

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

НАУКА И БУДДИЗМ

Материалы научной конференции
с участием иностранных ученых
(Улан-Удэ – Байкал: 6-8 июля 2012 г.)



Улан-Удэ
2012

УДК 294.3
ББК 86.35
Н 34

*Утверждено к печати Ученым советом Учреждения РАН
«Институт монголоведения, буддологии и тибетологии»*

*Сборник издан при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
Грант 12-03-14047*

Редакционная коллегия

*Б.В. Базаров, чл.-кор. РАН (гл. ред.)
Л.Е. Янгутов, д-р филос. наук, проф. (отв. редактор)
И.С. Урбанаева, д-р филос. наук (отв. редактор)*

Члены редколлегии

*Д.Д. Амоглонова, д-р филос. наук
Д.В. Аюшеева, канд. филос. наук
Г.Е. Манзанов, д-р филос. наук*

Рецензенты

*Т.В. Бернюкевич, д-р филос. наук
Ц.П. Ванчикова, д-р ист. наук
Л.Г. Сандакова, д-р филос. наук*

Н 34 **Наука и буддизм: материалы научн. конф. с участием иностранных ученых** (Улан-Удэ – Байкал, 6-8 июля 2012 г.) / Учреждение РАН «Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии». – Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 2012. – 304 с. ISBN 978-5-9793-0513-4

СОДЕРЖАНИЕ

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ, Б.В. Базаров	6
---	---

РАЗДЕЛ I

НАУКА И БУДДИЗМ: АКТУАЛЬНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА

- **Дашиинимаева П.П.** (Улан-Удэ)
Некоторые аспекты речемышления, сознания и познания:
компаративные наброски о подходах в науке и буддийской
философии..... 10
- **Лепехов С.Ю.** (Улан-Удэ)
Ценности буддийской цивилизации и идеалы рациональности в
современной науке..... 22
- **Лобсанг Норбу Шастри** (Сарнатх, Индия)
Buddhism and modern science: is fruitfull dialogue possible?..... 30
- **Лысенко В.Г.** (Москва)
Буддийский атомизм в свете современных понятий
«эмерджентные свойства» и «квалия»..... 47
- **Лхагва О., Сайнсанаа Ц., Эрдэнчимэг Л.** (Улан-Батор, Монго-
лия)
Физика и восточная философия..... 60
- **Пупышева Н.В.** (Улан-Удэ)
Поиск новой парадигмы: буддизм и квантовая физика..... 73
- **Урбанаева И.С.** (Улан-Удэ)
Наука и буддизм: история встречи, компаративистика и
перспективы взаимодействия..... 86
- **Четырова Л.Б.** (Самара)
Опыт рецепции философии буддизма: философ Мераб
Мамардашвили..... 124

РАЗДЕЛ II

ФИЛОСОФСКИЕ И ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ БУДДИЗМА

- **Базаров А.А.** (Улан-Удэ)
Отдельные сочинения в области Дулва (Виная), характеризующие схоластическое монастырское образование в Бурятии (XIX-XX вв.).....137
- **Джампа Самтэн** (Сарнатх, Индия)
An attempt to asses the historical development of Buddhism through a comparative textual study of Mahaparinirvanasutra..... 141
- **Жамсуева Д.С.** (Улан-Удэ)
Характеристика основных направлений научных исследований К.М. Герасимовой..... 152
- **Капранов С.В.** (Киев, Украина)
Интерпретация буддизма в работах М. Элиаде.....157
- **Цыренов Ч.Ц.** (Улан-Удэ)
Особенности перевода и интерпретации древнекитайских текстов (на материале ранних синобуддийских текстов).....165
- **Урбанаева И.С.**
Проблема реальности и сознания как интегральное основание компаративистского исследования западной и буддийской философии.170
- **Янгутов Л.Е.** (Улан-Удэ)
О преподавании буддизма в высших учебных заведениях России.....182

РАЗДЕЛ III

БУДДИЗМ И СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО

- **Амоголонова Д.Д.** (Улан-Удэ)
Буддийское возрождение в контексте социокультурной модернизации (на материалах современной Бурятии).....189
- **Болсохоева Н.Д.** (Улан-Удэ)
Тибетские Манба-дацаны и развитие классического медицинского образования в Тибете.....202
- **Бороноев В.В.** (Улан-Удэ)
Опыт научной объективизации и автоматизации метода диагностики по пульсу.....213
- **Варнавский П.К.** (Улан-Удэ)
Диалог науки и религии в условиях глобализации: в поисках взаимной опоры? (на примере традиционных конфессий в Республике Бурятия).....238
- **Колесников А.С.** (Санкт-Петербург)
Буддизм и культура России на рубеже XIX-XX вв.....246
- **Кузьмин С.Л.** (Москва)
Отношения «наставник – покровитель» и проблема статуса Тибета.....261
- **Лыгденова В.В.** (Новосибирск)
Символика Ступы Паринирваны на примере Хонхо-субургана, посвященного Аграмбе Гомбо Заяевичу Занданову.....273
- **Петонова Д.О.** (Улан-Удэ)
Индо-тибето-монгольская цивилизация и «бурятский буддизм».....282
- **Руденко В.Н.** (Екатеринбург)
Институт жеребьевки из Золотой урны и политические процессы в тибетском буддизме.....289
- **Содномпилова М.М.** (Улан-Удэ)
Организация сакрального пространства в современном бурятском жилище.....296

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

Нынешняя конференция «Наука и буддизм» является очередной из серии «Круглых столов» и конференций, посвященных осмыслению опыта, сущности и перспектив взаимодействия современной науки и буддизма, которые в последние годы проводятся в нашем Институте в день рождения Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо. Именно этот выдающийся человек, буддийский лидер, лауреат Нобелевской премии мира и других престижных международных наград, почетный доктор многих университетов мира, является одним из инициаторов проекта систематического сотрудничества ученых и буддийских философов и йогов. Проект этот, начавшийся более двадцати лет назад при поддержке ученых с мировым именем, таких как Франсиско Варела, сегодня привлекает к себе все более широкий круг участников в разных странах.

Много лет живя за пределами родной страны Далай-лама посвятил свою жизнь делу сохранения уникальной тибетской цивилизации, стержнем которой является буддизм, а также межкультурному диалогу и установлению взаимопонимания между представителями разных мировоззренческих традиций и ценностных ориентаций. На территории Индии создан «малый Тибет», где сохраняется тибетская культура со всеми ее важнейшими атрибутами – монастырями, учебными заведениями, традиционными ремеслами, буддийским образом жизни и ценностными ориентациями и т.д. Можно сказать, что отсюда и идут во всех направлениях импульсы, стимулирующие расширяющееся взаимодействие науки и буддизма. Здесь, в Дхарамсале, Далай-лама регулярно собирает ученых, работающих на переднем крае науки в областях, наиболее перспективных с точки зрения сотрудничества с буддизмом. И это очень важная часть той большой деятельности, которую ведет Далай-лама в направлении установления в мире большего взаимопонимания и гармонии.

Чувствуя свою ответственность в качестве духовного и национального лидера за будущее шестимиллионного тибетского народа, Далай-лама принял решение отказаться от борьбы за независимость Тибета и следовать политике Срединного пути. Это политика, сформулированная с учетом того, что «единство и сосуществование китайского и тибетского народов важнее политических требований

тибетского народа» [2]. Курс Срединного пути, основанный на принципах ненасилия, равноправия народов и мирного сосуществования, нашел поддержку у подавляющего большинства тибетской диаспоры в Индии, а также вызывает уважение к Его Святейшеству со стороны мирового сообщества. В 1989 году Его Святейшество Далай-лама был удостоен за свой ненасильственный подход к решению тибетского вопроса Нобелевской премии мира. В 2007 г. – Золотой медали Конгресса США. В своем Обращении, сделанном по случаю вручения этой награды, Далай-лама сказал: «Полученное мною классическое образование в области философской мысли буддизма открыло для меня такие понятия, как взаимозависимость всех явлений и заложенный в человеке потенциал к развитию безграничного сострадания. Именно эти идеи помогли мне глубоко осознать значение всеобщей ответственности, отказа от насилия, взаимопонимания между представителями разных религий. И сегодня убежденность в важности этих понятий является для меня мощной движущей силой в пропаганде общечеловеческих ценностей. По сей день в борьбе за права и расширение свобод тибетского народа я, опираясь на эти ценности, неуклонно следую по пути отказа от насилия» [1].

Философское мировоззрение Его Святейшества Далай-ламы и его общественная деятельность по утверждению универсальных человеческих ценностей – это важные моменты единого подхода Его Святейшества к пониманию мира и человека. Ненасильственная борьба за разрешение тибетского вопроса и участие в научных конференциях вместе с известными учеными, – это тоже взаимосвязанные аспекты его деятельности. Ибо расширение свободы и прав его родного тибетского народа и достижение компромисса с китайским правительством в незначительной степени зависит от трансформации господствующего в мире мировоззрения в направлении всеобщей ответственности и сострадания. Поэтому для Далай-ламы политика, с одной стороны, а с другой, философия и наука, это нечто единое. Оторвать в его деятельности общественно-политическую и этическую составляющую от религиозных и философских аспектов невозможно. Однако для нас, академических ученых, проблематика, обсуждаемая в предметной сфере науки, благодаря инициированным им проектам, имеет особую актуальность. Поэтому сегодня мы рассматриваем различные аспекты сотрудничества современной науки и буддизма, в т.ч. историю их встречи, сущность диалога, основные направления и перспективы взаимодействия.

Сотрудничество ученых с буддийскими ламами началось более двадцати лет назад и переросло к настоящему времени в серьезные научные программы и конференции Института «Mind and Life», в которых участие принимает все более широкий круг ученых из разных стран. Сам факт подобного сотрудничества стал возможным благодаря инициативам людей с подлинно открытым умом. Его Святейшество Далай-лама со времени своего первого визита в Европу в 1973 году, когда он был приглашен в Кембриджский университет, регулярно встречается с ведущими учеными и знакомится из «первых рук» с принципиальными теоретическими основами и новейшими открытиями ядерной физики, космологии, нейробиологии, психологии, гуманитарных наук. Среди его личных друзей были выдающиеся физики XX века Карл фон Вайцзеккер, Дэвид Бом, которые давали Далай-ламе интенсивные уроки квантовой физики и проводили вместе с ним продолжительные формальные сессии по научным темам и неформальные дискуссии, своего рода научные ретриты. Далай-лама встречался несколько раз с выдающимся философом и логиком Карлом Поппером. Однажды в Москве он встречался также с советскими учеными и провел с ними дискуссию о сознании. Он посещал Институт Нильса Бора в Копенгагене и участвовал там в неформальном диалоге с физиками. В конце 1990-х гг., он общался на научные темы с австрийским физиком Антоном Цайлингером и американским физиком Артуром Зайонком. Вместе с ними он провел в Инсбруке в 1998 г. двухдневный ретрит по эпистемологическим вопросам, имеющим отношение к основам квантовой механики и буддийской философии мадхьямики.

В результате многолетнего «интеллектуального путешествия, предпринятого буддийским монахом из Тибета», как он говорит о себе, появилась книга «Мир в одном атоме: как наука и духовность могут служить нашему миру» [3]. По словам самого Далай-ламы, эта книга «является попыткой исследования двух важных человеческих дисциплин во имя развития более целостного и интегрированного способа понимания мира вокруг нас, глубокого исследования видимых и невидимых вещей, через обнаружение фактов и доказательств, подкреплённых логикой» [там же].

Ныне взаимодействие буддизма и науки перешло от первоначальных контактов и диалога к систематическому сотрудничеству, и благодаря этому обогащаются обе взаимодействующие стороны. Наука получает от буддизма эвристические импульсы, буддизм благодаря науке освобождается от некоторых устаревших представле-

ний, например, в космологии, а вместе они помогают современным людям в познании истины, чтобы с помощью истины преодолеть собственную ограниченность и раскрыть совершенную природу сознания.

Одним из стратегических научных направлений Института монголоведения, буддологии и тибетологии является изучение интеллектуального потенциала буддизма и возможностей использования буддийских знаний на благо современного человечества. Это задача тем более актуальна, что мир сегодня находится в критической точке своего существования.

Нынешняя конференция – это продолжение проводимых нами специальных обсуждений темы «Наука и буддизм». В рамках этих мероприятий освещается мировой опыт взаимодействия современной науки и буддизма. Но и российские ученые, в т.ч. нашего научного центра, уже имеют солидный опыт интеграции науки и буддизма. Этот опыт также находит отражение в работе конференции и, надо надеяться, получит в дальнейшем успешное развитие. Сотрудничество науки и буддизма – это состоявшийся факт, с которым нужно считаться.

Литература

1. Обращение Далай-ламы по случаю вручения Золотой медали Конгресса США. <http://ezotera.ariom.ru/2007/10/31/dalajlama.html>.
2. Политика Срединного пути: Подход Его Святейшества Далай-ламы к урегулированию тибетского вопроса. – Дхарамсала: Департамент информации и международных отношений. – 2007.
3. His Holiness Dalai Lama. The Universe in a Single Atom. – London: Little, Brown, 2006.

РАЗДЕЛ I

НАУКА И БУДДИЗМ: АКТУАЛЬНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА

© П.П. Дашиинимаева (Улан-Удэ)

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РЕЧЕМЫШЛЕНИЯ, СОЗНАНИЯ И ПОЗНАНИЯ: КОМПАРАТИВИСТСКИЕ НАБРОСКИ О ПОДХОДАХ В НАУКЕ И БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Введение

Талантливый отечественный философ и методолог Г.П. Щедровицкий, опередивший своё время, в своих лекциях (1974 – 1979 гг.) обосновывал необходимость применять новую системомыслительностную методологию исследований языка, т.е. «речи-мысли-языка-мышления». По его мнению, четыре элемента данной совокупности, рассматривавшиеся ранее как отдельные предметы научного интереса, должны изучаться в современном языковедении как единый объект связанных между собой органической связью и единством составляющих [11, с. 9].

С тех пор прошло тридцать лет. В целом нельзя утверждать: «а воз и ныне там», поскольку с развитием двойных лингвистик (лингвокогнитологии, этно-, социо-, прагма-, психо-, нейролингвистики) однобокая структурно-предметная интерпретация языковых феноменов, в частности соотношения «означаемое» versus «означающее», постепенно сменяется когнитивно-функциональным подходом, который как раз основывается на взаимообусловленности мысли и речи, мышления и языка, и не подразумевает их универсальность, статичность и параллелизм. Тем не менее, учитывая «преклонный возраст» буддизма, в частности, теории «апоха» (ароа – удаление, устранение), в которой единство «речь-мысль-язык-мышление» получило многогранное освещение в Индии с VI по X вв., достижения современной гуманитарной науки кажутся не столь своевременными и глубокими в онтологическом и эпистемологическом планах.

Сегодня вызывает удивление то, что в буддийской философии 1500 лет назад вкуче с познанием и сознанием столь детально

поднимались вопросы и узкоязыковые. Так, в апохе нашли специфическое отражение многие современные фундаментальные теории-открытия (в т.ч. теории денотации и коннотации, конвенциональности коммуникативного смысла, сигнификации и референции), которые составляют основу всех последующих исследований в соответствующих областях.

В статье дается тезисное, потому поверхностное сопоставление некоторых аспектов речемышления, сознания и познания, рассматриваемых в буддийской философии и в современной науке, преимущественно в языкознании. Учитывая сложный характер эмпирически ненаблюдаемого объекта, исследуемого, в основном, методом логического моделирования и остающегося актуальной проблемой не только в лингвистике, но и, прежде всего, в философии и психологии, сопоставительный обзор носит предварительный характер. В качестве источника информации по буддийской философии взяты лекции-учения д-ра буддийской философии, досточтимого Геше Джампа Тинлея, его ответы на вопросы на официальном сайте <http://geshe.ru>, книги Джорджа Дрейфуса¹ [13], Рэймонда Робертсона [14] и ряд других работ.

Концептуализация, категоризация, единичность мышления

Известно, что природа ментальных продуктов, содержания мысли, то, как реальный мир отображается, категоризируется и представляется в сознании человека и т.д., волновали умы великих мыслителей начиная с Аристотеля. Также данные вопросы составляют основной интерес современной лингвокогнитологии, которые с 1970-х гг. получают разнообразное освещение в виде версий и гипотез в трудах отечественных и зарубежных ученых. В частности, разрабатываются теоретические модели, в соответствии с которыми поступающая извне информация сохраняется в *лексиконе* индивида в виде концептов в таких конструктах, как «*скрипт*» (*сценарий*), «*фрейм*», «*геитальт*».

Что сказано обо всем этом в буддийских коренных текстах? В тексте теоретика махаяны Асанги (310 – 390 гг.) *Bodhisattvabūmi* отмечаются восемь видов концептуализации в сознании индивида внешнего мира (в отличие от многих других буддийских мыслителей – реально существующего): 1) основная природа, 2) частное, 3) целое, 4) мысль о себе, 5) мысль «мой», 6) то, с чем согласен, 7) то, с чем не

¹ Б. Дж. Джорджес Дрейфус имеет ученую степень «геше». В течение 15 лет он изучал буддийскую философию в тибетских монастырях в Индии.

согласен, 8) то, что не входит в последние два пункта [14, с. 295]. Первые три представляют базу (основу) «форма», служащую в качестве объективного референта для концептуализации.

Некоторые стороны концептуализации рассматриваются также в теории «апоха», выдвинутой в начале VI в. основателем индийской школы йогачара-мадхьямика и буддийской логики Дигнагой и впоследствии разработанной другими мыслителями, в т.ч. Дхармакирти (VI в.), Дхармоттарой (IX в.) и Ратнакирти (IX – X вв.). Дж. Дрейфус делит тибетских ученых, комментировавших данное учение, на гелук-реалистов, утверждавших о том, что индивид познает объекты в реальном виде, и сагья-антиреалистов, придерживавшихся мнения о том, что в сознании представлены не сами реальные объекты, а их ментальные картины, т.е. некоторые аспекты (здесь: отражения) объектов [13, гл.1]. В связи с этим в качестве истинных признаются сагья-мыслителями не сами физические объекты, а их репрезентации – результаты инференции (выводного знания), которые ассоциируются со словами.

Термин Дхармакирти «*репрезентация*» (отражение в сознании объекта, являющегося в процессе познания) – эквивалент слова Дигнаги *pratibha*, которое Дрейфус переводит как ‘appearance, ideational meaning/intuitional ideation’ (появление, идеационное значение/интуитивная идеация). Дхармакирти не дает четкое пояснение, в чём состоит природа концептуальной репрезентации, но, по мнению Дрейфуса, обращающегося к интерпретации Дхармакирти Сакья Чок-деном, он подразумевает под ней не ментальный образ, а реальное ментальное событие: “*Being mental events, concepts are real and individual in nature*” [13, p. 228]. – Как ментальные события концепты по своей природе реальны и индивидуальны (пер. наш – П.Д.). Получается, что репрезентации являются лишь формой отражения события, обусловленного причинами и условиями, – события непостоянного, потому реального [Там же, p. 256].

Так, кроме категории «реальность/нереальность» в вопросе концептуализации принципиальную значимость представляет оппозиция «универсальность/единичность». В индийской философии выделяют два подхода к обозначаемому: 1) слово и предложение обозначают универсальное, но через отнесенность к частным объектам; 2) слово обозначает частное, характеризующее универсальным [Там же, p. 260]. Другими словами, обозначаемое не является чисто универсальной сущностью, универсалией же является само именование, т.е. слово/понятие, которое появилось в результате мысли-

тельного конструирования и обобщения [Там же, р. 223]. Это значит, что индивид мыслит единичными сущностями, т.е. процесс порождения мысли протекает уникально и индивидуально. Слушающий же понимает смысл вербализованного не в результате простого сложения индивидуальных лексических значений, а в виде «вспышки» *sphota* – мгновенно и целостно [Там же, р. 212].

Как нам представляется, последние положения революционны по своей природе, соответственно, они не получили должного освещения в современной науке. Наоборот, в психо- и когнитивной лингвистике общепринят тезис о том, что и в семиозисе, и в процессе производства и восприятия речи актуализируется некоторая универсальная базовая составляющая этнического сознания, идентичная у большинства носителей данной культуры. Также и в лингвокогнитологии популярна идея Э. Рош о строении индивидуального лексикона из универсального ядра/прототипа и периферий (частного) [15]. С одной стороны, тезис о том, что индивид мыслит универсалиями, логичен и презентабелен, т.к. он зиждется на здравом смысле, который, в свою очередь, исходит из общности окружающего мира. С другой стороны, данный тезис – продукт теоретической мысли человека – описывает, как нам представляется, категорию «знание» и пригоден в онтологическом плане для осуществления структурно-семантического анализа – языка второго порядка. С нашей точки зрения, данная идея не обладает объяснительной силой эпистемологического плана для описания механизма производства *непосредственной* речи (языка первого порядка) и экспликации нейрофизиологической ситуации «на самом деле» (того, что имеет место в коре головного мозга).

