditions have also come to recognize their commonalities and their common concerns, such as the disadvantaged status of women in their own temples and traditions. Fostering ecumenical dialogue, solidarity, and a concern for social justice in the global transmission of Buddhism are among the many achievements of this movement. Although an in-depth feminist analysis of gender in Buddhism, Buddhist studies institutes for women in developing countries, and full ordination for women in certain traditions are yet to be accomplished, the momentum generated by the movement so far bodes well for the future.

A more thorough analysis of the unique gendered realities of both Asian and non-Asian Buddhist women will go a long way toward re-dressing the eurocentric bias that is evident in many feminist writings and will inspire new paradigms for assessing gender identity and gender relationships. The category «women» is not a monolith nor is the category «Asian women»; in truth, women are not categories but are living, breathing, feeling beings who aspire to realize their full potential just like other living beings. Each Buddhist culture, locality, and social setting has something to contribute to our understandings of women's unique experience. Expanding transnational dialogue on these themes will enrich the fields of gender studies and Buddhist studies as well as human history.

### **Литература**

1. Anne Klein, *Meeting The Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, And The Art Of The Self*. Ithaca, NY: Snow Lion, 2008.
2. Beate Grant, «Female Holder of the Lineage: Linji Chan Master Zhiyuan Xinggang (1597–1654)» *Late Imperial China* 17.2 (1996) 51–76.
3. Bhikkhu Anālayo, «The Legality of Bhikkhuni Ordination» *Journal of Buddhist Ethics* 20(2013) 310–33.
4. Bhiksuni Chao Hwei's work is described in Elise DeVido, *Taiwan's Buddhist Nuns*. Albany: State University of New York Press, 2010. Pp. 101–16.
5. B. Horner, *Women Under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen*. London, G. Routledge & Sons, 1930; reprinted by Asia Book Corp. of America, 1990.
6. Chatsumarn Kabil Singh, *A Comparative Study of Bhikkhuni Patimokkha* Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 1984.
7. *Feminism and Nationalism in the Third World* London: Zed Books, 1986; and Inderpal Grewal, *Transnational America: Feminisms, Diasporas,*

Neoliberalisms (Durham, NC: Duke University Press, 2005).

8. Gail Omvedt, *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and Caste*, New Delhi: Sage Publications India, 2003.

9. Gyalwa Changchub and Namkhai Nyingpo (trans. Padmakara Translation Group), *Lady of the Lotus-Born: The Life and Enlightenment of Yeshe Tsogyal* Boston: Shambhala Publications, 2002.

10. Heinz Bechert, S. Bretfeld, und P. Kieffer-Pülz Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GMBH, 1997.

11. Jacob N. Kinnard in *The Emergence of Buddhism: Classical Traditions in Contemporary Perspective* ,Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011. P. 66–69.

12. John Powers, *A Bull of a Man: Images of Masculinity, Sex, and the Body in Indian Buddhism*, Boston: Harvard University Press, 2009. P. 13–15.

13. Karma Lekshe Tsomo, «Global Exchange: Women in the Transmission and Transformation of Buddhism,» *TransBuddhism: American Perspectives on the Transmission, Translation, and Transformation of Buddhism in the Global Arena*, ed. Nalini Bhushan, Jay Garfield and Abraham Zablocki, University of Massachusetts Press, 2009. P. 209–236.

14. Karma Lekshe Tsomo, «The History of Japanese Nuns.» *Buddhist Christian Studies* 12 (1992): 143–58.

15. Karma Lekshe Tsomo, «Lao Buddhist Women: Quietly Negotiating Religious Authority,» *Buddhist Studies Review* 27:1(2010): 85–106.

16. Karma Lekshe Tsomo, «Change in Consciousness: Women's Religious Identity in Himalayan Buddhist Cultures,» *Buddhist Women Across Cultures: Realizations*, Albany, NY: State University of New York Press, 1999.

17. Karma Lekshe Tsomo, *Sisters in Solitude: Two Traditions of Buddhist Monastic Ethics for Women: A Comparative Analysis of the Chinese Dharmagupta and the Tibetan Mulasarvastivada Bhiks.un.i Pratimoks.a Sutra*, Albany, NY: State University of New York Press, 1996.