Тем не менее, сегодня, с развитием нейробиологии, познание и сознание начинают рассматриваться несколько в ином ключе: все, что происходит в сознании, зависит от поведения нейронов. В частности, по Серлю, в таком ключе наука о мозге не будет отождествлять субъективное и объективное, вынося за скобки субъективное, и постулировать идею об универсальном (отождествление субъективного и объективного и означает постулирование универсальности) [10]. Исследования по функциональной нейровизуализации с использованием современных технологий, таких как функциональная магнитно-резонансная, позитронно-эмиссионная и компьютерная томография с помощью эмиссии одиночного фотона [4, с. 78], обладающих возможностью проследить электрическую динамику нейронных соединений (зоны усиленного кровотока), наконец, поз-

воляют подтвердить буддийский тезис о том, что индивид мыслит единичными сущностями и что объекты есть лишь косвенно созданные ментальные картинки, разнящиеся бесконечным образом от индивида к индивиду.

Так, мы поддерживаем тезис о том, что ноэма² всегда индивидуальна, потому она уникальна и единична. Знаменитые слова Гераклита «Невозможно дважды войти в одну и ту же реку» полноправно характеризуют непостоянство значений, смыслов, мыслей и, наконец, мышления в целом. Также здесь уместно вспомнить разработанный в XVII в. немецким философом и математиком Готфридом Лейбницем принцип всеобщих различий или теории тождества “salva veritate”, который гласит: «Решительно нигде не бывает совершенного сходства... Если же мы имеем две вещи абсолютно тождественные, то они представляют собою одну и ту же вещь» [8, с. 260]. Как нам представляется, отождествление означаемого исходит из гиперболизации формально-языковой значимости: дескать, говорящие произносят одни и те же слова, стало быть, они вкладывают одинаковые значения (подробнее об этом далее).

Подытоживая вышесказанное, отметим, что идея о невозможности явления универсальных объектов в сознании индивидов³ означает, по крайней мере, следующее:

– входящая информация концептуализируется и, соответственно, выходит, т.е. производится в речи, только «в пакете», или цельной ситуацией; в «пакет» входят данные от восприятия лиц и объектов, действия, интроспекция (субъективно-сенсорная информация – ощущения, чувствования и т.д.) и сопровождающая ситуацию обстановка [12, с. 1283];

– единство в функционировании присуще всему сознанию [16].

Сознание versus познание

Как нам представляется, термин «сознание», обозначающий сложную психофизическую сущность, является собирательным, т.е. родовым наименованием, поскольку возможно постулировать о наличии сознания и его релевантном функционировании при усло-

² Ноэма – термин Э. Гуссерля, обозначающий мысленное содержание о предмете, содержание или бытие предмета, наполнение интенции содержанием восприятия.

³ В психологии мыслительная целостность о предмете изучается в рамках гештальтпсихологического подхода.

вии одновременного функционирования всех составляющих сознание. Подобный целостный механизм функционирования сознания, по-видимому, находит отражение в буддизме в идее о пяти скандхах (саскрит. *skandha* – куча, груда) или психофизических совокупностях – формы (тела), ощущений, различения (оценки «я»), волевых импульсов (гнева, любви, сострадания, кармических отпечатков) и сознания⁴ (первичного ума). При этом каждая скандха – это то, через что проявляется «я», нет некоего единого, постоянного и независимого «я»⁵ [2, 3]. Вслед за Васубандху Робертсон объясняет, что скандхами – психологическими составляющими личности – являются: форма (11 элементов), чувства (58 элементов), концепты/концепции, структурирование/мотивационная сила и осознание [14, с. 165, 280]. В Махаяне ментальным конструктом является не только «я», но и все элементы-скандхи [Там же, с. 281].

Другими словами, сознание целостно и уникально, лишь проявления его различны. В качестве подтверждения этого можно привести другие слова Геше Джампа Тинлея: «Даже после того как вы станете буддой, ваша индивидуальность сохранится, и вы не станете едины с другими буддами. Того же мнения придерживается и Его Святейшество Далай-лама» [3].

То, что сознание индивидуально, в буддизме обосновывается и его происхождением: причиной сознания является сознание, т.е. сознание возникает из предшествующего потока этого же сознания – из предыдущей жизни, поэтому оно существует бесконечно и не имеет начала.

Современные достижения нейрофизиологии позволяют подтвердить многие постулаты буддийской философии о функционировании ментального сознания, которое основано на первичном сенсорном восприятии – зрительном. Зрительное сознание познает форму – объект в целом, и не дает ему никаких интерпретаций, но в процессе восприятия объекта возникает концепция его независимого самобытия⁶. Познание сопровождаются разнообразными видами вто-

⁴ Здесь под сознанием Геше Джампа Тинлея понимает ум.

⁵ Положение о том, что индивид осуществляет ментальные действия, отталкиваясь от своего «я», раскрывается в философии как личностность, индивидуальность в познании [9]. Данную идею можно привести как другое измерение уникальности формируемых и вербализуемых смыслов.

⁶ В соответствии с буддийской философией, неверное убеждение человека о существовании объектов независимо от сознания является основой неве-

ричного ума или ментальные факторы – познание специфических характеристик объекта. В результате возникают оценка и различие объекта, на основе которых рождаются намерение и эмоции субъекта [2].

Приведем аналогичную версию из современной науки – теорию «перцептивных символических систем», разрабатываемую в течение ряда лет американским психологом-когнитологом Л.У. Барсалю (Barsalou, 1993 – 2009). По мнению автора теории, основу знания составляет восприятие, поэтому выделенные вниманием и представленные в памяти комплексы состояний сенсорных механизмов называются перцептивными символами. При непосредственном восприятии объекта или события (на досимвольном уровне) имеет место активация нейронных систем по внешнему и внутреннему признаковому критерию – «цвет», «поверхность», «конфигурация», «движение» и т.п., с одной стороны, и «звук», «запах», «ощущения», «степень усилий» и т.п. – с другой (критериев может быть огромное количество). Далее разрозненные признаки зрительной и сенсорной информации интегрируются для категоризации в дистрибутивных⁷ мультимодальных системах, которые Барсалю называет симуляторами, а сам процесс обработки и интеграции – симуляцией (*от лат. simulatio – видимость, притворство*) [12]. А категоризация, как известно, происходит с участием концептов и понятий, именованных соответствующим образом в языке.

дения и корня сансары. «Вере в самобытие объектов сопутствует вера в самобытие таких качеств как “хорошее” и “плохое”, “красивое” и “безобразное”. Отсюда проистекают привязанность и неприязнь. Это влечет за собой большое количество омрачений и ложных концепций, например концепций, связанных с желанием чем-то обладать» [3]. В свете сказанного становится понятным основной метод буддийской концептуализации – «объектной элиминации» (удаления, отрицания объекта). Реальный ментальный мир не негативен сам по себе, а негативен постольку, поскольку основан на элиминированном объекте [13, с. 246]. Поэтому логично то, что теория «апоха» объясняет становление пропозиционального знания (знания, представленного в форме понятий, суждений) без участия реальных характеристик объектов действительности.

⁷ Дистрибутивный (распределенный по всей поверхности коры) принцип организации мозга отрицает модулярный, который состоит в том, что каждый участок коры мозга «отвечает» за свою специализацию [4, с. 87 – 96].

Как следует из вышесказанного, описание совокупного функционирования элементов сознания в буддизме и современной науке имеют общие положения, с одной стороны, и похожие – с другой.

Язык и познание, языковая форма и семантика

Теперь перейдем к рассмотрению в современной лингвистике и буддийской философии вопроса выражения мысли и значений посредством языка. Прежде всего отметим, что одним из основополагающих положений буддийской лингвофилософии является то, что язык формируется во внутреннем пространстве до своей вокализации, поэтому следует изучать не внешние материальные комбинации звуков, а его ментальные составляющие [13, с. 212]. Далее, другим базовым положением является концепция относительности и отрицательности значения слов/понятий, при этом актуализирует реальное значение не слово, а предложение [Там же]. Так, с одной стороны, есть слово (форма), изобретенное умом человека, потому представляющее мир универсалий, и, с другой стороны, есть значение, представляющее мир непостоянных единичных сущностей. Понятно, что поскольку эти миры не совпадают, постольку соответствующие понятия не могут передать ментальную реальность отдельно взятого индивида. В этом заключается относительность значения высказываемого.

Отрицательность значения слов/понятий исходит из номинативной функции комбинации звуков: указание на то, что называемый предмет есть «А» подразумевает, что он не есть «не-А». Иначе говоря, формальный знак – продукт договоренности и обобщения реалий – может лишь выполнять функцию различения, которая, по определению, сопровождается функцией отрицания. Таким образом, хотя слова не в состоянии передать релевантную информацию о вещах как таковых, они дают опосредованное знание о внешней реальности, в частности о том, чем эти вещи не являются.

Похожую мысль выразил Асанга тремя столетиями раньше: постулируется или, наоборот, отрицается существование внешнего мира на основе языкового ярлыка/знака, обозначающего тот или иной материальный объект. В частности, он обнаруживает два вида неверной идентификации реальности: 1) утверждается существование объекта в связи с его вербальной обозначенностью, 2) отрицается существование реальной сущности в связи с тем, что ее природа не выражена/не выразима в знаке [14, с. 295 – 296].

В современной когнитивной лингвистике есть редкие попытки постулировать идею об автономности мышления и последова-

тельности звуков, т.е. их изолированной активации в коре мозга (Rosenbloom and Newell (1987), Lechte (1994)). Это положение подтверждено в нейролингвистике данными об афазии – различных видах нарушений моторно-речедвигательных функций, что, в свою очередь, послужило подтверждением внутриязыковой функциональной асимметрии мозга.

Как нам представляется, изолированное «хранение» формальной и семантической составляющих языка можно обосновать идеей о том, что верное произношение мантры не есть основа реализации цели, заложенной в мантре, главное – состояние ума и соответствующая мотивация при чтении [3]. Другими словами, внешнее языковое оформление мантр – менее значимо, чем смысл, который вкладывается субъектом.

Данная аксиома подтверждается следующим. Во-первых, поскольку язык мантр – санскрит, аутентично не произносят их даже ламы, обучавшиеся санскриту и занимающие в иерархии позиций высокое положение. Во-вторых, сегодня буддийские мантры переведены на другие языки и читаются соответственно на разных языках. Хотя существует идея о магической силе определенного набора звуков (например, ОМ МА НИ ПАДМЕ ХУМ), вышеописанная практика чтения, медитация, ситуация двуязычия, нейроанатомические данные об автономном размещении нейронов, обеспечивающих активацию содержания и формы, свидетельствуют о релевантности гипотезы об отдельном хранении формы и значений.

В языкознании первичность и достоверность языковых формальных знаков всегда ставились во главу угла, поэтому линейная последовательность звуков или графем была исходным объектом, однозначным и прямым свидетельством изучения мышления и выражаемой мысли. То есть эпистемологическая процедура шла от горизонтального «слева направо» (анализ вербальной структуры) к вертикальному «сверху вниз» (проведение параллели между языком и выражаемой мыслью).

Что касается другой функции языка, по Дхармакирти, в первичном восприятии объектов артикуляция не участвует, слова участвуют в категоризации – ментально-концептуальном процессе: “Language is not natural but concerns human constructs. Thought conceptualizes its objects with these linguistically constructed concepts acting as intermediaries”. *Язык – неестественный феномен, поскольку является творением человека. Мышление концептуализирует свои*

объекты при помощи языковых конструктов, выступающих в данном процессе в качестве посредника [13, с. 223] (Пер. наш – П.Д.).

Заметим, что данный постулат нашел отражение в современной психолингвистике в виде теории об осуществлении невербального мышления посредством особого кода внутренней речи – «предметно-схемного кода» [7].

Далее, как объясняется в буддийской философии, соотношение «языковой знак versus объект versus вещь». На вещи слова указывают эксплицитно, но обозначают их косвенно – тем, что реальные вещи (которые, вспомним, не обладают самобытием) становятся прямыми объектами через языковую сигнификацию. Здесь постулируется идея, носящая принципиальный для философии языка и познания характер: “Something is directly signified if, and only if, it appears directly to the speaker’s and the hearer’s mind”. – Что-то получает прямое обозначение при условии, и только при условии, его непосредственного появления в сознании говорящего и слушающего [13, с. 262] (Пер. наш).

Об интенциональности сознания

Последняя идея выводит нас, наконец, на теорию об интенциональности сознания – направленности актов сознания на предмет. Теория чистого, или трансцендентального, сознания существует в буддийской философии более полутора тысячи лет, соответствующие же идеи «чистой» философии связывают с именем немецкого философа Эдмунда Гуссерля, написавшего основные труды по феноменологии с 1900 по 1936 г.

Вслед за Гуссерлем принято процесс явления предмета в сознании называть феноменом (греч. *phainomenon* – являющее себя), науку о феноменах сознания – феноменологией. Главная задача феноменологической процедуры заключается в смене предмета онтологического плана эпистемологическим, т.е. в смене вопроса «что?» вопросом «как?». При этом, прежде чем исследовать сознание с точки зрения его интенциональной природы, следует «вынести за скобки», т.е. элиминировать и бытие предмета, и психологическую активность направленного на предмет сознания (ср. практика медитации). А для достижения задачи определения способа прихода к бытию кроме вышеупомянутого «вынесения за скобки» следует осуществить: 1) трансцендентальную редукцию, создающую область чистого, или трансцендентального сознания, 2) эйдетическую редукцию, позволяющую исследовать сущность предмета, 3) феноменологическую редукцию, обеспечивающую трансцендентальное консти-

туирование не реальности как таковой, а ее данности индивидуальному сознанию [5, 6].

Несомненно, пути познания в буддийской философии и в феноменологии имеют много общего в способе однонаправленной концентрации. По крайней мере, оба алгоритма представляют «искусственные», т.е. направленные и контролируемые волей и умом, действия, потому они суть идеальные состояния работы сознания. Естественный семиозис (хаос мыслей), механизм движения мысли к своей языковой объективации носят обычно неосознанный характер.

В качестве различия можно привести следующее: если в феноменологии постижение чистого сознания ведет к познанию способа явления объектов сознанию, то в буддийской философии трансцендентальное сознание является и средством, и способом достижения пустотности (пустоты от самобытия – от того, каким объект видится). При этом, следует заметить, что сознанию как таковому присущи не только познающая способность, способность к творчеству, но и природная чистота, ясность, т.е. свобода от омрачений, в течение жизни «навязываемых» сознанию самим индивидом как бы извне. Поэтому в соответствии с буддийской философией омрачения (ментальные иллюзии) можно самоустранить по определенному алгоритму.

Вернемся к тому, что кажущееся самобытие зависит от названия, обозначения, присвоенного мыслью. В «Сутре сердца» сказано: «Форма есть пустота, пустота есть форма» [3], т.е. в форме – мысленном названии, которое дается субъектом зависимо и обоснованно, – отсутствует бытие. Здесь речь идет о двух истинах – абсолютной (пустота от самобытия) и относительной (детерминированность формы), которые, как представляется, и лежат в основе внутреннего познания в целом, и в практике медитации в частности.

Основатели концепции «апоха» Дигнага, Дхармакирти и Дхармотгара, отрицая внешнее, рационально-понятийное познание, утверждали ценность медитативной интроспекции – однонаправленной концентрации, в процессе которой индивид являет сознанию соответствующие дхармические образы. Если исходить из того, что фундаментом достижения концептуального познания пустоты является формирование безмятежности ума (шаматхи), основанной, в свою очередь, на развитии нравственных начал, на накоплении заслуг и бодхичитты [1], то становится очевидной, скажем, дидактическая ценность (или бесценность) практики Дхармы.

Преодолевая «цепляния» за обыденность – эго и тень, в основе которых лежат неверные формы, воспроизводящие ложное содержание и омраченные эмоции, субъект сознательно должен удалять формы (способы связи и отношений), при этом качество, темп трансценденции должны прогрессировать, каждый раз достигая более высокого уровня, пока в идеале индивид не достигнет Пустотности.

Проведя беглый обзор некоторых положений познания, мышления и языковой объективации, рассматриваемых в науке и буддийской философии, приходим к предварительному выводу о том, что:

– поступательная эволюция внешней стороны жизнедеятельности не позволяет свидетельствовать о прогрессе мыслительно-познавательной способности *Homo sapiens*, поскольку, в основе своей, открытия или концепции современных лингвистик и философии языка подтверждают соответствующие тезисы буддийской философии, разработанные 1500 – 2000 лет назад;

– осуществить профилактику мыслительного упадка, улучшение мыслительной функции и совершенствование своих когнитивных возможностей под силу только самому субъекту, имеющему в руках алгоритм однонаправленной концентрации;

– в свете всего вышесказанного объекты рассмотрения буддизма трудно отнести к религиозным.

Литература

1. Геше Джампа Тинлей. Основы медитации. Шаматха. Развитие ума. Тренировка ума // <http://lib.geshe.ru/>.
2. Геше Джампа Тинлей. Ментальные факторы // <http://spiritual.ru/lib/mentalf.html>.
3. Геше Джампа Тинлей. Ответы на вопросы // <http://geshe.ru/questions.php>.
4. Гольдберг Э. Управляющий мозг: лобные доли, лидерство и цивилизация / пер. с англ. Д. Булгакова. – М.: Смысл, 2003.
5. Гуссерль Э. Феноменология: статья в британской энциклопедии / пер. с нем., предисл. и примеч. В.И. Молчанова // Логос. – 1991. – №1. – С. 12 – 21.
6. Гуссерль Э. Исследования по феноменологии и теории познания // Избранные работы. – М.: Территория будущего, 2005. – С. 75 – 184.
7. Жинкин Н.И. Речь как проводник информации. – М.: Наука, 1982.

8. Ильин В.В. История философии: учебник для вузов. – СПб.: Питер, 2005.
9. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. – М.: Прогресс, 1985.
10. Серл Дж. Открывая сознание заново / пер. с англ. А.Ф. Грязнова. – М.: Идея-Пресс, 2002.
11. Щедровицкий Г.П. Знак и деятельность. Методологический подход в языковедении. – Кн. 3. – М.: Восточная литература РАН, 2007.
12. Barsalou, L.W. Simulation, situated conceptualization, and prediction // *Philosophical Transactions of the Royal Society*. 364. 2009. – P. 1281 – 1289.
13. Georges Dreyfus, B.J. Recognizing reality. Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations. – Albany: State University of New-York Press, 1997.
14. Robertson, R. A Study of the Dharmadharmatāvibhaṅga. Vol. 2: Vasubandhu's Commentary and Three Critical Editions of the Root Texts, with a Modern Commentary from the Perspective of the rNying ma Tradition by Master Tam Shek-wing, translated and annotated by Henry C.H. Shiu. – Beijing: China Tibetology Publishing House, 2008.
15. Rosch, E. Cognitive representations of semantic categories // *Journal of Experimental Psychology: General*. – 1975. – Vol. 104. – No 3.
16. Searle, J.R. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983.

© *С.Ю. Лепехов (Улан-Удэ)*

ЦЕННОСТИ БУДДИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И ИДЕАЛЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

Современное западное общество и буддийская цивилизация представляют собой две сравнимые модели развития социума, сформировавшиеся на существенно различных культурных субстратах. Если сопоставить ценности западной и буддийской цивилизации, то на первый план выходят, конечно, различия. Духовные ценности, присущие буддизму, во многом альтернативны идеологии современного потребительского общества. Если для западной куль-

туры характерна идея доминирования человека над природой и парадигмы человеческой исключительности, то буддизм базируется на концепции отсутствия индивидуального «Я», внутренней самоценности каждого живого существа. Принципу почти безграничной власти над природой в буддизме противостоит принцип «ахимсы», т.е. непричинения вреда всему живому. Прагматика политического насилия, признаваемого в западной культуре от античности до современности, в восточной культуре и, в особенности в буддизме, отвергается в пользу концепции естественного ненасильственного пути развития. Отчужденным ценностям на Западе противопоставлено вечное стремление к единству и целостности на Востоке. Вместе с тем и западное общество, и буддийскую цивилизацию объединяет ориентация на идеалы рациональности, лежащие в их основе. По существу, критическая рефлексия и рациональность, как общественная ценность, становятся основным инструментом, превращающим любое общество в «родственное» западной цивилизации и позволяющее стать своеобразным «кирпичиком» в грандиозной «пирамиде» единой мировой цивилизации. Первым шагом в таком преобразении должна стать возможность для социальных институтов социума быть подверженными критике с позиции рациональности и целесообразности. Разуму не должны противостоять любые авторитеты, на какую бы поддержку они не опирались.

В западной англосаксонской общественно-политической традиции принято судить о мере «открытости» общества по степени развитости демократических институтов в нем, а также по степени рациональности устройства важнейших сфер общественной жизни (веберовский подход). Причем, демократия и рациональность считаются логически и генетически связанными, а за образец берется именно англосаксонский демократический паттерн. К. Поппер идеал рациональности возводит до степени научности. И именно наука и основанная на науке рациональность становятся у Поппера одними из кардинальных принципов развития «открытого общества» [5].

Наличие многообразия исторических форм как демократии, так и идеалов рациональности и научных парадигм логически ведет к необходимости признания возможности множества моделей «открытого общества» и на порядок большего множества возможных ситуаций перехода из одного уровня «открытости» на другой, определяемыми как потребностями самого общества, так и конкретно сложившимися историческими условиями в определенный исторический период.

Следует отметить, что последний пункт совершенно не вписывается в попперовскую концепцию, отвергающую, как известно, сам принцип «историзма». Таким образом, и тот исторический пример, с анализа которого Поппер и его сторонники начинают исследовать развитие концепции «открытого общества», а именно – афинская демократия времен Перикла, – становится не более, чем идеальным типом, идеальной моделью или просто точкой отсчета на исторической шкале, фиксирующей начало процесса движения в направлении открытости общества. Отход от реальных эмпирических (в данном случае исторических) фактов и переход к идеальной обобщенной модели вообще характерен для позитивистской методологии и было бы даже странно, если бы К. Поппер от нее отошел. Разумеется, такая методология способствовала формулированию глобальной концепции «открытого общества», в которой эмпирическим (культурно-историческим) фактам уже не придается никакого значения.

Вместе с тем, исторические реалии (реалии современности) которые изгнали через дверь, проникают через окно. Сегодня ученик К. Поппера, известный финансист Дж. Сорос вынужден констатировать, что наибольшую угрозу «открытому обществу» создает не пресловутый «тоталитаризм», а «динамическое неравновесие», порожденное информационной войной и постиндустриальной экспансией – во многом продуктами развития самого «открытого общества». «Динамическое неравновесие» порождается, по Дж. Соросу, неспособностью человека адекватно отслеживать, осознавать динамику социальных изменений, а также правильно реагировать на происходящие изменения. Основным источником хаоса и нестабильности в современном обществе является по Соросу «рыночный фундаментализм», который может сдерживаться только соответствующим образом сконструированной мировой политической системой. В настоящее время Дж. Сорос является активным критиком политики администрации Дж. Буша и давно предрекает кризис всей системе мирового капитализма [6]. В то же время усилия самого Дж. Сороса по финансированию «цветных» революций и поддержке режима Саакашвили в Грузии, в частности, также являются весьма уязвимыми для критики, именно с позиций принципов «открытого общества». Например, многие действия правительства Саакашвили очень трудно классифицировать в дихотомии «демократия/тоталитаризм». Это только лишний раз свидетельствует о том, что действительная «открытость» общества не может определяться

по нескольким маркерам соответствия паттернам западного общества. Причем даже не самим паттернам, а только некоторым внешним признакам.

Следует отметить, что демократические традиции и институты исторически формировались не только на Западе, но и на Востоке. То же самое можно сказать и о науке, и рационалистической философии, играющих в концепции Поппера решающую роль. Здесь уместно вспомнить ту характеристику вклада буддийских логиков в развитие рационалистической традиции в философии Индии, которую дал Ф.И. Щербатской, сравнивший его со своеобразным ферментом, придавшим последней заметное ускорение [7, т. 2, с. 45]. Как справедливо отмечает Э.Л. Заболотных, «интерес буддистов к логике был обусловлен не только практической потребностью, но и объективными закономерностями развития науки, которые имеют тенденцию проявляться независимо от различий социально-культурных контекстов» [2, с. 224]. Сам К. Поппер критикует так называемый джастификационизм – доктрину, согласно которой рациональность состоит в рациональном подтверждении наших мнений или наших теорий. Согласно Попперу, рациональных подтверждений нашим теориям попросту не может быть. В лучшем случае мы можем только оправдать свое предпочтение одной теории перед другой, показав, что она ближе подходит к истине, чем любая другая. Однако все мы заключены в некий концептуальный каркас и некий язык; из них возможно высвобождение, если оно может быть простимулировано столкновением с другим концептуальным каркасом или конфронтацией. Ничто, по мнению Поппера, не может быть более плодотворным. И далее он делает поразительный для его концепции «историцистский» вывод. Фактически, история цивилизации показывает, насколько плодотворным может быть столкновение культур: «Наша западная цивилизация – результат ряда столкновений, таких как множественные столкновения греческой и восточной культур» [4, с. 207]. Именно эти ранние столкновения способствовали возникновению греческой науки и греческой рациональности, т.е., к появлению у древних греков любви к критической дискуссии» [Там же].

Древние индийцы любили критическую дискуссию ничуть не меньше древних греков. Не случайно царь Биндусара просил селевкидского Антиоха прислать ему сладкого вина, сушеных фиг и софиста [1, с. 210]. Сама просьба свидетельствует о значительном интересе к философии в древней Индии. Буддийские философы

наравне с другими принимали участие в развитии теории полемики. Так, Нагарджуной использовались три формы аргументации: 1) тетралемма (чатух-коти), 2) опровержение тезисов оппонента методом «от противного» (витанда), 3) опровержение методом приведения к абсурду (прасанга). Способ тетралеммы использовался Нагарджуной в сочетании с концепцией всеобщей пустотности для отрицания самой возможности что-либо предсказать какому-либо объекту. Индийская «витанда» фактически является аналогом *modus tollens* западной классической логики: тезис (оппонента) включает следствие; опровергая следствие, опровергаем тезис. Метод приведения к абсурду применялся Нагарджуной весьма оригинально. Фактически он строил свои доказательства на отношении дедуктивного следования: тезис (оппонента) включает признание наличия каких-то качеств объекта или их отрицания; отрицая как наличие, так и отсутствие качеств – опровергаем тезис. Так, Нагарджуна в своей работе «Виграхавьявартани» (Рассмотрение разногласий) рассуждает так: «Постигая некий объект с помощью четырех средств достоверного познания (восприятия, вывода, сравнения и священного писания) я или утверждаю что-либо о существовании объекта, или отрицаю. Поскольку никакого познания какого-либо объекта нет, то нет и утверждения о его существовании или же отрицания чего-то» [3, с. 312]. Как показывают работы Дж. Туччи и Е. Бохеньского, именно буддисты способствовали движению развития индийской логики от интенциональности к экстенциональности, т.е. освободили ее от онтологических и эпистемологических ограничений [8, 11].

Ряд важнейших принципов буддийской цивилизации, сформировавшихся на протяжении тысячелетия, оказывается вполне корреспондирующими с моделью открытого общества. К числу таких принципов можно отнести всеобщий гуманизм, сострадание как опора мира; ответственность за формирование общественных институтов и организаций, призванных способствовать разрешению общечеловеческих проблем; толерантность и единую этическую направленность всех мировых религий.

Социальный идеал буддизма – это гармоничное общество, где будут обеспечены духовные и экологические приоритеты. Гуманистический идеал буддизма – это человек, удовлетворенный жизнью в обществе и живущий в гармонии с природой. Буддизм поощряет личное самоограничение и общественную солидарность, справед-

ливость и равенство, любовь и сострадание, чистоту помыслов и деяний.

Экономический идеал буддизма – малые затраты энергии (и материалов) и удовлетворяющие человека результаты. Буддийский образ жизни для экономиста представляется «чудом» из-за своей удивительной рациональности. Отношения между людьми в буддийской цивилизации, регулируемые преимущественно буддийскими ценностями и идеалами, порождают специфическую, с точки зрения западного исследователя, экономическую активность, в рамках которой осуществляется передача и распределение религиозных заслуг, охватывающая не только людей, но и сферу всех живых существ. Как отмечает М. Спиро, механизм этого перераспределения, вовлекающий в свою орбиту, как духовные, так и материальные ценности (от 30 до 40 процентов всего совокупного продукта), стал интегрирующим фактором общественной жизни [10]. На этот факт обращает внимание и Т. Линг, считающий негативные оценки буддизма М. Вебером неправомерными, поскольку буддийскую экономическую модель нельзя измерять с позиций протестантского индивидуализма, а буддизм описывать с точки зрения «религии индивидуального спасения» [9, р. 105 – 118]. Реализация оптимальной модели потребления – главное условие устойчивого человеческого развития. Экономическое развитие, с буддийской точки зрения, должно не столько умножать материальные блага, сколько способствовать становлению человеческих качеств. Сегодня совершенно очевидно, что сам по себе экономический рост не приведет к устойчивому развитию мира. Необходимы глобальные преобразования, основанные на новой духовной парадигме. Согласно буддизму, основой устойчивого развития общества является духовная эволюция индивида. Когда внутри нас царит духовная гармония, мы можем жить в устойчивых связях с миром людей. Более того, духовное влияние может распространяться на всю окружающую среду. Одним словом, мир начинается в каждом из нас.

Буддийская цивилизация возникла на основе сплава элементов многих предшествующих культур и цивилизаций, использования опыта многих поколений различных этносов. Своеобразие становления буддийской цивилизации заключается в том, что в значительной мере этот опыт отбирался вполне сознательно, а на пути его дальнейшего развития в немалой степени влияла философская рефлексия. Даже в тех случаях, когда логика сознательно ограничивается или попросту отбрасывается, это не разрушает целостности

буддийской культуры, буддийского знания, сознательного и ответственного отношения к действительности. Буддийская цивилизация является срединной в том смысле, что она в большинстве случаев выступает в качестве почти идеального медиатора между другими культурами и цивилизациями, различными этносами и народами, а также различными идеалами рациональности. Исторический опыт буддийской цивилизации небезынтересен в связи с попытками человечества осмыслить свои проблемы и найти оптимальный путь развития. В настоящее время констатируется предкризисное состояние для большей части цивилизованного человечества. Прогнозируется резкий экономический спад, истощение природных ресурсов, перенаселенность и глобальная экологическая катастрофа в том случае, если тенденции современного развития человечества сохранятся в течение ближайшей четверти века. Кроме того, предсказывается усиление борьбы между ведущими идеологиями мира, обострение религиозных и этнических конфликтов, а в перспективе и столкновение цивилизаций. Многие полагают, что все это является результатом проявления тех закономерностей, которые лежат в основе самого феномена цивилизации. Двадцать пять веков существования буддийской цивилизации убедительно доказывают нам, что можно жить в равновесии со средой обитания, в мире с инокультурным окружением, в согласии с научным прогрессом, сохраняя устойчивые нравственные ориентиры и моральные нормы, поддерживая высокий образовательный стандарт. Терпимость буддизма к культурным и религиозным ценностям других, его стремление ассимилировать все лучшее из мировой культуры способствовали обретению им статуса глобальной универсалистской цивилизации, которая распространяется «поверх» государственных, национальных и конфессиональных границ. Буддизм оказывается вне предпологаемой схватки между другими ведущими цивилизациями, поскольку не стремится к контролю за убывающими сырьевыми ресурсами или к политическому и идеологическому господству над всем миром. Если сравнить рекомендуемые специалистами в области глобальных проблем современности ориентиры и идеалы наиболее оптимальной модели развития человечества в XXI в. с основными экономическими, экологическими, культурными и духовными параметрами буддийской цивилизации, то окажется, что многие из этих идеалов уже давно были воплощены в жизнь многими поколениями индийцев, китайцев, японцев, корейцев, тибетцев, монголов, бурят, калмыков, вьетнамцев, кхмеров, тайцев, сингалов,

бирманцев и представителей других народностей. Отсутствие претензий на исключительность и открытость буддизма к широкому философскому диалогу делают его все более привлекательным для интеллектуальной элиты в качестве нейтрального идейного поля, открывающего возможности для самых разнообразных контактов на всех уровнях. Достаточно строгие моральные нормы буддизма предполагают возможность и необходимость осуществления на практике того, что называют неотчуждаемыми правами личности и ответственного социального поведения. В какой-то степени они согласуются с идеалами западной демократии, но в отличие от нее сохраняют коллективистскую идейную направленность и осуждают индивидуализм.

Подлинный диалог цивилизаций предполагает взаимодействие различных социокультурных миров, рефлексию своих и чужих особенностей в условиях взаимной толерантности и стремления к выработке общего языка культуры. Такие попытки, даже если такой общий язык является только идеалом, способствуют, тем не менее, выработке общей основы для этнокультурного межцивилизационного взаимодействия. Диалог цивилизаций предполагает также презумпцию равенства народов и их позитивное сотрудничество. Диалог возможен только тогда, когда каждый из его участников признает равные права и цели всех участников. Конкретные формы, которые примет глобализация в процессе дальнейшей эволюции, будут зависеть от степени развития стратегического партнерства разных стран, общественных сил, локальных цивилизаций. Здесь неизбежно соблюдение баланса различных интересов и ценностей. Соблюдение такого баланса возможно различными способами: через создание сложной международной системы «сдержек и противовесов» как политических, так и социокультурных или через объединяющую все человечество идею, которая сама по определению должна быть за пределами всего известного исторического фонда идей. Для философов и культурологов поиск такой идеи возможен не только на путях культурных инноваций на глобальном уровне, но и как новое переосмысление известных культурных достижений, всего мирового культурного опыта.

Литература

1. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. – М., 1985.

2. Заболотных Э.Л., Канаева Н.А., Проблема выводного знания в Индии / Н.А. Канаева. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги / Заболотных Э.Л. – Вост. лит., 2002.
3. Нагарджуна. Рассмотрение разногласий (Виграхавьявартани) // Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. – М., 2000.
4. Поппер К. Знание и психофизическая проблема: В защиту взаимодействия. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008.
5. Поппер К. Открытое общество и его враги. – М.: Культурная инициатива, 1992.
6. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. – М.: ИМПА, 1999.
7. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Т. 1 – 2. – СПб., 1903 – 1909.
8. Bocheński J. M. A History of Formal Logic / trans. and ed. by I. Thomas. – 2. – N. Y., 1970.
9. Ling T.O. Buddhist Values and the Burmese Economy // Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner. – Dordrecht, 1974.
10. Spiro M.E. Buddhism and Society. A Grate Tradition and its Burmese Vicissitudes. – L., 1971.
11. Tucci G. Buddhist Logic before Dignāga (Asanga, Vasubandhu, Tarka-śāstras) // Journal of the Royal Asiatic Society. – 1929. – № 3.

© *Лобсанг Норбу Шастри (Сарнатх, Индия)*

BUDDHISM AND MODERN SCIENCE: IS FRUITFUL DIALOGUE POSSIBLE?

Approaching Buddhism: The Buddha and His Charter of Free Inquiry
Important Topics:

1. Types of knowledge
2. How should one approach Buddhism?
 - The Buddha's Instruction to Kammās
 - The Buddha's Instructions to Rāhula
3. Examining the Buddha's teachings
 - (1) **Three types of Knowledge**
 - (a) **Wisdom of Hearing** (*brutamaya prajñā*)
 - Literatures: books, scriptures,
 - People: teachers, parents, elders, gurus, guides
 - (b) **Wisdom of Contemplation** (*cintāmaya prajñā*)

- Philosophical analysis: deductive and inductive reasonings
- Intellectual knowledge: ideas and conceptual constructions
- Theoretical knowledge

(c) Wisdom of Direct Experience (*bhāvanā maya prajñā*)

- lived wisdom: divorced from borrowed and intellectual knowledge
- lived wisdom combined with borrowed and intellectual knowledge

(2) The Buddha's Approach to Knowledge

The Buddha's Instructions to Kammās, the skeptics.

On Knowledge, morality

- “Do not simply believe whatever you are told, or whatever has been handed down from past generations, or what is common opinion, or whatever the scriptures say. Do not accept something as true merely by deduction or inference, or by considering outward appearances, or by partiality for a certain view, or because of its plausibility, or because your teacher tells you it is so”.

Criterion for Acceptance and Rejection

- “But when you yourselves directly know, ‘These principles are unwholesome, blameworthy, condemned by the wise; when adopted and carried out they lead to harm and suffering’, then you should abandon them”.

- “And when you yourselves directly know, ‘These principles are wholesome, blameless, praised by the wise; when adopted and carried out they lead to welfare and happiness’, then you should accept and practice them” (*Kamma Sutta* III.65)

The Buddha's Instruction to Rāhula

- “Whenever you want to perform a bodily act, verbal act and mental act you should reflect on it: ‘This bodily act, this verbal act, this mental act I want to perform, will perform and had performed – would it lead to self-affliction, to the affliction of others, or to both? Is it an unskillful bodily act, verbal act and mental act with painful consequences, painful results?’

- ‘If, on reflection, you know that it would lead to self-affliction, to the affliction of others, or to both; it would be an unskillful bodily act, unskillful verbal act and unskillful mental with painful consequences, painful results, then any bodily, verbal and mental act of that sort is absolutely unfit for you to do.

(*Ambalatthikarāhulovada Sutta* MN 61)

▪ “But if on reflection you know that it would not cause self-affliction, to the affliction of others, or both... it would be a skillful bodily, skillful verbal and skillful mental action with happy consequences, happy results, then any ... act of that sort is fit for you to do”.
(*Ambalattthikarāhulovada Sutta* MN 61)

Approaching the Theory of rebirth?

▪ ““Suppose there is a hereafter and there is a fruit, result, of deeds done well or ill. Then it is possible that at the dissolution of the body after death, I shall arise in the heavenly world, which is possessed of the state of bliss’. This is the first joy found by him”.

▪ ““Suppose there is no hereafter and there is no fruit, no result, of deeds done well or ill. Yet in this world, here and now, free from hatred, free from malice, safe and sound, and happy, I keep myself’. This is the second joy found by him’ (*Kamma Sutta* III.65).

Approach to the doctrine of Karma?

▪ ““Suppose evil (results) befall an evil-doer. I, however, think of doing evil to no one. Then, how can ill (results) affect me who do no evil deed?’ This is the third joy found by him”.

▪ ““Suppose evil (results) do not befall an evil-doer. Then I see myself purified in any case’. This is the fourth joy found by him” (*Kalamā Sutta* III.65).

Conclusion: Examining the Buddha's Words

▪ “As the wise test gold by burning, cutting and rubbing it (on a piece of touchstone), so are you to accept my words after investigating them and not merely out of regard for me” (*Jñānasamuccayasāra*)⁸.

‘The more precisely the position is determined, the less precisely the momentum is known in this instant, and vice versa.’ --Heisenberg, uncertainty principle, 1927

▪ It is over 450 years since Western science with its originators such as Copernicus, Galileo and Issac Newton made its tremendous impact on man, and less than 100 years since modern science incorporating quantum mechanics based on Heisenberg's uncertainty principle began its course of guiding the destiny of human civilization on a path completely different from what it was in practice several centuries back.

⁸ This verse appears in the *Tattvasakgraha* and the Tibetan version of the *Jñānasamuccayasāra*. See V. Bhattacharya, *The Basic Conception of Buddhism*, Calcutta, 1934, p. 11, fn. 9.

▪ However, what the Buddha preached over 2500 years back, is being progressively proved by the day on how His discourses on the whole existence of the world are all in conformity with the day to day discoveries in modern science.

▪ Nevertheless, the objective of science is mundane progress. It is in continuous search for ways and means of how to improve the social and living standard of man. So, it is not within its purview to go for super-mundane happiness, the ultimate goal of all sentient beings.

▪ Discoveries and inventions in science have widened the area and scope of material comforts of man; also, it has opened itself to more and more research in this regard and on to ad infinitum.

▪ It means man's unsatisfactoriness and non-contentment with what is achieved or received, which has besieged him since the dawn of civilization and continues to grow with greater intensity.

Attraction, repulsion and stabilization

▪ On the other hand, Buddhism goes beyond the parameters of science into an area totally outside the purview of science to seek ultimate happiness beyond which there is nothing to achieve.

▪ The parallel between Buddhism and science ends with the stand on law of causation and Buddhism surpasses modern science in facing problems of achieving mental liberation.

▪ In the chemical discovery, the three tendencies of attraction, repulsion and stabilization in a molecule of hydrogen, are completely eliminated when the molecules are separated by an infinite distance.