18. Karma Lekshe Tsomo, «Buddhist Ethics in Japan and Tibet: A Comparative Study of the Adoption of Bodhisattva and Pratimoksa Precepts,» *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World*, edited by Charles Wei-hsun Fu and Sandra A. Wawrytko, Westport, CN: Greenwood Press, 1994. P. 123–38.

19. Kathryn R. Blackstone, *Women in the Footsteps of the Buddha: Struggle for Liberations in the Therigatha*, Delhi: Motilal Barnassidas, 2007. P. 127–35.

20. Lori R. Meeks, *Hokkeji and the Reemergence of Female Monastic Orders in Premodern Japan*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010.

21. Llundup Damcho, «I Will Do It,» *Buddhadharma: The Practitioner's Quarterly*, Summer 2000. P. 49–50.

22. Michaela Haas, *Dakini Power: Twelve Extraordinary Women Shaping the Transmission of Tibetan Buddhism in the West*, Boston: Shambhala Publications, 2013.



23. Michaela Haas, «10 Tibetan Buddhist Women You Need to Know,» March 20, 2013; Michaela Haas, «The F Word in Buddhism: 'Daughters of the Buddha' Discuss How Buddhist Women Can Achieve Equality,» January 7, 2013; Tracy Simmons, «Sravasti Abbey A Dream Fulfilled For U.S. Buddhist Nuns,» May 8, 2012;
24. Monica Lindberg Falk, *Making Fields of Merit: Buddhist Female Ascetics and Gendered Orders in Thailand*, Seattle: University of Washington Press, 2007, especially. P. 193–227.
25. Mrozik, «A Robed Revolution: The Contemporary Buddhist Nun's Movement.» *Religion Compass* 3:3(2009): 360–378.
26. Naomi Appleton, «In the Footsteps of the Buddha? Women and the Bodhisatta Path in Theravāda Buddhism,» *Journal of the Feminist Study of Religion* 27:1(2011) 33–51.
27. Reigetsu Susan Moon and Zoketsu Norman Fischer, eds., *The Hidden Lamp: Stories from Twenty-Five Centuries of Awakened Women*, Boston: Wisdom Publications, 2013.
28. Rita Gross, *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, Albany: State University of New York Press, 1992.
29. Rita M. Gross shares her observations about the challenging course of progress in *A Garland of Feminist Reflections: Forty Years of Religious Exploration*, Berkeley: University of California Press, 2009.
30. Samantha Dissanayake, «Buddhist Text's True Author Identified as Thai Woman,» *BBC News*, March 27, 2013.
31. Sarah LeVine and David N. Gellner, *Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*, Cambridge: Harvard University Press, 2007. P. 171–206.
32. Shih Pao-ch'ang, *Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to Sixth Centuries*, translated by Kathryn Ann Tsai, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994. P. 54, 63, 70.
33. Thea Mohr and Jampa Tsedroen, eds., *Dignity & Discipline: Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*, Boston: Wisdom Publications, 2010.
34. Thomas A. DiPrete and Claudia Buchmann, *The Rise of Women: The Growing Gender Gap in Education and what it Means for American Schools*, New York: Russell Sage Foundation, 2013.
35. Wei-yi Cheng, *Buddhist Nuns In Taiwan and Sri Lanka: A Critique of the Feminist Perspective*, Richmond, Surrey: Routledge Curzon, 2007.

## ЭЛЕКТРОННАЯ КИТАЙСКАЯ БУДДИЙСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ – ПРОЕКТ ВЕЛЛО ВААРТНОУ

### **Марью Бродер**

секретарь Эстонского буддийского общества «Eesti Njingma»

E-mail: marju.broder@gmail.com

Статья посвящена рассмотрению следующих тем: краткая биография автора проекта Китайской буддийской энциклопедии (КБЭ); цель и структура двуязычной КБЭ; уникальные характеристики этого проекта; что было сделано за первый год осуществления проекта и каковы планы на будущее.

**Ключевые слова:** Велло Ваартноу, онлайн, китайская буддийская энциклопедия, буддийская традиция, создание электронных версий буддийских текстов, новые формы буддийского образования.

AN ONLINE CHINESE BUDDHIST ENCYCLOPEDIA, THE PROJECT  
OF VELLO VAARTNOU

### © **Marju Broder**

Secretary of the Estonian Buddhist Society «Eesti Njingma»

In this article are outlined the following issues: short biography of the author of the Chinese Buddhist Encyclopedia project (CBE); what is the aim and structure of the bilingual CBEP; what are unique characteristics of this project ; how the first year of CBE had been carried out and what are the future plans for this project.

**Keywords:** Vello Vaarthnou, on-line, Chinese Buddhist Encyclopedia, Buddhist tradition, digitizing of Buddhist texts, new forms of Buddhist education.

### Introduction

The end of 2012 marked an important milestone in academic Buddhism.

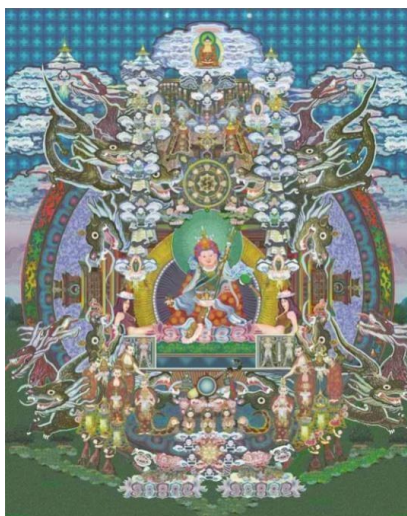
During the PNC conference «New Horizons: Information Technology Connecting Culture, Community, Time, and Place,» held at Berkeley University on 7-9 December, Vello Vaartnou, a Buddhist monk from Australia, launched his voluminous new project, an online Chinese Buddhist Encyclopedia. In this article I will outline the following issues: what is the aim and structure of the bilingual Chinese Buddhist Encyclopedia; what are unique characteristics of this project; how the first year of CBE had been carried out and what are the future plans for this project.

**Vello Vaartnou, the author of the Chinese Buddhist Encyclopedia project**



Vello Vaartnou has been a dedicated Buddhist for over 40 years and educated people in Buddhism in many countries. He studied in Ivolga monastery, Buriatya, with elder generation lamas, including Hambo lama Erdineev and Hambo lama Munko Tsybikov. He established the practical Buddhist tradition and the first *nyingma* movement, the Estonian Buddhist Brotherhood in 1980 and introduced the first Buddhist objects into the Estonian intellectual and religious landscape.

*Stupamaster and his 5<sup>th</sup> stupa*



Vaartnou has translated books and texts, built seven stupas (including the first stupas of Northern Europe), and prayer wheels and temples. Vello Vaartnou is a significant person in terms of modernizing Buddhist teachings and making them more available. He is the first ever to start using computers to paint **thangkas** and design temples with 3-D software. Today Vaartnou is the author of two online Buddhist Encyclopedias and founder of two annual international Buddhist conference *Guru Rinpoche. Vaartnou 2001* in Europe and Australia.

Since 2010 Vaartnou has been developing international educational projects in Australasia, initiating the international conferences Buddhism & Australia, an online History of Buddhist Australia, series of exhibitions and the online Chinese Buddhist Encyclopedia (CBE).

### **The aim of the online Chinese Buddhist Encyclopedia**

A key function for the CBE project is cultural preservation. In these rapidly changing times, where computers and the internet pose a great threat to traditional forms of Buddhist learning, it is necessary to gather all available materials, translate them and digitize them.

CBE is an online platform for gathering, preserving, translating, publishing, and spreading the message of Buddha through, historic and contemporary texts, articles, books, videos, and photos all related to Buddhism.

The encyclopedia introduces different aspects and approaches, and will not exclude any Buddhist materials which are not directly related to China. The CBE corrects and sets into logical and chronological order Buddhist materials and information, which have accumulated over thousands of years, adding new layers of cultural movements which have occurred and shaped Buddhism over time. The aim of the project is to create an advanced online source of Buddhist knowledge by bringing together Chinese and English speaking Buddhists, academics, students, and organizations such as universities, temples, monasteries, and communities.