▪ The parallel to this discovery, the Buddha says in respect of the eternal truth about “arising of all”, they arise due to the threefold desire consisting of the desire for sensual pleasures (*kama thanha*) the desire for existence (*bhava thanha*) and the desire for annihilation (*vibhava thanha*) in the Anatta Lakkhana Sutta.

▪ And, this principle applies generally to each and every process in the universe.

▪ Another factor that shows similar relationship is the sutta recommends that it is the middle path (*majjima patipada*) avoiding the extremes of self-indulgence and self-mortification (*kama sukhallikhanu yoga* and *atta kilamathanuyoga*) that one should follow.

▪ The scientists also follow in avoiding the high and low extremes in taking experimentally determined parameters into consideration.

Anatta (soul-lessness) & anicca (impermanence)

- In the other sutta that came under his study, the Anatta Lakkhana Sutta (the sutta on insubstantiality), that finds how the Buddha used the logical argument method known as the *reductio ad absurdum* in explaining *anatta* (insubstantiality or soul-lessness).

- According to modern views, all objects are insubstantial and they are subject to incessant change. They have the characteristic feature of impermanence and insubstantiality.

- It clear that we who are made up or entirety of atoms which are composed of fundamental particles should also necessarily have the characteristic of impermanence.

***Dukkha* (suffering or unsatisfactoriness)**

- Science says that for a given phenomenon to occur there must be a specific cause or a specific combination of causes. Buddhism holds exactly the same view with regard to dukkha (suffering or unsatisfactoriness) which according to Buddhism is the consequence of unending re-becoming (*punabbhava*) which is loosely called rebirth by some writers.

- All religions and philosophies in the world, only two, maintains and concurs with the statement that man is devoid of a permanent essence (soul), one is Buddhism and the other is the world view of modern science.

- That leaves man from the position of a self-deceptive contradiction of belief in one thing in the place of worship and incompletely a different thing in the science laboratories. One who firmly believes in the concept of creation at the same cannot do research on evolution without causing prejudice to his conviction.

- Truth is one and there cannot be two truths contradictory of each other.

- The Buddha has found the spiritual as well as the scientific nature of existence.

Marriage between Science & Buddhism

- There is growing evidence that Buddhism can potentially have an important and productive influence on modern science, primarily at two levels:

- (i) the detailed research level evident in the study of mind, and

- (ii) the epistemological impact on the foundations of science, especially physics.

- The life sciences have developed enormously over the last 50 years. One main branch is the study of mind, cognition, affect and related

mental phenomena, where the brain sciences (or neurosciences) play a central role.

- There is an unusual confluence of disciplines collectively training their focused lenses on the nature of cognition, emotion and action. These disciplines include neuroscience, molecular genetics, experimental psychology, artificial intelligence and linguistics. Several major interdisciplinary efforts have emerged from this hybridization including cognitive science, neuroscience and affective neuroscience.

- These new interdisciplinary hybrid sciences have rapidly embraced the study of the mind as a scientific object and have enabled modern science to approach this effort with unprecedented rigor and precision.

- As a result of this research frontier, science has been gradually waking up to what, until very recently, seemed "un-scientific": consciousness itself. Can a scientific study of mind leave out what is ever-present for humans: their own experience? What is consciousness?

- This consciousness "revolution" has brought to center stage the simple fact that studying the brain and behavior requires an equally disciplined complement: the exploration of experience itself. It is here that Buddhism stands as an outstanding source of observations concerning human mind and experience, accumulated over centuries with great theoretical rigor, and, what is even more significant, with very precise exercises and practices for individual exploration. This treasure-trove of knowledge is an uncanny complement to science.

- The natural meeting ground between science and Buddhism is thus at one of the most active research frontiers today. Where the material refinement of science is unmatched in empirical studies, the experiential level is still immature and naïve compared to the long-standing Buddhist tradition of studying the human mind.

- What is involved is learning how to put together the data from the inner examination of human experience with the empirical basis that modern cognitive and affective neuroscience can provide.

- Thus, we foresee in the future that the mind sciences will evolve into a form of experiential neuroscience, bridging the gap between external and internal descriptions. Such a unification of our understanding of the world, a new frame for a mind science, is one of the major contributions Buddhism is capable of offering.

- Buddhism has a long history of investigation into the nature of the mind and its various aspects – this is effectively what Buddhist meditation and its critical analysis constitute. Unlike that of modern science,

Buddhism's approach has been primarily from first-person experience. The contemplative method, as developed by Buddhism, is an empirical use of introspection, sustained by rigorous training in technique and robust testing of the reliability of experience.

- All meditatively valid subjective experiences must be verifiable both through repetition by the same practitioner and through other individuals being able to attain the same state by the same practice. If they are thus verified, such states may be taken to be universal, at any rate for human beings.

- The Buddhist understanding of the mind is primarily derived from empirical observations grounded in the phenomenology of experience, which includes the contemplative techniques of meditation.

- Working models of the mind and its various aspects and functions are generated on this basis; they are then subjected to sustained critical and philosophical analysis and empirical testing through both meditation and mindful observation. This process offers a first-person empirical method with relation to the mind.

- What occurs during meditative contemplation in a tradition such as Buddhism and what occurs during introspection in the ordinary sense are two quite different things.

- In the context of Buddhism, introspection is employed with careful attention to the dangers of extreme subjectivism—such as fantasies and delusions – and with the cultivation of a disciplined state of mind. Refinement of attention, in terms of stability and vividness, is a crucial preparation for the utilization of rigorous introspection, much as a telescope is crucial for the detailed examination of celestial phenomena.

- Just as in science, there is a series of protocols and procedures which contemplative introspection must employ. Upon entering a laboratory, someone untrained in science would not know what to look at, would have no capacity to recognize when something is found; in the same way, an untrained mind will have no ability to apply the introspective focus on a chosen object and will fail to recognize when processes of the mind show themselves. Just like a trained scientist, a disciplined mind will have the knowledge of what to look for and the ability to recognize when discoveries are made.

Cognitive science and Psychology

- Modern cognitive science and psychology makes certain assumptions about what is normative in mental functioning and also what the limits of change are for such functioning. For example, in the cognitive domain it is regarded as normative for individuals to be incapable of

attending to a single object for more than several seconds. In the affective domain, the emotion of anger is regarded as a normative emotion that naturally arises in situations where our goals are thwarted.

- Buddhism teaches us that each of these assumptions about the “normal operating mode” of humans is faulty and that with training (i.e., in meditation), significant transformations in these abilities are likely to occur. This perspective poses an important challenge to Western scientists and calls into question some of our deepest assumptions about the “nature” of human behavior.

The Mind & Life Dialogues

- Claims about the beneficial effects of these practices on both mental and physical health and well-being have catalyzed serious efforts to examine the mechanisms by which meditation produces salubrious consequences.

- The Mind & Life Dialogues have directly spawned new research demonstrating changes in both brain and immune function produced by meditation. This work is helping to restore the brain back into the context of the body to examine how changes in the brain have downstream effects on the immune, autonomic and endocrine systems, all of which are implicated in health and disease.

- Moreover, Buddhism provides a detailed specification of the methods that enable such plasticity to occur. This meeting ground will provide a critical impetus for change in the Western conception of the fixedness of mental function, with a clear call for new research to explore the capacity for plastic transformation in basic biobehavioral functions that were once regarded as unchanging components of our mental landscape.

- The experientially based technology of meditation and related practices offered by Buddhism is currently having a major impact on modern medicine and psychotherapeutic intervention.

- I believe that it is possible for Buddhism and modern science to engage in collaborative research in the understanding of consciousness while leaving aside the philosophical question of whether consciousness is ultimately physical. By bringing together these two modes of inquiry, both disciplines may be enriched.

- Such collaborative study will contribute not only to greater human understanding of consciousness but also to a better understanding of the dynamics of the human mind and its relation to suffering. This is a precious gateway into the alleviation of suffering, which I believe to be our principal task on this earth.

Epistemology

▪ Although the life and cognitive sciences are where Buddhism can touch science intimately, at the detailed research level, it can also have a great importance at the more fundamental or epistemological level.

▪ In fact, the philosophical refinements in the Buddhist tradition concerning the nature of reality, perception and logic, are as deep as its observational base of human experience.

▪ This includes notions such as designated identity, co-dependent origination and emptiness that have no counterpart in the philosophical heritage of the West.

▪ Modern physics is perhaps where this second meeting ground is most visible. Physics is in the middle of a conceptual revolution pursuing the so-called unification efforts, in order to relate the minute universe of quantum mechanism to that of macrophysics and gravitation. As is well known, such research has opened numerous gaping epistemological questions; for example non-locality, the origin of the universe, and the role of the observer.

▪ Philosophers of science and research physicists have found these conceptual or epistemological exchanges potentially precious. See GEO Magazine, cover story, January, 1999. The Mind & Life Institute has decided to continue this line of mutual exploration as the second major contribution Buddhism can offer to modern science.

Emptiness

▪ Modern science has overturned its own foundations and now presents a picture of reality which is in accord with that proposed by Buddhist sages of two thousand years ago.

▪ The Madhyamika philosophers developed a rigorous and razor sharp method of philosophical analysis which, together with meditation investigation, penetrated into the ultimate nature of reality.

▪ Emptiness, the core view which is propounded by the Madhyamaka, is the insight that there is nothing in the universe which exists as an independent entity in its own right. It follows that nothing exists as a fully independent feature of reality as was always thought by Western science up until the advent of quantum physics. Indeed, an understanding of 'Emptiness' can throw new perspectives onto problems of quantum interpretation.

▪ The search for the ultimate TOE (a theory of everything) has become a central concern for modern physicists. But it is seldom appreciat-

ed that without integrating the phenomenon of consciousness within the 'physical' worldview any such TOE will not have a leg to stand on. This fact is unavoidable because consciousness is implicated at the quantum level.

- As the physicists Bruce Rosenblum and Fred Kuttner have recently indicated:

- *'Consciousness and the quantum enigma are not just two mysteries; they are the two mysteries; first, our physical demonstration of the quantum enigma, faces us with the fundamental mystery of the objective world 'out there;'* the second, conscious awareness, faces us with the fundamental mystery of the subjective, mental world 'in here.'
Quantum mechanics seems to connect the two.

- The teachings of the Buddha, founded on the basis of the true reality of nature, have been recognized to be valid at all times and under all conditions. Buddhism is the only Doctrine based on the true reality of nature in its totality available to mankind.

- It is now becoming increasingly clear that solutions to most human problems that arise as a result of over indulgence, excessive competition and exploding greed leading to acquiring and amassing unlimited wealth, increasing violence, terrorism, drug addiction and self destruction lie in the teachings of the Buddha.

- It is clear that Buddhism is getting accepted, the world over, as the way of life of intelligent people in the third millenium.

Why the Quantum?

- *'Quantum Theory appears to many as strange, unwelcome, and forced on physics as it were from outside against its will. In contrast, if the essential point could be grasped in a single phrase, we can well believe that the quantum would seem so natural that we would recognize at once that the universe could not even have come into being without it.'* – John A. Wheeler: physicist

- *'Perhaps, in some sense, this is 'why' we, as sentient beings, must live in a quantum world, rather than an entirely classical one, despite all the richness, and indeed mystery, that is already present in the classical universe. Might a quantum world be required so that thinking perceiving creatures, such as ourselves, can be constructed from its substance?'* – Roger Penrose: physicist

- *Whatever is dependently arisen
Does not arise, does not cease,
Is not permanent, is not extinct,
Does not come, does not go*

And is neither one thing nor different things. – Nagarjuna: Madhyamika philosopher.

▪ *It's character is neither existent, nor non-existent,*

Nor both existent and non-existent, nor neither. ...true reality ...is free from these four possibilities. – Bhavaviveka: Madhyamika philosopher.

- *'The Question is what is the Question? Is it all a Magic Show? Is Reality an Illusion? What is the framework of the Machine? Darwin's Puzzle: Natural Selection? Where does Space-Time come from? Is there any answer except that it comes from consciousness? What is Out There? It is Ourselves? Or, is It all just a Magic Show?'* – John Wheeler.

▪ *'Phenomena as they appear and resound*

Are neither established nor real

Since they keep changing in all possible and various manners

Just like appearances in magical illusions.' – Asvaghosa

▪ The concept of Emptiness, or dependent co-origination, one of the core concepts of the Madhyamika, the central philosophical foundation of Mahayana Buddhism, is certainly a good candidate. It is vital to understand at the outset that Emptiness does not mean the same as nothingness.

▪ The concept of Emptiness refers to the fact that the Madhyamika analysis of the process of reality has uncovered the lack of 'inherent existence' in all phenomena; so the Madhyamika describes all phenomena as being *empty* of inherent existence; phenomena have no inner independent essence which cuts them off from the rest of reality, and it because of this that all phenomena are responsive to all other phenomena. The concept of emptiness is introduced in the third opening quote, from the great second century Madhyamika master Nagarjuna.

▪ It illuminates what the Madhyamika asserted, roughly two thousand years ago, about the inner nature of reality. All phenomena are illusion-like, interdependent appearances which, contrary to the nature of their appearance, lack any independent self-substantiality:

▪ Since these phenomena without existence are devoid of a core ... If those who assert true existence were indeed correct, How could these phenomena fit into space? ...sever the ropes of grasping conceptions this instant; ...illusions that project appearances but do not exist.

▪ Truly existent phenomena could not fit into space because to do so they would have to have a relationship with the phenomenon of space, in which case they would not be completely independent of all other phenomena. 'True existence' is a synonym for 'inherently existent.'

- Our natural manner of relating to the objects that surround us in everyday life is to believe that they are truly or inherently existent, which means they are completely self-enclosed and independent entities. It is this picture of ‘things’ that the Madhyamika seeks to undermine.

- Although the world appears to truly exist, this picture is deceptive; when we come to grasp the significance of emptiness it will become apparent that ‘true existence’ is, like a ‘horn of a rabbit’, non-existent.

- An important difference between ‘true existence’ and the notion of a ‘rabbit’s horn’, however, is that everyone knows that rabbits do not have horns. There is no need to construct sophisticated philosophical techniques of analysis to prove the lack of rabbit’s horns in reality. ‘True existence’, however, is a different kettle of fish.

- According to the Madhyamika the perception of true existence is virtually a universal mode of perceiving the world. It is an innate mode of perception which has been ‘hard wired’ into the perceptual apparatus of all unenlightened sentient beings.

- The natural way to apprehend the numerous objects that we interact with in everyday life is simply to treat them as if they existed from ‘their own side’, completely independent of our, and everyone else’s, mind. We also assume that each object is self enclosed, so to speak, and cut off from all other objects.

This is an innate mode of understanding the world, and it was the mode which underpinned the pre- quantum ‘classical’ understanding of the physical world:

...the world is regarded as constituted of entities which are outside of each other, in the sense that they exist independently in different regions of space (and time) and interact through forces that do not bring about any changes in their essential natures. The point is that such ultimate ‘things’ must be self-enclosed and independent of all other things.

- The concept of emptiness actually has several levels of understanding, each succeeding level more subtle than the previous. However it may be considered as beginning from an analysis of ‘thinghood’. This is an example of how the Madhyamika gets to the heart of reality from very humble beginnings. Very few people, West or East, stop to think about the way in which they conceive reality down at a basic level, or the implications of this unexamined assumption.

- According to the Madhyamika the untrained mind invariably conceives of ‘things’ as being ultimately unchanging, self-enclosed and independent. We may pay lip service to the obvious fact that ‘things always change’, but deep down the mind thinks of ‘things’ as things which

do not change. And the point that the Madhyamika succinctly makes is that such self enclosed and independent entities could not exist. According to the *Sagaramatinirdesha-sutra*:

- *Everything arising by dependence,*
- *No 'thingness' does it have in any sense.*
- *All that is devoid of entity*
- *Does not arise in any way.*

And from the *Hastikakshya-sutra*:

▪ *A thing that in itself is truly born is utterly beyond our observation.*

And from the *Ratnakara-sutra*:

- *All things are devoid of entity.*

Pratītyasamutpāda

(Dependent Arising)

▪ The second opening quote, from Nagarjuna, is a pithy summing up of the implications of the view that all things are 'empty' of 'inherent existence'. To comprehend the unsettling and counter intuitive play on concepts it is vital to hold in mind that the following paradoxical analysis applies to some 'thing' which is considered as 'arising' as an inherently existing thing, which is a changeless entity that is independent of all other entities:

- *Whatever is dependently arisen*
Does not arise, does not cease.

▪ An inherently existing entity would have to be changeless and therefore, by definition, could not 'arise' simply because it cannot come into or go out of existence!

▪ Here we find the notion of dependent origination, which is the hallmark of emptiness, what is being asserted here is that if something arises dependently then it does not arise as an inherently existent entity and neither can it cease as an inherently existent entity because it has not arisen in the first place!

▪ Furthermore, inherently existent entities cannot cease by definition. Something which arises on the basis of something else cannot be given credence as being a 'real' thing because it has arisen in dependence on something else, so it is not self-powered, it depends on something else.

▪ It follows that this illusory 'thing', which means an inherently existent 'thing', that we might think has come into inherent being has not actually arisen because it's not actually there as an inherently existent

entity! It cannot, inherently, cease because there is nothing inherently existent to cease. The next line is:

- *Is not permanent, is not extinct,*
- It cannot be permanent because it appeared to arise in the first place and because of this it cannot become extinct because there was never anything inherently existent to become extinct!
- *Does not come, does not go*
- Something which has not come into existence (as an inherently existent thing) can not come or go! And is neither one thing nor different things. It cannot be one inherently existent thing because it has arisen and so is not an inherently existent thing in the first place. It cannot be different things because the analysis would apply to each of those things in turn and, anyway, it has appeared as being in the guise of one thing.
- The Madhyamika begins, then, with a complete demolition of the notion of ultimate things and ultimate thinghood, which it denotes by the term 'inherent existence', 'intrinsic existence' or own-nature (*svabhava*).

What is a quantum entity?

- The simplest answer might be that it was a wave packet of energy. But if a quantum 'wave-packet' is not a 'thing', what is it?
- In the quantum world 'things', using this term very loosely, do not have definite boundaries the way that they seem to do in everyday life. They partially exist in many different states at the same time whilst waiting to be discovered in one of their possible states. And, it seems, that the only time that these nebulous partially existent entities at the quantum level decide to 'get real' is, like the wave-particle going through a slit, when someone looks at them.
- There is an enormous gulf between quantum entities and everyday objects, the two spheres of reality, so to speak, appear to be so different that it seems impossible that the everyday world appears from the quantum; and yet it does. The confrontation between the everyday world and the quantum world leads us to the very limits of what we can know about reality.
- So, if Wheeler is correct about the enormous philosophical import of understanding the nature of quantum reality, the possibility of a deep knowledge of the essence of reality lies at the boundary between the quantum realm and the everyday world.
- We know that the quantum realm cannot be a figment of the imagination of a group of mad scientists; we have cd-players, camcorders, mobile phones, and computers and so on.

- The technology of the last one hundred years depends upon our knowledge of quantum physics. We also know that there is a very different realm of our direct experience of our everyday world.

- And, if Wheeler is right, the solution to the question of existence is to be found in understanding the nature of the boundary between the two.

- It is here that the Madhyamika can offer significant insight. There is a very deep reason why the world must be quantum in nature; and this reason is connected to understanding the deep nature of existence.

- Furthermore this understanding is illuminated by an appreciation of the remarkable Madhyamika exposition of the concept of Emptiness according to which the apparent ‘things’ of the everyday world function as if they were real ‘things’ because they actually do not fully exist!

- They appear to exist as independent entities but in actuality in their ‘ultimate’ nature they hover between existence and non-existence.

- As the Madhyamika Bhavaviveka (1st-2nd century) indicated the character of reality is

- *Neither existent, nor nonexistent*

- *Nor both existent and nonexistent, nor neither. ...true reality ...is free from these four possibilities.*

- This assertion indicates that Emptiness can be considered to be fundamental level of reality which somehow ‘hovers’ between existence and nonexistence.

- The reader might at this point think that this must be pushing the limits of comparison between abstruse and impenetrable Buddhist mystical musings and the modern science of quantum physics to breaking point.

- But this is not so. The Madhyamika analysis was meant to be, and is, a precise analysis of the inner nature of reality, and it corresponds to discoveries of quantum theory in a remarkable fashion.

- The paradox of Schrodinger’s cat is a famous quantum conundrum by which Schrodinger indicated to Einstein that quantum weirdness must have everyday implications.

- A cat which is sealed inside a container in such a way that its life or death depends upon a probabilistic quantum event must actually hover between existence and nonexistence.

▪ Marcus Chown's book *'The Never-Ending Days of Being Dead'* clearly indicates that the condition of hovering between existence and non-existence is precisely the nature of quantum weirdness.