Vaartnou outlines the following reasons and ideas behind this project: «Chinese Buddhism has a very rich and colorful history and presence. China currently has a vast amount of different Buddhist materials, including texts, chronicles, commentaries from practitioners, **sutras**, **tantras**, paintings, sculptures, temples, shrines, monasteries, etc. In modern China numerous different Buddhist traditions are practiced, for example Chan and Tibetan Buddhism, etc. which results

even more variety in available Buddhist materials in China.

China has one of the biggest populations of Buddhists in the world. Along with its significant and increasing global influence, it has great potential to preserve and develop the Buddhist tradition, and to influence the development of Buddhism globally. To maximize the impact on more Buddhist readers around the globe, I have started this on-Line Buddhist Encyclopedia of China, in both Chinese and English.

Using English as a second language enables English speaking population to offer the world their version and understanding of Buddhist studies.»

The Encyclopedia has many stages of development:

1. Collecting and posting all existing digitized materials
2. Digitizing additional historical texts, documents and materials
3. Creating and promoting new forms of Buddhist education (3D, Buddhist films, etc.)

Vaartnou says that the influence of internet has been dramatic over the past 20 years but also has a potentially negative dimension including the repetitive and flawed information and incorrect terminology. The online world poses a potential threat to traditional forms of Buddhist materials. In addition, if Buddhism does not adapt to this changing scenario it risks becoming irrelevant.

With the help of digital technology it is possible to prepare different teaching materials, create visual environments, which could help fulfill the Buddhist view of the world with visual aids for monasteries and higher educational institutions, but for lay Buddhists as well.

The digital technology also allows greater illustration of texts, in addition to, different comments which are inlaid within the visuals. But in the other hand, when we have internet and available resources to publish and print books, everyone can write about Buddhism and express own opinion. As a result, such a large amount of materials are published, that the genuine and most profound Buddhist materials are amongst piles of opinions and expressions made by people, who are not always educated Buddhist.

This creates a great risk to the tradition of Buddhism, as the younger generation of Buddhists and people interested in Buddhism might reject or build their understanding of Buddhism based on other's misconceptions.

### **The structure of CBE**

Instead of traditional approach to Buddhism database, where all

available material was introduced and divided into three baskets – Vinaya, Sutras, Abhidharma – Vaartnou uses more contemporary classification system – the alphabetical method (consisting of a number of separate articles, organized in alphabetical order) or organization by hierarchical categories. Initially the Chinese Buddhist Encyclopedia



will be in two languages – Chinese and English.

The Encyclopedia is divided into articles or entries, which are usually accessed alphabetically by article name. Every category contains subcategories and relevant articles (e.g. pages).

Encyclopedia contains 36 Main Categories:

Architecture, Buddhas, Buddhism, Buddhism and Science, Buddhism Related Articles, Art and Culture, Cosmology, Festivals, Geography, Monasteries, Buddhism by Numbers, Organizations, Philosophy, Pilgrimages, Practices , Buddhist Studies, Symbols, Teachers, Buddhist Views, Chinese Buddhism, Death & Rebirth, Deities, Famous Buddhists, History of Buddhism, Japanese Buddhism, Mahayana, Meditation, Rituals, Sangha, Scholars in Buddhist studies, Sutras, Theravada Buddhism, Tibetan Buddhism, Translators, Vajrayana, Zen, Western Buddhism.

The main category *Buddhist Terms* includes all 1600 Subcategories, which have currently altogether 33,000 entries in English with 120 000 linked words/terms; and 4,000 entries in Chinese.

Encyclopedia has already five dictionaries: Sanskrit, Pali, Tibetan,

Japanese, Chinese, Zen and Chinese-Sanskrit Glossary.

Based on this classification the readers are able to find easily any information and materials which they are needed. Articles can be found using the search box on the top-right side of the screen. Much of the data collected is stored in databases or catalogued in meta-data databases, to allow it to be used in various ways both in the project website and the other ways.

CBE strives for articles that present material in balanced and impartial manner and avoids advocacy but rather characterizes issues than debate them. Everyone can charge and decide themselves what they prefer or choose. The same applies to historical aspect of different schools and sects.

In some areas there could be presented just one well-recognized point of view, and in other areas multiple viewpoints are described, presenting each accurately and in context. CBE does not present any point of view as «the truth» or «the best view.»

### **Exclusive characteristics of the online Chinese Buddhist Encyclopedia**

- CBE gather all possible material about Buddhism in one place.

By managing and presenting information in a properly organized and codified manner makes it accessible to modern people today.

CBE contains links in every article, enabling readers to find explanations instantly and continuously acquire new information.

All articles have links and are cross-referenced

All articles are illustrated. CBE has a huge number of illustrations that illustrate and explain texts as well make it easier to read. No other Encyclopedia has such amount links and illustrations.

- CBE offers free access to anyone, anywhere, anytime.

All information is shared with the rest of the world under a creative commons license that allows creation of works for non-commercial purposes

- Thangkas and illustrations created by Vaartnou are available for free.

### **The first year of the CBE project**

The first entries for the Chinese Buddhist encyclopedia were posted in November 2012 and the project was officially introduced to public at the Berkeley University during the PNC conference on 6-8 December, 2012.

Buddhist studies in Europe.[1] While Hsüan-tsang's biography[2]] and travelogue[3] were translated texts, and not in Hsüan-tsang's philosophical concerns. When did Yogaacaara studies begin? The Awakening of Faith is taken as a Yogaacaara text, then very likely the first text presenting a Buddhist light. However Suzuki did not present the text in a Yogaacaara light; he evoked different contexts, such as Lévi, who was not exclusively a Buddhologist, became interested in A'svaghosa, the author of an manuscript of the Mahaayaana-sutraalankara, which he attributed to A'svaghosa, edited, translated two texts by Vasubandhu, Vi.m'satika and Tri.m'sikaa, the latter with Sthiramati's -tiikaa. The text finally that there was a Buddhist system of Vijñapti-maatra. >From 1934-37, in three voluminous Yogaacaara text consisting of verses attributed to Maitreya (i.e., Asa'ngas), a commentator giving a new name for this "vaada" or school, Yogaacaara-vijñapti. Lévi, following the title found in the text, sought to recover or reconstruct the Ur-text, nothing was as exciting or important as discovering the original. Scholars were the first to show any appreciation for Chinese materials in their reconstructive endeavor. The French translation of Vasubandhu's pre-Yogaacaara masterpiece, Abhidharmako'sa-bhaasya in 1929.

Since then the Encyclopedia has grown to 33 000 articles in English and 4000 in Chinese and is already considered one of the biggest online resources on Buddhism. Assembling and linking the material demands both knowledge of Buddhism as well as IT, and a complete mastery of technical solutions.

Vaartnou has found much copy-paste method used in explaining Buddhism in internet. He says that this makes Buddhism tedious and non-living and real knowledge *Internet is full of different transcriptions* would disappear.

It needs a big effort from him to find good level articles on Buddhism, most of materials in internet are nonsense.

He considers that there is a big demand to synchronize translations from Pali and Sanskrit into English transcription. Every day he finds tens of transcriptions for one term that should be corrected.

Therefore he proposes that someone could do a scientific research on internet mistakes and how these mistakes and copy-paste method spreads.

Vaartnou says that the encyclopedia is a vast project that will take decades to reach its final potential and will continuously leverage the development of computer technology and the internet to reach this potential.

Vaartnou has a clear vision and plan to develop the Chinese Buddhist Encyclopedia in a variety of different languages, so in this sense he sees it evolving into a World Buddhist Encyclopedia. The sub-encyclopedias will contain information about Buddhism by country (history, traditions, teachers, lineages, scholars etc.) and language.



## Conclusion

CB Encyclopedia has every day thousands visitors all over the world, looking for information about Buddhism, most of them from USA, Taiwan, Australia,

China, India, Europe, Russia, Bhutan.

Vaartnou has received support letters from Buddhists, scientists, monastics and laypeople which all indicate the necessity and importance of this *Century Project* as the project has been called in media.

This Encyclopedia connects China to Buddhism in people minds and gives direction for future generations in China, reminding them that Chinese have been Buddhists for centuries. Buddhism has played an enormous role in shaping the mindset of the Chinese people, affecting their aesthetics, politics, literature, philosophy and medicine. For over a thousand years Buddhism dominated religious life in China, having both a profound impact on China and Buddhism and producing a great body of literature and art.