▪ So it is somewhat remarkable that the Madhyamika asserts that the empty nature of reality, which is indicated by the fact that the ultimate nature of reality is a hovering between existence and non-existence, is essential for the universe to function:

▪ 'If things were not empty of inherent existence, nothing could function...It is their emptiness of inherent existence that allows everything to operate satisfactorily.'

▪ The term 'things' here refers, of course, to the 'things' of 'seeming' reality, the way that reality appears within the minds of everyday sentient beings. In the light of this assertion that emptiness is essential for the manifestation of the world of experience we might ask whether there is anything within quantum physics that corresponds to this claim. In a recent work the science writer Michio Kaku tells us that:

▪ *'The reason why molecules are stable and the universe does not disintegrate is that electrons can be in many places at the same time.electrons can exist in parallel states hovering between existence and non-existence.'*

▪ This quantum marvel is a result of the fact that quantum entities are partially in many places at the same time; and this functioning underlies all the significant processes that maintain the universe and the life within it. Until quantum entities are observed they actually are not here, not there, not here and there, and not neither here or there.

▪ What a remarkable state of affairs; the manifestation of the solidity of the everyday world requires an essential lack of solidity at the quantum level, a lack of solidity which bears the hallmark of neither existence or non-existence nor both nor neither; how remarkable it also is that two thousand five hundred years ago:

▪ *The one who knows all things and all absences of things,
The Transcendent Conqueror,
Refuted both existence and non-existence.
And: From certain single perspectives
[The Buddha] taught them as either 'nonexistent' or 'existent.'
From both perspectives,
He expressed them as 'neither existent nor nonexistent.'
Since they do not exist as they appear, He talked about their 'non-existence.'*

Since they appear in such ways,

He spoke about their 'existence'.

- The Madhyamika philosophers obviously did not know the theory of quantum interactions in the form that physicists today do. They were, however, aware of 'subtle particles' which flicker in and out of 'existence' within the void from which the universe is manifested; and it is extraordinary that they performed a remarkable razor sharp analysis of the nature of causality and reality which led them to say that the universe functioned only because of its essential 'emptiness' which is described as the ability to hover between the four 'extremes' of existence, nonexistence, not both, nor neither, but maintain a state beyond them all, until, that is they are observed.

Where's the glue?

- It is this hovering between the two extremes, the dance of almost existing which is the dance of emptiness, which allows causality, and the universe, or multiverse, to function.

- This observation is not an obscure piece of oriental vagueness, it is actually completely precise.

- If the fundamental nature of reality were other than emptiness, the fundamental quality of reality which allows electrons to function as the 'glue' which supports the manifestation of an experienced world, then there would be no experienced world.

- J. Robert Oppenheimer made this observation when discussing the Heisenberg Uncertainty Principle:

- 'If we ask, for instance, whether the position of the electron remains the same, we must say 'no;' if we ask whether the electron's position changes with time, we must say 'no;' if we ask whether the electron is at rest, we must say 'no;' if we ask whether it is in motion, we must say 'no.'

- The Buddha has given such answers when interrogated as to the conditions of man's self after his death; but they are not familiar answers for the tradition of seventeenth and eighteenth-century science.'

- The Heisenberg Uncertainty Principle, which accounts for the fact that quantum entities can 'hover' between existence and nonexistence, is certainly, but counter-intuitively, the aspect of quantum functioning which allows the phenomena of the universe to function coherently.

- And, as we have seen, the Buddhist concept of Emptiness, which describes the ultimate metaphysical nature at the heart of the process of reality, maps precisely onto the ontological structure of the Hei-

senberg Uncertainty Principle. It seems, then, that we can answer Wheeler's question 'Why the Quantum?' with Nagarjuna's answer:

▪ *'For those for whom emptiness is possible,
Everything is possible,
For those for whom emptiness is not possible,
Nothing is possible.'*

▪ *'The religion of the future will be a cosmic religion. It should transcend a personal God and avoid dogmas and theology. Correcting both natural and spiritual, it should be based on a religious sense arising from the experience of all things, natural and spiritual and a meaningful unity. Buddhism answers this description, if there is any religion that cope with modern scientific needs, it would be Buddhism.'* – Albert Einstein

Dedication

Bhavatu sabba mangalam

Rakhantu sabba devatā

Sabba bhuddhanubhavena, dhammanubhavena,

Samghanubhavena

Sadā sokthi bhavantu te

Sarva mangalam!

© В.Г. Лысенко (Москва)

БУДДИЙСКИЙ АТОМИЗМ В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ ПОНЯТИЙ «ЭМЕРДЖЕНТНЫЕ СВОЙСТВА» И «КВАЛИЯ»

Существует много определений «эмерджентных свойств». Приведу самое абстрактное из них: «Наличие у какой-либо системы особых свойств, не присущих ее подсистемам и блокам, а также сумме элементов, не связанных особыми системообразующими связями; несводимость свойств системы к сумме свойств ее компонентов; синоним – 'системный эффект'». Термины «эмерджентность» и «эмерджентные свойства» завоевали широкую популярность во многих областях знаний, начиная с физики, химии и т.п. и кончая психологией, философией и эпистемологией. В современной философии сознания и когнитивных науках именно с понятием эмерджентности связаны основные гипотезы решения психофизической проблемы, когда сознание, «я» и психические явления рассматриваются как эмерджентные свойства нейрональных структур мозга.

Что касается «квалия», то этот популярный ныне термин означает свойства чувственного опыта, которые, будучи по своей природе субъективными, уникальными и нетранслируемыми, т.к. это способ переживания мира, свойственный каждому отдельному человеку, тем не менее, являются постоянно воспроизводимыми универсалиями человеческого опыта. Если с понятием эмерджентности связано большинство наиболее успешных современных научных теорий сознания, то понятие «квалия», наоборот, воспринимается как непреодолимое препятствие на пути этих теорий. Квалия остаются тем единственным бастионом субъективности, который противостоит натиску «объективных» научных методов.

Цель моего доклада – показать, насколько эти важные понятия современного философского и научного дискурса могут быть использованы для исследования и объяснения некоторых положений буддийского атомизма. Основным источником для меня будет известный труд буддийского философа IV – V вв. Васубандху «Комментарий к Сокровищнице Абхидхармы» (Абхидхармакоша-бхашья – далее АКБ).

Возникает вопрос, насколько правомерно говорить об эмерджентности или квалия по отношению к инокультурной мысли, т.е. использовать современные научные термины не только анахронично, но еще и внеконтекстуально? Не является ли это недопустимой модернизацией?

Это вопрос общеметодологического порядка, который может быть задан и относительно многих других, гораздо более фундаментальных терминов и понятий, таких как «философия», «наука» и т.п. Тотальный скептицизм в отношении возможности использовать западные понятия для анализа незападных традиций не представляется мне конструктивной позицией. В нашем научном сообществе историков философии такой скептицизм, как правило, основан на убеждении в уникальности западной цивилизации и таких ее достижений, как философия и наука. Моя позиция состоит в том, что каждый случай надо исследовать отдельно, но при этом не заикливаться на поисках в иной традиции аналогичного или близкого термина, а скорее, искать аналогичные проблематизации и тематизации. Аналогичного термина может и не быть, но если само явление, обозначаемое этим термином, налицо, то в этом случае тот или иной термин вполне может стать частью нашего собственного исследовательского метаязыка.

В современной западной философии сознания, развивающейся в последние годы в тесном сотрудничестве с когнитивными дисциплинами (нейронауками), достигшими огромных успехов в исследовании человеческого мозга, буддизм уже давно не воспринимается как экзотическая религиозная доктрина за пределами научного поля. А после эпохальной книги Ф. Варелы, Э. Томпсона и Э. Рош «Воплощенный ум», буддийские теории сознания и психики прочно вошли в научный обиход [6]. В этой книге термин эмерджентность широко применяется для определения некоторых буддийских реалий, прежде всего, в рамках буддийского учения о причинности (пратитья самутпада) и учения о сознании и ментальных явлениях (*citta-caitta*). В моем же сообщении речь пойдет об эмерджентности в буддийской теории атомов. Что здесь имеется в виду?

В АКБ встречается утверждение, что атомы по отдельности не обладают ни материальностью, ни способностью соприкасаться с другими атомами, ни воспринимаемостью, но материальны, соприкасаются и воспринимаются в скоплениях, агломератах, т.е. грубых вещах. Здесь «материальность» – это общий перевод терминов рупа (*gūra*), рупана (*gūraṇa*) (этимологические значения «ударять и быть ударенными, подвергаться удару, разрушению, давлению»). Кроме того, в понятие «материальности» обычно включается непроницаемость и свойство оказывать сопротивление или противодействие – значения термина «пратигха» *pratigha*, вещи, обладающие этим свойством, называются *pratighāta*, букв. «противоударные».

В АКБ предлагается два объяснения отношений между атомами и образуемыми ими грубыми вещами.

Согласно первому, свойства материальности, контактности (вступление в соединение с себе подобными) и воспринимаемости содержатся не только в грубых вещах, но и в самих атомах *paramāṇu*, только в вещах они воспринимаемы, а в атомах – нет. Это модель школы вайбхашика. Я называю ее **аккумулятивистской**. Согласно этой модели, за счет увеличения числа атомов, т.е. накопления некой критической массы, свойства атомов становятся воспринимаемыми. Обычно предельно малым наблюдаемым атомным агрегатом считается пылинка в луче света. По некоторым поздним буддийским калькуляциям, она содержит 1379 атомов.

В соответствии со вторым объяснением, атомы обладают названными свойствами не сами по себе, а только в скоплениях, в массах, в совокупностях *saṃghāta*. Эти свойства являются, таким образом, неким системным эффектом, т.е. эмерджентными, поэтому

я называю данную модель **эмерджентной**. По всей видимости, она принадлежит абхидхармистской школе саутрантика. Конечно, это не такой очевидный прецедент эмерджентности, как в случае атомизма вайшешики, в котором атомы напрочь лишены тех свойств («грубости», «воспринимаемого размера» и др.), которые присущи составленным из них вещам, но для меня важны не столько конкретные учения, сколько тот факт, что буддийские мыслители ставили проблему неких системных свойств в отношении атомов, хотя и не обозначали сами эти свойства специальным термином. Теперь обратимся непосредственно к тексту АКБ.

Именно с точки зрения модели саутрантиков, которую я условно называю «эмерджентной», в комментарии к 13-й карике первой книги АКБ выдвигается возражение против понимания материального/телесного/цвета/формы (все это возможные переводы термина «рупа») как пратигхаты – свойства обладать сопротивляемостью, противодействием:

«В таком случае (если понимать рупу как пратигхату), то рупа, конституирующая атом (параману-рупа), не будет рупой (в собственном смысле слова), ввиду того, что она арупана»⁹.

Здесь подразумевается этимологическое объяснение рупы от корня *rūp* (ударять, испытывать удар), *rūpyate* (подвергаться удару, физическому давлению). Иными словами, рупа атома не будет материальной, в смысле оказывающей сопротивление, непроницаемой. Это как раз точка зрения саутрантики, согласно которой атомы обретают материальность в смысле свойства непроницаемости/сопротивляемости только в массивных скоплениях.

На это возражение вайбхашик отвечает: «Параману-рупа не существует как нечто единичное и отдельное¹⁰. Она (парману-рупа), испытывает удар/оказывает сопротивление/является непроницаемой, только находясь в конгломерате»¹¹.

Получается, что оба оппонента согласны в том, что атомы (параману) – мельчайшие или наитончайшие из руп (по определению Васубандху) существуют не как отдельные единичные объекты, а только в скоплениях, массах. Кроме того, с точки зрения обоих, скопления атомов не образуют целостности, которая была бы чем-то большим суммы своих частей. В АКБ к 43-й карике утвер-

⁹ paramānurūpaṃ tarhi rūpaṃ na prāpnoty arūpaṇā//

¹⁰ na vai paramānurūpaṃ ekaṃ prthagbhūtaṃ asti/

¹¹ saṃghāsthaṃ tu tad rūpyata eva//

ждается, что «скопления (saṃghāta) атомов не отличаются от (самых) атомов»¹². В чем же тогда разница между вайбхашиками и саутрантиками, согласно АКБ?

Разница в том, что у вайбхашиков каждый атом этой совокупности наделен свойствами непроницаемости и т.п. *независимо от других*, у саутрантиков же в *зависимости от других*, именно потому, что он часть массы, т.е. допускаются зависимость от нахождения в пределах системы, атом – свой «системный объект». В этом случае, есть ли разница между саутрантиками и их брахманистскими оппонентами вайшешиками, у которых целое отличается и от частей, и от суммы частей? Эта разница мне видится в том, что если у вайшешиков эмерджентные свойства целого имеют место в сравнении со свойствами механической суммы частей, то у саутрантиков эмерджентными свойствами обладают именно части совокупности, по отношению к гипотетическим частям *вне совокупности*.

И вайбхашики, и саутрантики в полемике с вайшешиками дружно отвергали их концепцию целого (АКБ 3.100). Они утверждали, что целое как сущность, отличная от частей, не существует¹³. Для буддистов целостность есть лишь мысленная конструкция, условно объединяющая разные элементы. Поэтому, с их точки зрения, собирательные существительные – это лишь номинальные (*праджняптисат*), а не реальные сущности *дравьясат* – аргумент против теории универсалий вайшешики.

Говоря о статусе важнейших буддийских классификационных терминов – *скандха* (имеются в виду группы дхарм – элементов, составляющих индивида), *аятана* (базы) и *дхату* (элементы), абхидхармики ставят следующий важный вопрос: каждый из этих терминов объединяет группы дхарм и, таким образом являются именем класса, значит ли это, что классы существуют чисто номинально (*prajñaptisat*) или же они реальны (*dravyasat*). Вайбхашики считали, что все три термина обозначают реалии, саутрантики счи-

¹² na ca paramāṇubhyo 'nye saṃghātā iti/

¹³ Целостность – синоним Атмана, самый яркий пример – опровержение Атмана, «я» через сравнение с колесницей в «Вопросах Мелинды». Что есть колесница, если не простая совокупность частей? Поэтому слово «колесница» – это лишь условное обозначение соединения, колес, сиденья, дышла и т.п., другие известные примеры цепочка муравьев – это лишь муравьи в определенной последовательности и т.д.

тали реальными только дхату, а Васубандху, провозглашая скандхи нереальными, считал реальными аятаны и дхату.

Признание реальности скандх, аятан и дхату было в глазах буддистов чревато признанием реальности мысленных конструкций, к которым они относили универсалии, а также понятие *атмана* или самости. Особую опасность представляло понятие *скандхи*, поскольку существовала группа буддистов, их называли пудгалавадинами, которые видели в скандхах нечто большее, чем простая совокупность рупы, веданы и компании. Этим «большим» был пудгала (*pudgala*) – индивид, а за пудгалой маячил атман (*Ātman*), концепция неизменной души, которую буддисты не признавали.

Дискуссия по этому поводу разворачивается в комментариях к 20-й карике первой книги АКБ. Один из участников дискуссии (саутрантик) утверждает: «Если скандха означает груда, или куча, то скандхи имеют только номинальное существование, поскольку это собрание множественных вещей, подобное груде зерна или пудгале»¹⁴.

Таким образом он хочет сказать, что пудгала – это лишь имя, условное обозначение пяти скандх, а не отдельная сущность.

Однако вайбхашик возражает на это: «Нет, [скандха не номинальна], ведь единичный атом тоже обладает свойством быть скандхой»¹⁵. Мы видим, как важно было вайбхашикам следовать их объяснительной модели, которую я назвала аккумулятивной, в противоположность эмерджентной. Нет ничего в целом, чего не было бы в частях. Каким образом скандха является реальной, а не номинальной? Если буддисты считают реальными только части, а не составленное из них целое, то каждая часть есть скандха: рупа-скандха, ведана-скандха и т.д. Их составляющие, вплоть до атомов, тоже являются скандхами!

Саутрантик далее отмечает, что если считать скандху условным обозначением, то условными будут и аятаны, поскольку свойство быть дверью (этимологическое значение термина «аятана» – *В.Л.*) принадлежит множеству атомов, образующих органы зрения и т.п. (а не отдельным атомам)¹⁶.

¹⁴ *yadi rāṣyārthaḥ skandhārthaḥ prajñaptisantaḥ skandhāḥ prāpnuvanti | aneka dravyasamūhatvāt rāśipudgalavat||*

¹⁵ *ekasyāpi dravyaparamāṇoḥ skandhatvāt||*

¹⁶ *rūpīṇy api tarhy āyatanāni prajñaptisanti prāpnuvanti | bahūnām cakṣurādīparamāṇūnām āyadvārabhāvāt||*

На это вайбхашик отвечает: «Неверно, ведь каждый атом совокупности индивидуально является причиной [познания], в качестве содействующей причины познания выступает сфера чувственных объектов (вишая)»¹⁷.

Сами по себе атомы органов чувств (внутренние аятаны), например атомы органа зрения, не могут вызвать познавательное событие, необходимо совместное действие атомов сферы объектов, которая связана со зрением, своей внешней аятаной. То есть в процессе познания неизменно задействованы и атомы органов чувств (индрий), и атомы объектов, т.е. две аятаны.

В комментарии к 44-й карике утверждается, что «атом органа чувств и атом объекта по отдельности не порождают чувственного восприятия (виджняна). Пять видов чувственного восприятия (зрение, слух, вкус, обоняние и осязание – *В.Л.*) имеют в качестве субстрата чувственных органов (*āśraya*) и объекта (*ālambana*) только скопления атомов, Таким образом, атом невидим, поскольку невоспринимаем»¹⁸.

Иными словами, атомы существуют только в скоплениях, как системные объекты, но вместе с тем в качестве причины познания выступает не целое, составленное из атомов, а каждый атом индивидуально. Однако если индивидуальный атом невоспринимаем, то и вещи, следуя логике вайбхашиков, согласно которой свойства части переходят к целому, тоже должны быть невоспринимаемыми? Откуда же появляется воспринимаемость?

Кроме материальности, разобранной выше, еще одним важным претендентом на эмерджентное качество является воспринимаемость. В АКБ в 3-й карике читаем: «Атомы, хотя и сверхчувственны, в скоплениях воспринимаемы, подобно тому, как атомам [в системе вайшешики] приписывается способность создавать субстанции-следствия, воспринимаемые органами зрения и прочими [органами чувств], или подобно тому, как люди, страдающие глазными болезнями, копну волос воспринимают, а один волос, подобно [от-

¹⁷ na | ekaśaḥ samagrāṇām kāraṇabhāvāt viśayasahakāritvād vā nendriyaṃ prthagāyatanam syāt ||

¹⁸ na caika indriyaparamāṇur viśayaparamāṇur vā vijñānam janayati | sañcitāśrayālanbanatvāt pañcānām vijñānakāyānām | ata evānīdarśanaḥ paramāṇur adṛśyatvāt ||

дельному] атому [считают] сверхчувственным»¹⁹. Возражение сформулировано в категориях саутрантики.

Вайбхашики следовали принципу, провозглашенному в *Махавибхаше*, «Великом комментарии» (далее – МВ): «Если единственный атом не имеет характеристик (*lakṣaṇa*) рупа-скандхи (группы материально-чувственного), тогда и конгломерат многих (атомов) не будет скандхой» (384a) [цит. по: 5, p. 244].

Иными словами, атом как предельно малая конституэнта макрообъектов должен обладать всеми свойствами этих объектов, иначе невозможно объяснить, откуда эти свойства берутся. В строго каузальной системе буддизма все возникает из каких-то причин и условий *hetu-pratyaya*. Тем самым вайбхашики, как кажется, отрицают эмерджентные качества прежде всего как некие новые свойства, не имеющие гомогенных порождающих причин. Сколько велики не были бы массы атомов, если каждый из них не обладает свойством восприимчивости, то и сама масса останется невосприимчивой, поэтому восприимчивость, хоть и в минимальной степени, должна быть присуща самим атомам. Каждый атом чувственных объектов (*viśaya*), по утверждению вайбхашиков, обладает каузальной потенцией в отношении познания, т.е. способностью вызывать свое познание, которая проявляется, только когда количество атомов достигнет критической массы. То же самое касается и *индрий* (чувственных способностей), также имеющих форму скопления атомов: они не могут воспринимать, если каждый из атомов не обладает этой способностью [см.: АКБ 1, 43]. Если из слепых составить группу, она не будет зрячей. Если один атом, обладающий свойством воспринимать, реализует свою функцию совместно с другими атомами, то орган чувств сможет выполнить свою функцию одной из опор (вторая опора – воспринимаемый объект) познавательного акта *виджняна*. Яшомитра сравнивает это с совокупными усилиями носильщиков, позволяющими переносить большие тяжести, посильные одному человеку.