This Encyclopedia is a unique and innovative project that aims to gather all materials about Buddhism and evolve into a World Buddhist Encyclopedia in many languages, giving free access to vast amount of Buddhist materials.

CBE is a lifelong project, which means over the coming decades, the structure of the encyclopedia might change, as well as the working collective will be replaced with a younger generation, which if guided properly, can benefit the project and the impact of the project. This way encyclopedia carries key value for the following generations, who will read, use and further develop the encyclopedia and the field of Buddhist knowledge.

This short overview cannot elaborate fully such major project. For further information please visit [www.chinabuddhismencyclopedia.com](http://www.chinabuddhismencyclopedia.com)

## REFERENCES

**What about this Chinese Buddhist Encyclopedia? Cathy Ziengs;** Buddhistdoor International; March 2, 2013, <http://newlotus.buddhistdoor.com/en/news/d/27467>

**Vello Väärtnõu presentation about Chinese Buddhist Encyclopedia at Berkeley University PNC conference;** Buddhistdoors- Buddhist Treasures; March 2, 2013 <http://reading.buddhistdoor.com/en/item/d/1684>

**Estonian monk visits Taiwan to build online Buddhist encyclopedia;** Focus Taiwan; July 1, 2012, <http://focustaiwan.tw/news/aall/201207010014.aspx>

Vello Vaartnou interview in- Hong Kong (Video); Buddhistdoor, May 31, 2012; <http://vimeo.com/43165515>

**The First Year Anniversary of Vello Vaartnou's Chinese Buddhist Encyclopedia;** Buddhistdoors- New Lotus, February 7, 2014; <http://newlotus.buddhistdoor.com/en/news/d/38368>

**Chinese Buddhist encyclopedia one year old and growing fast**  
The Asian Studies Association of Australia's E-Bulletin «Asian Currents»; February 2014; <http://asaa.asn.au/publications/ac/2014/asian-currents-14-02.pdf>

**International Conference 'Buddhism and Australia'**  
Buddhist Times; February & March 2012

**Buddhism could enlighten Australia and Asian cultures.** Katie Robertson, Perth Now; January 24, 2012 <http://www.perthnow.com.au/buddhism-could-enlighten-australia-and-asian-cultures/story-fn8ou527-1226252787624>

### EXAMPLE: Main page of CBE

The screenshot shows the main page of the Chinese Buddhist Encyclopedia. At the top, there is a search bar and a navigation menu. The main heading is 'Welcome to Chinese Buddhist Encyclopedia'. Below this, there is a grid of subcategories for navigation. The text below the grid describes the encyclopedia's mission and provides information for contributors and users. The page is well-organized and informative.



## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....	3
БАЗАРОВ Б. В. Буддизм в условиях изменяющегося мира..	8
ТУРМАН Р. А. Вклад буддизма в глобальную цивилизацию в контексте современного мирового кризиса: где мы находимся? что мы должны делать? каковы перспективы успеха или поражения.....	16
САМДОНГ РИНПОЧЕ. Вызовы, которые принимают буддизм и тибетское сообщество в современном мире...	26
НГАВАНГ САМТЕН. Духовность, философия и наука в буддизме.....	34
ЯНГУТОВ Л. Е. Исследования по буддизму Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН в контексте мировой буддологии и диалога культур.....	45
УРБАНАЕВА И. С. Единство буддийской философии и медитации, знания и веры: Его Святейшество Далай-лама XIV и традиция Наланды.....	60
НЕСТЕРКИН С. П. Трансформация традиционной системы буддийского образования в контексте процессов глобализации.....	76
ДАШИНИМАЕВА П. П., САНДИТОВ Д. С. «Обуздание» ума и экология нравственности: нейропсихолингвистические основания в первом приближении.....	87
ПУПЫШЕВА Н. В. «Иметь или быть» в контексте буддийской системы «великих элементов».....	95
ДАРИБАЗАРОН Э. Ч. Буддийская медитация и психотерапия: pro et contra в интерпретации феномена сознания...	100
УРБАНАЕВА Е. Г. Опыт ценностного понимания действительности в европейской античности (на примере Сократа и стоиков) и традиционной философии Востока (на примере буддизма, даосизма, конфуцианства): к истокам цивилизаций Запада и Востока.....	111
ДУБИЧ В. В. Понятие Дхармакаи и некоторые эксперименты квантовой оптики.....	120
ЛЕПЕХОВ С. Ю. Проблема пустоты сознания в сравнительном аспекте.....	129
ЛОЩЕНКОВ А. В. Источники учения о пяти Путиях Махаяны.....	140