Эта мысль еще более отчетливо выражена оппонентом Васубандху вайбхашиком Самгхабхадрой (*Samghabhadra*) в его дискуссии с саутрантиком Шрилатой (*Śrīlāta*), утверждавшим, что восприимчивостью обладают лишь скопления или конгломераты ато-

¹⁹ *paramānvaṭīndriyatve pi samastānām pratyakṣatvaṃ [p.190] yathā teṣām kāryārambhakatvaṃ cakṣurādīnām ca taimirikānām ca vikīrṇakeśopalabdhiḥ / teṣām paramānuvad ekaḥ keśo 'īndriyaḥ.*

мов (*saṃghāta*). Самгхабхадра утверждает, что даже индивидуальный атом фактически наблюдаем, только его наблюдаемость минимальна и недоступна зрительному восприятию, которое схватывает только грубые объекты²⁰. Можно предположить, что по логике Сангхабхадры, атомы можно было бы наблюдать через приборы, усиливающие зрительную способность (т.е. помогающие усилить действие атомов органов чувств), тогда как по логике Шрилаты и вайшешики отдельные атомы невоспринимаемы в принципе, поскольку по самой своей природе сверхчувственны *atīndraya*. Поэтому в саутрантике и вайшешике воспринимаемость атомов можно назвать эмерджентным свойством.

Вайбхашики категорически отрицали соединение атомов, стремясь всеми силами избежать парадоксов, которые могли последовать из принятия этого положения: если атомы касаются друг друга своими сторонами, тогда придется признать, что у них есть части и они перестанут быть неделимыми, если целиком, то они просто слипнутся в нечто единое (эти парадоксы упоминаются уже в МВ). Поэтому вайбхашики прибегают к крайне, на мой взгляд, противоинтуитивному объяснению: атомы просто занимают смежные точки пространства, не касаясь друг друга, а вещи не рассыпаются только потому, что атомы держатся вместе благодаря действию великого элемента *vetep*, который в период творения мира действует как объединяющая сила (*saṃdhāraṇa*), а в конце мирового периода как рассеивающая (*vikiraṇa*) [АКБ 1.43].

Тем не менее, способность вступать в соединения, которая присуща «грубым вещам», находит свой аналог на «атомарном уровне». И опять та же логика: нет ничего в совокупностях, чего не было бы в атомах. Если мы признаем, что совокупности соединяются между собой в том смысле, что находятся в смежных точках пространства, то и атомы тоже. Читаем в АКБ 1.43: «Поскольку признается, что они (атомы) наделены сопротивлением (*pratighāta*), и поскольку совокупности (*saṃghāta*) не отличаются от атомов, те самые (атомы), которые [составляют] совокупности, являются «ка-

²⁰ Поскольку МВ дошла до нас лишь на китайском языке, я цитирую здесь проф. Дхаммаджоти. Он также отмечает: «Хотя индивидуальный атом слишком слаб, чтобы функционировать как способность визуального восприятия, агломерация атомов одного типа будет, благодаря коллективно умноженной, аккумулятивной способности, может функционировать в этом качестве» [5, p. 201].

саемыми» (*spṛśyante*) в том же смысле, в котором они являются «ударенными» (*rūpyante*)»²¹.

Но присмотримся внимательнее к самому буддийскому атому. Что это такое? Согласно определению, атом (*paramāṇu*) – это мельчайшая рупа (АКБ 2. 22)²². Ее нельзя разбить, сломать, проникнуть в нее и т.п., разделить мысленно или реально – это лейтмотив разных определений. Так что слово «атом» (*неделимый*) в отношении к параману вполне уместно.

Атомизм появляется в буддизме на определенном этапе развития абхидхармистского анализа (анализа реальности в терминах дхарм), в первых веках н. э. Это явно заимствованное учение (откуда заимствовано – вопрос) вводится в доктрину рупы (материально-психического уровня реальности) и вызывает множество дискуссий, следы которых мы находим в МВ – тексте сарвастивады, созданном в первые века н. э. В рамках буддийской доктрины и таких ее принципов как отсутствие неизменной длящейся субстанции, мгновенности всех процессов и др. атомизм приобретает весьма оригинальный характер даже на фоне индийского атомизма (джайнского и брахманистского), не говоря уже о греческом. Атомы не делятся, а как бы репродуцируются в виде мгновенно возникающих и исчезающих микроявлений, образующих серии. Таким образом, буддийский атомизм служит объяснению всеобщей изменчивости бытия.

Кроме того, буддийский параману в отличие от параману брахманистской школы вайшешика, который может обладать природой только одного элемента (либо земли, либо воды и т.д.), содержит в себе фундаментальные свойства одновременно всех четырех великих элементов: твердость земли, вязкость воды, температуру огня и подвижность ветра. Это так называемый субстанциальный атом (*dravya-paramāṇu*), который вайбхашики признавали, скорее,

²¹ *yataḥ sapratighā ṣyante | na ca paramāṇubhyo 'nye samghātā itī | ta eva te samghātāḥ spṛśyante, yathā rūpyante |*

²² В МВ дается следующее определение: «Атом – это мельчайшая рупа. Ее невозможно разрезать, сломать, нельзя проникнуть внутрь нее, ее нельзя отбросить, оставить, водрузиться или наступить на нее, ударить или тащить. Она не короткая и не длинная, не квадратная, не круглая, не прямая, не шершавая, вогнутая или выгнутая. У нее нет меньших частей, она не может распасться на них, не может быть увидена, услышана, унюхана, ее нельзя коснуться. Именно поэтому ее называют еще и тончайшей из всех руп» [цит. в пер. с кит. Дхаммаджотти по: 5, р. 199].

теоретически, чем практически. Согласно АКБ (2. 22), минимальный атом (*saṃghata-paramāṇu*), существующий в чувственном мире (*kāma-dhātu*), состоит из восьми компонентов: четырех *махабхут*, или первоэлементов, и четырех производных от махабхут (*bhautika*) видов рупы: атом цвета-формы, запаха, вкуса и осязаемого. Таким образом, каждый такой атом, а по сути уже молекула, образует предел не определенного вещества, а качественного многообразия. Когда же к молекуле прибавляются атомы чувственных способностей (*indriya*), то число атомов пропорционально увеличивается²³. Сутрантики признавали только атомы «вторичных качеств»: цвета, вкуса, и т.п.

Но буддисты признают деление атомов на классы земли, воды и т.д.: «Почему же, – пишет Васубандху в комментарии к карике 22-й второй книги, – при том, что эти (земля и другие четыре великих элемента) нераздельны в каждой молекуле, какая-то совокупность атомов проявляется только как твердость, какая-то – как вязкость, какая-то – как тепло, или как подвижность²⁴?

– Тот [из великих элементов] данной совокупности, который наиболее силен в проявлении своей способности к росту, тот в ней и воспринимается. Это подобно тому, как при прикосновении к пучку колючих растений ощущаются уколы, а в соленом ячменном блюде – вкус соли.²⁵

– Каким образом постигаются существование остальных из них (великих элементов), [если сами они не наблюдаемы]?²⁶

– Благодаря их действию: поддержания (*dhṛti*), притяжения (*saṃgraha*), созревания (*pakti*) и расширения (*vyūhana*)»²⁷.

Далее приводятся и другие мнения, но и они не изменяют общего впечатления, состоящего в том, что великие элементы – это

²³ Например, атом/молекула звука, произведенного рукой, содержит десять компонентов: четыре атома великих элементов, четыре производных от них, атом звука и атом способности (индрии) осязания. Если звук произведен языком, то к этому набору добавляется еще и атомы вкуса, расположенные на языке (пример из комментария Сюань Цзана).

²⁴ *katham ihāvinirbhāge bhūtānāṃ kaścīd eva saṃghātaḥ kathina utpadyate kaścīd eva drava uṣṇo vā samudhīraṇo vā.*

²⁵ *yady atra paṭutamaṃ prabhāvata udbhūtaṃ tasya tatropalabdhiḥ. Sūcītūli kalāpasparśavat saktulavaṇacūrṇarasavac ca.*

²⁶ *katham punas teṣu śeṣāstitvaṃ gamyate.*

²⁷ *karmataḥ saṃgrahadhṛtipaktivyūhanāt.*

не предметы внешнего мира в их собственном бытии, независимом от нас, не субстанции и не свойства субстанций (буддисты не отделяли носителя от его свойства и свойство от носителя), а функции или способ деятельности, которые позволяют нам воспринимать те или иные совокупности атомов в определенном качестве. И хотя предельный малый атом называется *дравья-параману*, строго говоря, он не является субстанциальным атомом в смысле вайшешики, где термин «дравья» обозначает субстанцию или греческий атомизм. Буддийский редукционизм не похож на редукционизм других атомистических теорий, когда качественное многообразие сводится к определенным классам однородных атомов. Буддийский атом потенциально содержит в себе фундаментальные свойства всех великих элементов при доминировании только одного, по которому и определяется его класс. Вайбхашики считают реальными только конгломераты, составленные из однородных атомов. Аккумуляция именно однородных атомов обеспечивает эффект многократного усиления определенной функции, например, вещи составленные из атомов земли, будут тяжелыми, благодаря многократно усиленным «мини-тяжестям» отдельных атомов.

Когда к «молекуле» фундаментальных свойств и чувственных качеств, образующих объекты органов чувств, присоединяются атомы чувственных способностей-индрий, то образуется некий психо-физический континуум дискретных свойств-энергий, определяющих уже на микроуровне, как бы мы сейчас сказали, антропный характер нашей вселенной.

В современных терминах буддийские атомы можно было бы назвать инфинитесмальными квалия. Хотя, строго говоря, чистые квалия – это лишь атомы саутрантики, тем не менее атомы/молекулы вайбхашики тоже содержат квалия, т.е. и здесь квалия относятся к микроуровню. Это предельная чувственно-качественная составляющая мира, но не самого по себе, независимо от нас, а мира с точки зрения нашего опыта, мира с точки зрения наблюдателя. Мы не можем познать эти атомарные свойства иначе как через их переживание в личном опыте, «от первого лица». Эта идея прекрасно сочетается с буддийским отношением к миру. Мир, с точки зрения Будды, есть то, что узнается опытным путем: видимое, вкушаемое, обоняемое, осязаемое, слышимое и понимаемое умом *манас* [Самьютта никая, 3.169 – 171]. Мир создается индивидом как часть его самого: «Господин, с помощью чего в мире некто распознает мир и воображает мир, называется миром в дисциплине благород-

ных» [Там же, 3.105]. Иными словами, мир – это то, что мы воспринимаем и познаем, что определяется нашими познавательными инструментами [ср.: Umwelt, Jakob von Uexküll], а не нечто предданное и неизменное, не некое объективное положение вещей. Вопросы о мире как таковом Будда считал не имеющими отношения к освобождению от сансары, т.е. нерелевантными буддийской социологической перспективе.

Термин «квалия» применительно к буддизму не может использоваться во всем диапазоне своих современных значений, поскольку в буддийском отношении к миру просто отсутствует фундаментальное противопоставление субъективности и объективности, и поэтому квалия не играют роли противовеса доминирующей объективистской научной стратегии. Абхидхармический подход, если воспользоваться современной терминологией, может быть скорее определен как феноменологический или же метапсихологический (термин Пятигорского). Но, несмотря на это, термин «квалия» помогает подчеркнуть важность перспективы от первого лица в буддийском объяснении мира.

В Абхидхарме деление на внешнее (*bāhya*) и внутреннее (*adhyātma*) считается чисто условным, вместе с тем в абхидхармической номенклатуре существует термин *сабхага* (*sabhāga*) – однородность или сопричастность, который подчеркивает принадлежность всех познавательных событий исключительно собственному психосоматическому потоку индивида (АКБ, 1.39).

Таким образом, термины «эмерджентность» и «квалия» могут на законных основаниях стать элементами нашего метаязыка применительно к буддизму. Разумеется, они наполнятся несколько иными смыслами, но это послужит только их обогащению. Благодаря их применению мы сможем увидеть в этой инокультурной традиции аспекты, представляющие интерес в перспективе наших поисков.

Литература

1. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). – Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. – М.: Ладомир, 1998.
2. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). – Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. – М.: Ладомир, 2001.

3. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Раздел V. Учение об аффектах. Раздел VI. Учение о пути благородной личности / Сост., пер., коммент., исслед. Е.П. Островской, В.И. Рудого. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.
4. Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu / Ed. Pradhan P. // Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII. K.P. Jayaswal Research Institute, Patna. 2nd ed., revised with introduction and indices, by Dr. Aruna Haldar, 1975.
5. Dhammajoti K.L. Sarvastivada Abhidharma. – Sri Lanka: Centre for Buddhist Studies, 2002.
6. Francisco J. Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch. The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. – Massachusetts Institute of Technology, 1991.
7. Vasubandhu. Abhidharmakosabhāṣyam / transl. by Louis de La Vallée Poussin; English transl. by Leo M. Pruden. – Berkeley, Calif, 1988 – 1990.

© Лхагва О., Сайнсанаа Ц., Эрдэнчимэг Л.
(Улан-Батор, Монголия)

ФИЗИКА И ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Classical physics says that reality is actually little particles that separate the world into its independent elements....fundamental reality is the enfoldment and unfoldment, and these particles are abstractions..., the electron not as a particle that exists continuously but as something coming in and going out and then coming in again.

David Bohm. On Quantum Physics, 1987

Наука и интуитивное познание

Наука на западе и мистическая философия востока развивались от противоположных начал в познании [13]. Становление западной науки преследовало строго очерченную догму в рамках парадигмы, логическая основа которой была высказана еще в древно-

сти греческими мыслителями. А мистическое мировоззрение Востока порождалось как результат ряда эволюций, сотворяющих единство материального и нематериального миров, человека и сознания. Это означает, что на Востоке принято рассматривать мир как целостность видимых и невидимых (духовно-сознательных) реальностей вне разделимой взаимосвязи [9]. Это и есть зародыш восточной мистической философии. В противовес этому в основе парадигмы науки заложено утверждение, что мир состоит из независимых материальных тел и пустоты. С точки зрения учения буддийских просветленных “любая связанная между собой вещь или явление являются как бы разными проявлениями единосущности мира” [9].

Из вышесказанного видно, что согласно парадигме науки Вселенная представляет собой совокупность обособленных и независимых материальных тел в пустоте [12, с. 113 – 116]. Буддизм, несомненно, явился ведущим из мистических учений, сыгравших особенную роль в возникновении разных течений восточной философии. Тэнгрианство кочевников, в т.ч. мировосприятие монголов – философема и культ Вечного Неба (монг. *мунху тэнгэрий*), имеют с буддизмом общий корень, если смотреть с точки зрения квантовой физики и синергетики.

Стремительное распространение концепции квантовой физики, возникшей с начала XX в., и бурное развитие за последние 30 лет синергетики, открывающей путь для понимания фундаментальных основ эволюции, привели к существенному изменению парадигмы науки [13]. И надо сказать, что вновь формирующаяся парадигма науки предвещает близость концепций современной науки к интуитивно-мистическому мироощущению, являющемуся проявлением взаимосвязи материального и духовных миров [10].

До конца прошлого столетия методология науки базировалась на классической динамике Ньютона, а также на ее философском обобщении – детерминизме Лапласа. Считалось, что путем простого суммирования знаний об отдельных составляющих частях можно достоверно определять закономерность самой системы в целом [13]. Напомним, что это стало возможным как результат применения принципа суперпозиции и лапласовского детерминизма. Развитие естествознания (физики, химии, биологии) и гуманитарных наук неукоснительно исходило из установки вышеупомянутой парадигмы [10]. В естественных науках вещества считались состоящими из независимых атомов, молекул и других компонентов, в то же время

в общественных науках объекты представлялись как «независимые» части, такие как государство, классы, семья, школа, группа, ученик и т.д. Такое «атомарное» структурирование общества демонстрировало глубокое претворение парадигмальной идеи и принципа суперпозиции не только в научных исследованиях, но и во всех сферах социокультурной и хозяйственно-бытовой деятельности.

Нелинейность и эволюция

Раздробленная на независимые части система представляется сильно упрощенной ее моделью, характеристику которой математически можно описывать линейной зависимостью, т.е. линейным уравнением. Такая модель может описывать изменения лишь в самом начале эволюции, где зависимость изменения от времени приблизительно линейна. При дальнейшем развитии в системе интенсивно развиваются внутренние взаимосвязи, приводящие к возникновению качественных изменений и форм. Для конкретной системы угол наклона прямой к оси времени постоянен, поэтому в разные моменты времени характеристика находится на той же прямой, тем самым состояния системы предсказуемы. Такая картина для описания эволюции состояния системы несомненно является очень ограниченной, можно лишь ожидать, что она реализуется лишь в непосредственной близости состояния «термодинамического равновесия» [4].

Однако в конце прошлого столетия И. Пригожиным и его сотрудниками было выявлено, что любая система претерпевает эволюцию, как правило, вдали от термодинамического равновесия [15, р. 26]. Это явилось одной из фундаментальных закономерностей, установленных в понимании природы эволюции. Неравновесный процесс эволюции математически обуславливается природой нелинейных взаимосвязей между компонентами. Особенность нелинейных взаимосвязей состоит в том, что система неизбежно меняет прежнее состояние, форму и качество.

При непостоянных внешних и внутренних воздействиях в системе наступает критическая ситуация, при которой прежнее состояние катастрофически угасает, в силу чего происходит возникновение нового порядка, новых структур и качеств. Естественно, при такой ситуации полностью утрачивается однозначная линейная зависимость между компонентами и самой системой. Таким образом, глубоко нелинейная природа эволюции играет роль движущей силы вечности мира, под действием которой формируется цепь самообразований и исчезновений реальностей в его целостности.

С математической точки зрения нелинейные функции, сопоставляемые величинам, являются существенно неоднозначными или при одном значении аргумента могут иметь одновременно много значений. Упомянутая суть нелинейности выражается в том, что при определенных условиях в системе могут реализоваться качественно разные состояния. Это явление, всеобщее для эволюции, включая Вселенную, природу, естественные и социальные процессы [11, p. 5].

Нелинейную систему можно расчленить на компоненты, но они взаимосвязаны посредством видимых и невидимых неразделимых связей. Компоненты системы находятся во взаимодействии и противодействии. Взаимодействия компонентов могут быть прямыми противодействиями, также взаимно дополняющими, через которые система претерпевает хаотическое блуждание. Вместе с тем, хаотическое блуждание, посредством самоорганизации, приводит к формированию в системе новых состояний, форм и порядка. Таким образом, нелинейность в математическом описании эволюций охватывает цепь неравновесных процессов, состоящих из катастроф, хаотических поведений, самоорганизации и появления порядка и форм. Видимо, такие сложные и спутанные изменения играют особую роль в *зарождении* единства. Восточная философия уже в древности признала, что все сущее в мире имеет базовую природу единства. Исходя из достижений естественных наук западная наука наших дней тоже стала признавать все виды реальности существенно неразделимыми и взаимосвязанными.

Выводы нелинейной динамики становятся сродни с учением буддизма о том, что Вселенная имеет единую жизнь, единое дыхание и все в ней взаимозависимо. Теория Дарвина учит, что биологические виды и подвиды эволюционируют только под воздействием внешних природных факторов. Неразделимость и коррелированность несчетного множества компонентов самой системы как с внутренними, так и с внешними факторами непременно приводит к выводу, что изменения видов, форм и наследственности вызваны сугубо гармонией в целостности.

Квантовая физика и целостность

С развитием квантовой физики произошло резкое изменение в концепции науки в целом. В ньютоновской механике любой объект имеет местоположение в пространстве, по мере движения очерчивает траекторию. Общеизвестно, что такая закономерность является естественной для случая любого макроскопического тела. Од-

нако она не является абсолютной. К началу XX в. стало ясно, что при проникновении в глубь вещества, благодаря усовершенствованию научных приборов и методик, обнаружено неожиданное поведение микрочастиц [1, с. 125; 14, 539].

Согласно планетарной модели Э. Резерфорда, атом состоит из электронов, вращающихся вокруг крошечного ядра с положительным зарядом. Ученые были уверены, что физические свойства вещества можно описать, применяя классическую электродинамику к этой модели атома. Но теория столкнулась с необъяснимой трудностью, обнаружив противоречие с устоявшимися представлениями, в соответствии с которыми атом должен был излучать или поглощать волны света. Проблему, известную как проблема фотоэлектрического эффекта, А. Эйнштейн блестяще разрешил, используя идею, что свет есть поток корпускул. В то же время экспериментально было доказано, что электрон обладает одновременно свойствами волны и корпускулы. Это были сенсационные открытия, которые никак невозможно было уложить в рамки классической физики. У ученых не было иного пути, кроме как согласиться с экспериментальными фактами и искать выход из тупика за пределами классической физики.

В. Гейзенберг провел специальный мысленный эксперимент с расчетами. Его целью которой было проверить, укладывается ли корпускулярно-волновой дуализм в рамки ньютоновской динамики [2, р. 62]. В результате он установил, что в ни коем случае нельзя согласовать корпускулярно-волновой дуализм с законами классической физики и детерминизмом, в связи с чем полностью теряется смысл однозначного определения одновременно положения и скорости электрона. Расчетные данные привели к математической формуле $x \cdot p \sim h$, так называемому соотношению неопределенности (см. рис. 1). Здесь x , p , h являются неопределенностью координаты, импульса электрона и постоянной Планка. Постоянная Планка $h=6,626\ 069,57(29) \times 10^{-34}$ Дж.с. С формулировкой соотношения неопределенностей классическая физика полностью утратила, как наука, свое значение в атомном мире. По мере повышения точности, для определения положения электрона, допускаются неконтролируемые ошибки в импульсах, такая же ситуация имеет место в обратном случае. Таким образом, выявлена неприменимость принципа классической физики к тому, что можно изучать атом, разделяя его на независимые составляющие: ядро, электрон и кулоновское поле.

Исходя из указанных провалов классической физики, в 1920-е гг. Н. Бор и В. Гейзенберг выдвинули интерпретацию [2; 3], сущность которой заключается в том, что Вселенная является неразделимым единством ввиду тесной взаимосвязанности ее видимых и невидимых компонентов. Такое понимание сущности устройства мира издревле было известно в буддийском учении и лежало в основе восточной философии.

В то кризисное время Н. Бор, посетив Китай в 1928 г., узнал, что традиционно принятая на востоке концепция двойственности характеризует взаимную дополняемость противоборствующих сторон. Распространяя ее идею на двойственность волны-частицы, Н. Бор выдвинул знаменитый принцип дополнительности [2]. Согласно этому принципу, изучаемая частица материи ни в коем случае не является изолированным объектом, по сущности она принадлежит к неразделимому единству, включающему в себя измерительные приборы и самого экспериментатора. Поэтому исследователь оказывается в состоянии, когда невозможно изучать явления и объекты, не зависящие от его воли и сознания, наоборот, природа, приборы и он сам вовлекаются в неразделимое единство. Принцип дополнительности стал первым фундаментальным научным выводом в пользу признания того, что интуитивные учения буддизма достаточно глубоко описывают единство материального и нематериального миров, включая тело и сознание человека.

Понятие о единстве материи, тела и сознания было утверждено в восточной мистической философии [9, р. 154]. С проникновением в атомный мир это понимание возникло в связи с определенным состоянием электрона, обладающего корпускулярно-волновой двойственностью. Ввиду целостности, в глубине атома его компоненты не могут быть представлены в виде осколка материи как в классической физике, а являются на самом деле лишь временным существованием, сменяющим качество и форму. Поэтому все частицы, можно сказать, имея качества «перерожденцев» (монг. *хувилган*), находятся в состоянии взаимозависимости.

Поляризация

Разъясняя суть бытия буддийская философия строго придерживалась идеи, что все сущее не имеет свойства абсолютного существования. Наоборот, буддийские философы рассматривали любую реальность с позиций доктрины зависимого возникновения. Реальности не только противоборствуют, но и одновременно дополняют друг друга с тем, чтобы созрела ведущая сила для изменения и ста-

новления форм и порядка. По нашему мнению, этот взгляд констатирует именно то, что взаимосвязь и корреляция играют исключительную роль в гармонии появления и исчезновения реальностей. Это указывает на то, что материальная реальность является кажущейся или же мгновением существования.

С точки зрения синергетики, при взаимодействии состояние тел изменяется, переходит в другое состояние, более тонко организованное, с уровнями новых подсостояний. Поэтому если с обыденной точки зрения все сущее само по себе реально, с точки зрения синергетики все в мире невечно, а процессы трансформации и становления являются высшей формой бытия. Как видим, открытия синергетики сходятся с принципами восточной философии [12, с. 95].

Реальность, на первый взгляд, кажущаяся стабильной или «замороженной», имеет комплекс внешних и внутренних очагов, полярность которых обуславливает эволюция. Мы полагаем, что вышеописанные основополагающие идеи неопределенности и дополнительности квантовой физики в общих чертах совпадают с научной основой буддизма.



Рис. 1

Любые полярные стороны посредством противоборства и гармонизации непременно образуют качество единого целого комплекса и только при асимптотических пределах переходят в сравнительно изолированные состояния, символизируемые полюсами белого и черного цвета. Полярный переход из черного в белое происходит постепенно, бесконечно. Это качество проявляется не только в цвете, но и в любых явлениях и превращениях. Подобные разделение и растворение, возникающие в результате их взаимосвязи, свойственны в любых системах, природе, человеческом обществе, психологии, предметах науки и любых других явлениях [5]. Например, свет – тень, день – ночь, любовь – ревность, ум – глупость, тело – душа, богатый – бедный, хозяин – раб, благоприятное кочевье – падежь скота, природа – человек, лед – вода, бог – черт, жадность – щедрость и т.д. Выше мы упоминали, что в мире атома материя проявляет волновые и корпускулярные свойства. Скорость частицы,

падающей на вещество в зависимости от внутреннего строения, характера взаимодействия между составляющими его элементами, оказывает решающее влияние, какое именно проявится свойство, волновое или корпускулярное. К тому же, в процессе эволюции, волновые и корпускулярные свойства непрерывно видоизменяются. Любое вещество – это, по сути, взаимосвязь корпускулярно-волнового двуединства или проявление метастабильного состояния. Подытоживая сказанное, можно утверждать, что проникновение науки в познание микромира выявило, что все в этом мире находится в неразделимой целостности, закономерность которой была установлена в древней восточной мистической философии [12, р. 113-116; 5, р. 92].

Вероятность «быть или не быть»

Использование вероятностного подхода для описания состояния электрона в атоме выявило еще одно важное подобие между квантовой теорией и буддийским учением. Выше отмечено, что уравнение Ньютона вообще не применимо к атомному миру, так как у электрона абсолютно не определяются координата и импульс. В этой связи Э. Шредингер выдвинул идею волнового поля, которое будет определено во всем пространстве атома, и предложил для описания этого поля волновое уравнение. Значения волновой функции $w(r)$, в зависимости от вероятности нахождения электрона, распределяются в пространстве атома. Сама волновая функция не имеет никакого физического смысла, более того, она является комплексным числом. После тщательных исследований и дискуссий М. Борн предложил вероятностную интерпретацию, в которой квадрат модуля волновой функции характеризует вероятность нахождения электрона в пространстве. Квадрат модуля волновой функции характеризует вероятность нахождения электрона в месте с радиус-вектором. Так как электрон обязательно находится в атоме, то полная вероятность его нахождения обязательно должна равняться 1. Вероятность нахождения или отсутствия электрона в каждой точке определяется кривой, показанной на рис. 2. Оказывается, в каждой точке электрон может как быть, так и не быть, а сумма этих вероятностей, как отмечено, равно 1. Итак, в квантовой физике изобретена новая динамика в соответствии с характером двойственности электрона, согласно которой электрон в атоме может определяться только вероятностью одновременно «быть» или «не быть».

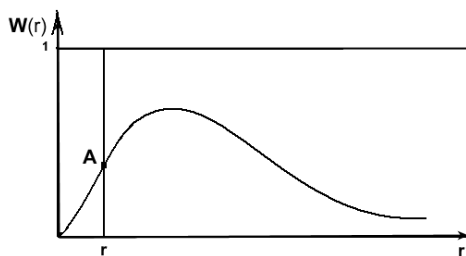


Рис. 2

Расстояние от точки А на кривой до точек на оси абсцисс и до линии 1 соответствует вероятности «быть» и «не быть» в точке r .

Из сказанного выше видно, что вероятность нахождения электрона в данной точке распределяется между полюсами «быть» и «не быть». Это поведение электрона в атоме характеризует динамическое единение ядра, электрона и поля в одно целое. Думается, это единство не является простым наложением поведений, а, наоборот, является результатом сложной коллективной спутанности, приводящей к хаосу с последующей самоорганизацией. Подобные процессы, охватывающие атомы и молекулы, по-видимому сыграют особую роль в образовании зародышей электромагнитного комплекса материальных миров, которое в живой гармонии с нематериальной реальностью сотворяет целостность Вселенной. В этой связи обратимся к источнику древнеиндийской философии [цит. по: 9, р. 189]:

*Что-то движется и не движется
Находится далеко, но в то же время близко
Движется внутри всего
Но в то же время находится отдельно.*

В этом четверостишии можно усмотреть совпадение с идеей квантовой физики. Хотя электрону запрещено являться в пространстве как классической частице, вместе с тем дано квантовое право заполнять все пространство с некоторой вероятностью. Исходя из этих соображений, можно полагать, что атом в целом находится как бы в «объятиях» электрона.

Как отмечено выше, эволюция берет начало из глубин микромира, значит, всякая реальность изменяется в соответствии с закономерностью «быть» и «не быть». Это ясно определено в афоризме: «Дважды в одну воду реки не вступишь». Заметим, что у че-

ловека непрерывно меняются тело и душа, находясь в гармонии с эволюцией в макро- и микромирах. Все сущее не вечно вследствие процессов изменения, формирования, самоорганизации и бифуркации.

Не только буддисты, но и другие восточные философы, а также древнегреческие мыслители тоже говорили об этих закономерностях эволюции.

Единство массы и энергии

Думается, что знаменитая формула Эйнштейна $E=mc^2$ об эквивалентности массы и энергии математически выразила и доказала одно фундаментальное понимание о взаимности вещей. Массу и энергию можно представлять как полярности одного целого единства. В одном пределе это единство проявляется как масса – корпускулярное овеществление, в другой асимптотике приобретает формы энергетической туманности. В промежутке между упомянутыми полярностями разворачивается цепь массо-энергетических изменений в соответствии с эволюцией внутренней динамики материи. Таким образом, вместо классического понятия об обособленных массе и энергии в физике выдвинуто представление о единстве или эквивалентности массы и энергии, что значительно продвинуло познание и цивилизацию человечества. Впрочем, эта же идея о взаимном превращении и видоизменении массы и энергии претворена в атомной и водородной бомбах.

Целостность пространства-времени

Понятия пространства и времени резко отличаются в классической науке и восточной философии. В теории Ньютона мир воспринимался как абсолютно пустоеместилище или пустое Евклидово пространство. В этом пространстве движутся тела и небесные светила. Скорость эволюции вне зависимости от внешних условий признавалась везде совершенно одинаковой, т.е. время считалось абсолютным. Концепция абсолютного пространства и времени служила опорой новоевропейской науки.

В буддийском интуитивном учении пространство и время рассматривались с позиций глубокого единства материального мира и сознания. В буддийских сутрах имеются представления о том, что в высших суперментальных состояниях пространство и время воспринимаются как взаимозависимые или же единые. На это обращает внимание Ф. Капра, когда пишет: «Мы невооруженным глазом видим, что не существует пространства без времени и времени без пространства – они пронизывают друг друга» [9, р. 189]. Поэтому,

как нет пространства в отдельности без времени, и наоборот, нет времени, не растворенного в пространстве. Восточные просветленные мудрецы установили, что пространство и время являются взаимопроникнутыми и взаимосвязанными.

А. Эйнштейн [8] в специальной и общей теориях относительности доказал, что пространство и время не существуют сами по себе, а являются единым целым. По Эйнштейну, пространство и время слились в одном четырехмерном континууме. Более того, он выявил, при каких условиях пространство и время объединяются в одно целое. В зависимости от относительной скорости двух инерциальных систем могут быть проявлены свойства единения пространства-времени. Была установлена математическая закономерность проявления пространства-времени в зависимости от относительных скоростей инерциальных систем. Минковский – один из создателей этой теории, определил: «В дальнейшем явление, когда пространство рассматривалось в отдельности, время – в отдельности, ушло в небытие. Только их единение сохранится как единственно настоящая правда» [цит. по: 9, р. 205]. Это и есть сущность пространства-времени, когда они асимптотически обнаруживаются как независимые полюса, вместе с тем при условиях релятивизма и гравитации в глобальных масштабах интегрируются в реальное четырехмерное пространство.

Целостность

В общей теории относительности [8] четырехмерное пространство Минковского, соединенное с плотностью распределения материи и энергии в пространстве, привело к порождению реальной геометрии Вселенной. Таким образом, надо полагать, гармония распределения массы-энергии и пространства-времени играют ведущую роль в сотворении миров, в соответствии с хаотическими закономерностями эволюции. В пользу доказательства этого высказывания могут служить галактическая спираль и аperiodические движения звезд и системы планет вокруг центра Вселенной.

Поведение искривленного четырехмерного пространства характеризуется знаменитым уравнением Эйнштейна, которое описывает эволюцию плотности распределения энергии-массы-импульса, что в целом составляет реальную геометрию. Таким образом, общая теория относительности впервые дала человечеству возможность осознать единство материальных и нематериальных реальностей в космических масштабах и представить геометрию Вселенной. В связи с этим следует заметить, что понятие о пространстве как пу-

стом вместилище оказывается далеким от истины. Наоборот, Вселенная в целом представляет одно спутанное целое. Восточные просветленные, достигнувшие суперментального состояния, описывают единство материи-сознания-энергии следующим образом. В состоянии буддийской медитации «полностью растворяется «Я» и исчезают разграничения между телом и сознанием, субъектом и объектом <...> каждая вещь связана с остальными вещами <...> не только в пространственном, но и во временном отношении» [9, p. 189].

Дзен-буддист Т. Судзуки [6] утверждает, что «когда время сводится к абсолютной точке без протяженности, мы имеем “абсолютное настоящее” или “вечное теперь”». В этой связи отметим, что в свете концепции квантовой физики и синергетики это «абсолютное настоящее» не является абстракцией или логическим «ничто», скорее, это есть живая и творческая реальность.

Следует отметить, что общая теория относительности разработана с использованием исключительно концепции материи, поля и энергии. А фундаментальным началом буддийской философии является сознание, или утверждается, что все сущее во Вселенной пронизано в какой-то степени сознанием. Надо полагать, это различие в концепциях несомненно указывает на ту фундаментальную проблему, постановка и решение которой связаны с глубоко различающимися истоками цивилизаций Запада и Востока.

Прогресс физики, опирающийся на тончайшие эксперименты и математико-информационное моделирование, свидетельствует об уверенном продвижении науки в познании мироздания. Применение классической теории Эйнштейна в сочетании с закономерностями квантовой физики и синергетики к объяснению процессов в начальных микроскопических масштабах пространства-времени, начавшихся сразу после Большого взрыва, оставляет надежду на фундаментальную эквивалентность материи и сознания и на их взаимодополнительность. Решение этой фундаментальной проблемы материи и сознания есть дело грядущего поколения человечества.

Как было выше сказано, согласно принципу синергетики, геометрия Вселенной представляет перепутанную скрученность без структуры, где нет обычного понимания взаимного расположения. Такова, по-видимому, вся реальность. Вероятно, тело и сознание человека, достигшего состояния просветления, охвачены целостностью хаотической и квантовой природы, он становится неразделимой частью космического единства. С открытием доступа к вселен-

скому фонду информации он обретает дар мировосприятия, позволяющего воспринимать или прямо «видеть» события в прошлом, настоящем и будущем. Это предположение логически связано с концепциями квантовой физики и синергетики, которые могут быть использованы в поисках научных средств концептуализации феномена просветления Будды. Хотелось бы добавить, что прогресс современной физики и синергетики приближает момент, когда будет раскрыта тайна различия исходных точек науки и мистической философии.

В конце нам хотелось бы отметить, что своеобразная наука кочевников – учение о Мунк Тэнгэри (Вечное Небо) имеет общую мистическую основу с буддизмом. Под гнетущим действием суровых, непредвиденных и резко меняющихся природных условий нация монгольских кочевников посредством строго соблюдения законов природы была полностью втянута в единство мира. Среди кочевников очень часты были случаи появления шаманов, тех, кто одарен способностью соединяться с Вечным духом и воспринимать информацию, относящуюся к прошлому, настоящему и будущему. Люди, приобретшие такие сверхъестественные качества, формировали образ жизни и социальный строй кочевников в строгой гармонии с велением природы или Тэнгэри. Эта особенность жизни монголов привела к прогрессу интуитивного познания у всей нации и содействовала формированию соответствующей тэнгэрианской системы образования и науки [13; 5; 12]. По велению Вечного Неба монгольская нация была сплочена как единый космический субъект, неукоснительно соблюдающий закон единства мира.

В завершение заметим, что человечество создало две великие цивилизации, коим начало положили оседлые народы, привязанные к сугубо земной жизнедеятельности, и кочевые народы, образ жизни которых формировался в условиях единства природы, быта и человека [1, 13]. Интуитивная наука тэнгрианства (учение о Мунк Тэнгэри) была движущей силой цивилизации степных кочевых наций [13; 5; 12] и приводила к их частым подъемам во всемирном масштабе, о чем неоспоримо свидетельствуют великие исторические события. Основания и особенности этой интуитивной науки, которая не потеряла своей актуальности для монголов, сегодня, с развитием постнеклассического мировоззрения, становятся более понятными современным исследователям.

Литература

1. Бом Д. Квантовая теория. – М., 1961.
2. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. – М., 1956.
3. Гейзенберг В. Боровская интерпретация квантовой теории. – М., 1964.
4. Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. – М., 1990.
5. Лхагва О. Исток цивилизации кочевников Великой степи // Proc.VIII Int.Congress of Mongolists. – Mongolica. – Vol.13 (34). – Ulaanbaatar, 2003.
6. Судзуки Д. Основы Дзэн-буддизма // Дзэн-Буддизм. – Бишкек, 1993.
7. Шри Шриман. Бхагавад-Гита. – М.: Интербук, 1991.
8. Эйнштейн А. Сущность теории относительности. – М., ИЛ, 1955.
9. Capra F. The Tao of Physics. – Flamingo, 1983.
10. Capra F. The Web of Life. – Flamingo, 1996.
11. Liu Lam. Nonlinear Physics for Beginners. – World Scientific, 1998.
12. Lhagva O. On Space-Time Structures in Human Civilization // Proc. VII Int. Congr.of Mongolists. – Mongolica, Vol., 9(30). – Ulaanbaatar, 1999.
13. Lhagva, O. The Holographic Root Of the Munk Tengery, X International Congress of Mongolists (9-13 August 2011, Ulaanbaatar) // Summaries of Congress Papers. – Acta Mongolica, Vol. 11(366), 2011.
14. Popper K. The Open Universe. – London&New York, 1995.
15. Prigogin I. The End of Certainty. – Free Press, 1997.

© Н.В. Пупышева (Улан-Удэ)

ПОИСК НОВОЙ ПАРАДИГМЫ: БУДДИЗМ И КВАНТОВАЯ ФИЗИКА

Некоторые последствия обращения западной мысли к Востоку в XX веке

История обращения западной мысли к Востоку знает примеры трагических ошибок, имевших страшные последствия. Вожди фашистской Германии были одержимы идеей найти Шамбалу и снаряжали с этой целью экспедиции в Тибет. Однако информацию о

Шамбале они черпали не из чистого источника безошибочной буддийской традиции, а, в основном, из сочинений последователей «Теософского общества», фантастические идеи которых легли в основу расовой теории, повлекшей гибель миллионов людей, ставших жертвами фашистской военной машины. Учение о карме приобрело уродливую форму, превратившись в циничный лозунг фашистов, написанный на воротах Бухенвальда “Jedem das seine” (Каждому свое), а древний знак свастики стал эмблемой их человеконенавистнической идеологии. Почему самое гуманное учение, в основе которого сострадание и любовь к живым существам, могло быть так страшно искажено? В чем причина такого непонимания?

Поиск новой научной парадигмы на Западе

Современная наука вышла на такой уровень познания объективной реальности, который не укладывается в западную картину мира, и, следовательно, назрела необходимость пересмотра научной парадигмы. Особенно остро это проявляется в квантовой физике. Западные ученые обращаются к Его Святейшеству Далай Ламе XIV в надежде почерпнуть новые знания, с целью поиска новой научной парадигмы и выхода из идеологического тупика. Однако об этом речь пойдет ниже. Сначала приведем сведения, данные в научно-популярном фильме “Where Science and Buddhism Meet” (Там, где встречаются буддизм и наука) [1], размещенном в сети Интернет и предназначенном авторами для распространения с целью популяризации идеи схождения истин буддийского учения и последних открытий современной науки. Приводим полный закадровый текст этого короткого фильма (с небольшими сокращениями), с благодарностью выполняя пожелание автора о распространении данной в нем информации. Этот фильм излагает сложные физические теории в доступной форме, что очень удобно тем, кому важны не физические тонкости, а философские аспекты квантовой теории.