АЮШЕЕВА Д. В. Современная наука о сознании и тибетский буддизм.....	152
ЧЕТЫРОВА Л. Б. Изобретая теософию: калмыцко-буддийские «корни» учения Елены Блаватской.....	161
АБАЕВА Л. Л. Трансформация буддийской теории и практики в геополитическом пространстве монгольских народов.....	173
ЖАБАЕВА Л. Б. Религиозный фактор в социально-политической жизни Монголии после революции 1921 года.....	181
АМОГОЛОНОВА Д. Д. Буддийские институты в пространстве межкультурного взаимодействия Бурятии.....	188
БАДМАЦЫРЕНОВ Т. Б. Эволюция религиозных сообществ в буддизме.....	197
ХАЛТАЕВА О. Р. Буддизм в политической практике императорского Китая после эпохи Тан.....	202
ЦЫРЕНОВ Ч. Ц. Придворный чиновник эпохи южных и северных династий Цао Сывэнь и его буддийское сочинение «Возражения на “Рассуждения о смертности души”».....	210
ЖАМСУЕВА Д. С. Ранний период становления дацанов агинских бурят.....	223
ЛЫГДЕНОВА В. В. К вопросу об истории формирования религиозного синкретизма у баргузинских бурят в XVIII – XXI вв.....	233
КИЙ Е. А. Редкая иконографическая форма бодхисаттвы Манджушри.....	241
ГАРРИ И. Р. Две статуи Джово Шакьямуни: история и современность.....	250
ЗНАМЕНСКИЙ А. А. На северной периферии буддизма: мессианское движение «Амурсаны» в западной Монголии и «белая вера» на Алтае.....	261
ЖАМБАЛОВА С. Г. Сангарил – инновационная религиозная практика бурят-буддистов.....	282
БАЛЬЖУРОВА А. Ж. Китайский народный стиль «хуажин» в коллекции буддийской живописи историко-краеведческого центра им. М.Н. Хангалова Национального музея Республики Бурятия.....	292
БАРДАЛЕЕВА С. Б. Буддийские коллекции сибирских музеев.....	299

БОРОНОЕВА Т. А. Опыт презентации буддийских лекций на примере Национального музея Республики Бурятия (последняя треть XX в. – первое десятилетие XXI в.)..	313
ЦЕТАН НАМГЪЯЛ. Новое рассмотрение буддизма глазами Юрия Николаевича Рериха в России.....	326
КАРМА ЛЕКШЕ ЦОМО. Понятийные сдвиги: буддизм и пол в изменяющемся мире.....	344
МАРЬЮ БРОДЕР. Электронная китайская буддийская энциклопедия – проект Велло Ваартноу.....	370

Научное издание

БУДДИЗМ В КОНТЕКСТЕ  
ДИАЛОГА КУЛЬТУР

СБОРНИК СТАТЕЙ

Редакторы И. Х. Оширова, З. З. Арданова, Е. П. Евдокимова  
Компьютерная верстка Ж. В. Галсановой

Свидетельство о государственной аккредитации  
№ 1289 от 23 декабря 2011 г.

Подписано в печать 15.11.15. Формат 60x90 1/16.  
Уч.-изд. л. 19,98. Усл. печ. л. 23,90. Тираж 500. Заказ 283.  
Цена договорная.

Издательство Бурятского госуниверситета  
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а  
riobsu@gmail.com

Отпечатано в типографии Бурятского госуниверситета  
670000, г. Улан-Удэ, ул. Сухэ-Батора, 3а

Переплетные работы выполнены  
в ОАО «Республиканская типография»  
670000, г. Улан-Удэ, ул. Борсоева, 13