Буддизм и наука. Точки соприкосновения: пустота, единство и природа реальности

Между буддийским взглядом на реальность и тем, как ее понимает современная наука, обнаруживается много общего. Эти идеи не принадлежат исключительно буддизму. Их можно найти в большинстве древних восточных философских систем. Однако буддизм на удивление гармонично перекликается с научными открытиями последнего столетия. Чтобы проиллюстрировать эту мысль, можно рассмотреть три основных понятия буддизма – пустоту, взаимозависимость, природу реальности и их аналоги в современной науч-

ной мысли. Мы будем исходить из того, что две кажущиеся взаимно исключаящими модели восприятия – нематериалистическая и материалистическая, интуитивная и рациональная, духовная и научная есть ничто иное, как два способа познания реальности, две стороны одной медали. Существует огромная разница между тем, как мы воспринимаем реальность, и тем, какова она на самом деле.

Пустота – это то, из чего все появляется и куда возвращается. Будда учил, что реальность возникает из пустоты, недвойственного и неисчерпаемого источника. Например, стул на котором человек сидит, компьютер, в который он смотрит, и даже его тело возникают в данный момент из пустоты. Так, во сне есть слон, и есть тот, кто этого слона видит. Кажется, что слон во сне и тот, кто видит этого слона, это два независимых существа, однако после пробуждения становится ясно, что и слон и видевший слона были проявлением сознания этого человека – источника этого сна и бесконечного многообразия всевозможных миров сновидений.

Пустоту можно также представить как страницу книги. Можно воспринимать страницу книги, на которой ничего не написано, как пустую. Хотя сама страница не несет смыслового послания, на ней можно разместить бесконечное разнообразие слов, предложений и историй. Таким образом, пустоту можно считать полем, обладающим неограниченным потенциалом возможностей. Рассмотрим то, что выглядит как материальная реальность.

Корпускулярно-волновой дуализм

Наша реальность обладает дуалистической природой. Вещество, из которого состоят предметы, и явления одновременно существуют в форме волны и в форме частицы. Частица в волновой форме не имеет определенного положения в пространстве и времени. Можно сказать, что она одновременно находится повсюду, распределена по всей вселенной. Этот факт подтвержден экспериментами, проведенными тысячи раз с одним и тем же результатом, и то, что сначала привело сообщество физиков в шок, стало хорошо известным и общепринятым фактом. В конечном итоге выяснилось, что фактором, определяющим, будет ли частица вести себя как частица или как волна, является сам наблюдатель, человеческое сознание. Свойства частицы не установлены заранее, они определяются самим сознанием, воспринимающим частицу. Итак, то, что выглядит как твердая реальность, это лишь один из двух аспектов реальности, которая может иметь форму волны и форму частицы.

Пустота атомов

99,999999999999% атома занимает пустое пространство. Этот факт снова заставляет нас пересмотреть то, как мы воспринимаем самих себя и реальность. Если наше тело и все вокруг нас большей частью состоит из пустого пространства, почему тогда предметы выглядят твердыми на взгляд и на ощупь? Это ощущение твердости создается силами отталкивания и притяжения между атомами, похожими на силы, действующие между двумя магнитами, поднесенными друг к другу. Наши руки, ноги, пальцы на самом деле никогда ни к чему не прикасаются, а лишь испытывают силу отталкивания, которая создает ощущение твердости. На самом деле вы не касаетесь стула, на котором сидите, а скорее висите над ним за счет того, что атомы стула и вашего тела отталкивают друг друга. В действительности скрепляет все и заставляет реальность выглядеть твердой океан колеблющейся энергии. Не только ваше тело, но и все, что вы видите, чувствуете и с чем взаимодействуете, по большей части состоит из пустоты.

Квантовое поле

В квантовой физике есть понятие квантового поля. Это электромагнитное поле, из которого происходит материя. Частицы, возникающие из этого поля, не являются самостоятельными, но представляют собой разные формы одной системы. «Поле и материя, возникающая из этого поля, есть одно и то же. Следовательно, мы могли бы рассматривать вещество как области пространства, где поле чрезвычайно сильно... В нашей новой физике не было бы места и для поля и для вещества, поскольку единственной реальностью было бы поле» (А. Эйнштейн). Представим себе, что поле – это бурный океан. Волны постоянно поднимаются и опускаются. Самая верхушка гребня волны и есть источник, из которого появляется вещество и наша реальность. Остальная часть океана лежит за пределами нашего восприятия, но, тем не менее, существует как потенциальный источник вещества. Итак, вещество возникает из поля и в поле возвращается. Это поле – сплошная среда, распределенная по всему пространству и времени. Можно провести параллель между понятием поля и идеей пустоты. Из этого поля появляются не только все частицы, которые мы воспринимаем, но также основа всех без исключения атомов, составляющих нас самих и вселенную в целом. (Просматривается параллель с понятием «пракрити», перво-материи, из которой все выходит и куда все возвращается. – Н.П.).

Единство

Идея единства или взаимозависимости в буддизме означает, что все во вселенной тесно взаимосвязано. Представление, будто мы существуем независимо от других людей и от окружающего нас мира – это иллюзия. Подлинная природа и нас самих и реальности – это полное слияние и единство. Рассмотрим, как эти идеи согласуются с тем, что говорит нам современная физика.

Квантовая перепутанность

Эйнштейн не принял квантовую теорию. Однако в 1935 г. совместно с физиками Б. Подольским и Н. Розеном он выпустил работу “Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?” (Может ли считаться полным описание физической реальности квантовой механикой?), которая не только не развенчала квантовую теорию, но и дополнила ее. Попутно Эйнштейн и его соавторы обнаружили еще одно странное явление квантовой физики – *квантовую перепутанность* (*quantum entanglement*). Это явление заключается в том, что две частицы, взаимодействующие друг с другом, «перепутываются», между ними возникает особое состояние взаимосвязи. Когда на одну частицу оказывают воздействие, например, путем измерения или наблюдения, другая частица моментально и в точности повторяет поведение первой независимо от того, находятся они в разных концах комнаты или вселенной. Эйнштейну это показалось столь странным, что позднее он назвал это «призрачным действием на расстоянии». По сути, перепутанные частицы ведут себя, как если бы они были одним объектом, а не несколькими, и этим можно было бы объяснить странное взаимодействие на расстоянии. Независимо от положения во времени и пространстве, эти две частицы всегда будут взаимосвязаны. Если теперь мы мысленно вернемся к сингулярности, предшествовавшей большому взрыву, когда вся наша вселенная была сжата до точки размером меньше атома, мы поймем, что все вещество и энергия, воспринимаемая нами сейчас, были и всегда пребудут перепутанными или взаимосвязанными. Не указывает ли *квантовая перепутанность* на подлинное единство всего во вселенной. (Здесь напрашивается сопоставление с буддийским понятием кармы и кармических связей. – Н.П.).

Квантовое поле

Мы существуем в море энергии, соединяющем все атомы. Поле, из которого появляются все атомы, распределено по всему пространству и времени подобно паутине. Квантовое поле – это па-

утина, соединяющая жизнь, энергию, вещество и существование в единую систему. Все, что мы ощущаем, имеет единый взаимосвязанный источник.

Ум и реальность

«Все, что мы есть, – результат наших мыслей. Ум – это все» (Будда). В буддизме и во многих мистических традициях ум является центром реальности. Он не просто часть реальности, он же и создает реальность подобно тому, как наше сознание в момент сна создает миры наших сновидений. Восточные традиции считают ошибочной идею существования мира вне контекста нашего сознания, мира, отделенного от ума. В действительности все – это ум. Похоже, через два с половиной тысячелетия после Будды квантовая физика обнаружила ту же самую истину.

«Всякое вещество существует только благодаря силе. Мы должны предполагать, что за этой силой кроется сознательный разум, являющийся матрицей всякой материи» (Макс Планк, создатель квантовой физики).

Принцип неопределенности

Выдающийся немецкий физик Вернер Гейзенберг предположил, что самим фактом наблюдения за атомным миром мы воздействуем на него. Он пришел к выводу, что невозможно одновременно знать скорость частицы и ее положение в пространстве. Если положение электрона точно определено, то невозможно ничего сказать о его скорости. И наоборот, если известна скорость электрона, невозможно определить его положение. Он назвал это принципом неопределенности. «То, что мы наблюдаем, это не сама природа, а природа, которая выступает в том виде, в каком она представляется нам благодаря нашему способу постановки вопросов». Это происходит не из-за ограниченности нашего восприятия и несовершенства измерительных приборов и указывает на то, что по своим свойствам электроны схожи с миражом. Сознательное наблюдение связано с наблюдаемым событием и фактически определяет его место в пространстве и импульс. Реальность создается наблюдающим ее умом. Физик Дж. А. Уиллер, считая активное участие наблюдателя самой важной особенностью квантовой теории, предложил заменить слово «наблюдатель» словом «участник».

Эксперимент с двумя щелями, первоначально задуманный для изучения природы света, произвел революцию в квантовой физике и нашем понимании реальности. В этом эксперименте частицы пропускают через две щели, за которыми расположен чувствительный

элемент, фиксирующий место их падения. То, что увидели физики, было поразительно. Частицы, считавшиеся до сих пор субстанциональными, вели себя, как волны, и поведение их зависело от того, наблюдают их или нет. В отсутствие наблюдения разные возможные варианты поведения частиц находятся в суперпозиции. В присутствии наблюдателя частицы фиксируются на поверхности за барьером согласно конечным вероятностям. Иными словами, в отсутствие наблюдателя частица ведет себя как волна, т.е. проходит через обе щели одновременно. У нее появляется положение в пространстве только тогда, когда ваш ум или сознание определяет его, но не раньше. Этот эксперимент проводили тысячи раз с частицами размером с молекулу из восьмидесяти атомов углерода, и всякий раз получали одинаковый результат. Реальность не существует без ума, определяющего ее. В отсутствие сознания реальность существует лишь как бесконечный набор вероятностей. Физики столкнулись с тем, о чем мистики говорят уже более двух тысяч лет. Реальность – это проекция ума.

Границы между наукой и духовностью неизбежно становятся все более размытыми, а понятия – взаимозаменяемыми. Погрузившись в науку, в попытках уйти от всего духовного, религиозного, мистического, западная наука осталась стоять на пороге важных перемен в человеческой истории. За этим порогом нас ждет новая цивилизация, свободная от вчерашних догм, принимающая новое видение мира. Чтобы шагнуть через порог, нам необходимо хотеть задавать вопросы, надо быть готовым разобраться на части собственную систему верований, оставив предубеждения, пуститься на поиски истинной природы реальности. Последствия будут огромными и они полностью в наших руках, ведь подлинные перемены берут начало в нас самих. Во имя тех, кто был до нас и тех, кто придет после нас, мы должны пробудиться к новому глобальному взгляду, который видит не ненависть, но любовь, не разделение, но единство, не конфликт, но сострадание.

Профессор Венского университета А. Цайлингер, занимающийся созданием квантового компьютера, вместе с группой западных физиков обращается к Его Святейшеству Далай Ламе XIV за консультациями. Видеозапись одной из таких консультаций находится в открытом доступе в Интернете [2]. В ходе беседы проф. Цайлингер и другие ученые излагают Его Святейшеству сведения из квантовой физики, которые приведены в фильме «Where Science and Buddhism Meet». В процессе исследований природы света уче-

ные столкнулись с реальностью, которая оказалась более фундаментальной, чем материальная реальность. Они прямо говорят, что наука зашла в тупик, потому что принцип действия квантового компьютера не укладывается в западную картину мира и находится за пределами принятой научной парадигмы. Они описывают вышеприведенную картину интерференции и суперпозиции в опыте с двумя щелями, принцип неопределенности Гейзенберга, явление квантовой перепутанности, которые иллюстрирует основу действия квантового компьютера. В настоящее время существует целый спектр инструментов и технологий, основанных на новом взгляде на реальность и, соответственно, назрела потребность в пересмотре классической картины мира. Профессор Цайлингер говорит, что ученые наблюдают феномены микромира с большой точностью, но не понимают, почему мир устроен именно так. Он просит Его Святейшество помочь найти новые концепции, которые расширили бы кругозор западной науки.

Единица информации квантового компьютера “qubit” обладает свойствами интерференционной картины – суперпозиции двух возможностей, когда это не единица или ноль, как в классическом компьютере, а и то и другое, что несет в себе неизмеримо больше информации. Принцип квантовой перепутанности, лежащий в основе передачи информации квантовым компьютером, предполагает холистический подход к пониманию мира, который является уже не теоретическим построением, а экспериментально подтвержденным положением квантовой физики. Фактически получилось, что современная квантовая физика приходит к неким эпистемологическим выводам, которые характерны для буддийского учения.

Насколько близко подошла западная наука к буддийскому пониманию мира? Возможно ли реальное понимание буддизма западной наукой?

Различия буддийской и западной картин мира

На протяжении веков европейская философская мысль стремилась найти как метафизические основы нравственности, так и естественнонаучные обоснования мотивов поведения человека. На протяжении тысячелетий истории философии взгляды философов менялись, сдвигаясь от метафизических абстракций до поисков истоков поведения человека на уровне психофизиологических влечений. Можно заметить, что отдельные направления западной философии, пытаясь найти метафизические корни и универсальные определяющие механизмы поведения человека, анализировали не-

кую сторону реальности, не принимая во внимание других ее сторон, при этом как бы каждый раз заново теоретически определяя предмет философии и разрабатывая ее методологию. Это говорит о том, что существует некое неустранимое концептуальное противоречие, лежащее в основе мировоззрения западной науки.

Большой интерес в этом отношении представляет сравнение западной философии с буддийской. Философии буддизма по меньшей мере 2500 лет, а предмет ее и методология сохранились неизменными, причем буддийская философия – это живая традиция, то есть философия в практическом применении. Иными словами, это не только теория, но это метод совершенствования человека в его психофизической и социальной целостности, применяемый на практике.

Попытки найти «культурный ген» Востока, некую структурообразующую философему, присутствуют в творчестве многих западных ученых. Сравнивая западное и восточное миропонимание, пытаюсь найти некий «культурный ген», К.Г. Юнг пишет: «На Востоке нет конфликта между религией и наукой, потому что наука здесь не основывается на восторженной страсти к фактам, а религия не опирается на одну только веру. Востоку свойственны религиозное познание и познавательная (cognitive) религия. У нас человек несоизмеримо мал и полностью уповает на милость Божью, которая есть все; на Востоке же человек есть Бог, и потому он спасает себя сам. Боги тибетского буддизма относятся к сфере иллюзорной выделяемости и созданных разумом проекций, – и тем не менее, они существуют... Восток основывается на психической реальности... как главным и единственным в своем роде условия существования» [3, с. 507]. К.Г. Юнг определяет, что буддизму свойственны черты интроверсии, тогда как для западного миропонимания характерны черты экстраверсии. Буддийская модель мира противоположна западной модели миропонимания и формирует иную парадигму.

Для западного мышления естественным представляется выносить центр миропонимания за пределы индивидуума, во внешнюю реальность, что отражается на облике европейской культуры. На Западе материальная культура, с ее современными технологиями, чрезвычайно развита, способность познания материи достигла колоссальных глубин и высот, однако познание внутреннего мира человека не столь глубоко и находится в явной диспропорции со знаниями о внешнем мире.

Основополагающей моделью буддизма, давшего духовную основу развитию буддийской цивилизации, является принципиально иная модель миропонимания. Эта модель уникальна, и заключается она в том, что каждое живое существо рассматривается как субъект проявления внешнего мира в результате действия закона причин и следствий, т.е. закона кармы. Личность рассматривается вместе с переживаемым ею внешним миром, который признается ее частью. В этой модели нет ни Творца, ни его «вакансии», почему буддизм и называют атеистической религией. Каждое живое существо безначально и имеет в своей основе природу Будды (санскр. *Tathagatagarbha*), которую оно не осознает, пребывая в неведении и по неведению проявляя нечистые побуждения и эмоции. Неведение (авидья) создает иллюзию отдельности индивидуального «я» от внешнего мира, т.е. создает дихотомию «субъект-объект», создавая тем самым страдания двойственного восприятия реальности (сансару). Таким образом, страдание, разрушительное звено для логики западной, креационистской модели мира, в буддизме является отправной точкой развертывания логики всего учения. Будда Шакьямуни начал свой поиск пути спасения, когда понял, что существует болезнь, старость и смерть, что страдание является естественной частью жизни. Первой проповедью Будды стала проповедь Четырех Благородных Истин – истин о страдании, причинах страдания, возможности преодоления страдания и пути преодоления страдания. В мадхьямаке постулируется принцип единства сансары и нирваны, поэтому разница между сансарой и нирваной – это разница восприятия. Путь к нирване – это путь самосовершенствования, т.е. познания и очищения природы собственной психики.

Особую роль в буддийском учении играет концепция безначальности живого существа. Эта концепция является основополагающей для формирования особой модели миропонимания в буддизме. Это понятие связано с особым воззрением на природу живого существа – природу Будды, не имеющую начала. Время и пространство признаются атрибутами сансары, т.е. иллюзии индивидуального «я», противостоившего внешнему миру. Идея «начала» связана с сансарой, т.е. с иллюзией. Другие философские течения, в частности, основанные на креационистских моделях миропонимания, где индивидуальное «я» иллюзией не считается, всегда склонны к поиску «начала».

С точки зрения буддийской модели, согласно которой живое существо – это субъект переживания внешнего мира, обоснование

абсолютной ценности человеческой жизни логически непротиворечиво. Человеческой жизни естественно и логично придается абсолютная ценность, потому что с этой точки зрения живые существа друг для друга – «параллельные вселенные». Индивидуальность (человеческая, как и других живых существ) неуничтожима; иллюзия индивидуального «я» живого существа исчезает только в результате реализации этим существом нирваны. Особую роль приобретает закон причин и следствий – закон кармы, определяющий состояние, в котором в данный момент находятся ум, тело и обстоятельства жизни живого существа, причинами, заложенными этим существом в прошлом. Считается, что карма сильнее Будды. Будда – это человек, преодолевший в себе сансару (иллюзию индивидуального «я») и способный помочь другим сделать то же. Структурной основой буддийской модели мира, воплощенной в живом существе и переживаемом им мире, является система великих элементов, причем в этой модели эмоциональная сфера играет самую активную порождающую роль. По этой системе происходит «развертка» мира из пустоты (рождение) и «свертка» его обратно в пустоту (смерть). И так далее... Все учение буддизма вытекает из его основополагающей модели как экспликация ее логики. По сути, логика основополагающей модели содержится во всех положениях учения, во всех его частях, как некий «геном», несущий свою «наследственную» информацию и определяющий вид и функционирование всего «организма» (учения), его способность сохранять собственную целостность и жизнеспособность.

Буддизм, с его тысячелетней философией и психологически-практиками, не оставляет вопросов без ответов. Он является и религией, и психологией, и философией одновременно. Многие научные открытия последнего времени, такие как теория относительности, квантовая механика, основные свойства физического вакуума, антропный принцип и мн. др. органично вписываются в буддийскую картину мира. Данные современной науки как бы подтверждают валидность основополагающей модели миропонимания буддизма.

Логика буддийской основополагающей модели мира позволяет придавать системе великих элементов смысл методологического принципа представления реальности. Человеческая жизнь в рамках этой модели обретает абсолютную ценность; абсолютную ценность и онтологическую основу обретают и другие высшие нравственные принципы и понятия, такие как совесть, свобода, любовь, сострада-

ние, справедливость и т.д. Основополагающая модель играет роль точки отсчета, изменение которой меняет взгляд на мир и на место человека в нем.

Буддийская модель миропонимания настолько отличается от западной модели мира, что некоторые понятия, которые являются, казалось бы, общими для западных ученых и для буддистов, имеют, тем не менее, для них несколько разное смысловое наполнение. Так, например, значение слова «память» может определяться с точки зрения соответствующей картины мира. С точки зрения западной психологии, память – это способность к воспроизведению прошлого опыта, одно из основных свойств нервной системы, выражающееся в способности длительно хранить информацию и многократно вводить ее в сферу сознания и поведения. Чтобы понять, каков смысл слова «память» для буддиста, надо определить, что такое «прошлый опыт» с точки зрения буддийской модели мира, где живое существо мыслится безначальным, и, следовательно, прошлый опыт не может быть полностью ограничен опытом только одной жизни. Смысл слов «ум», «интеллект», «сознание», «подсознание», «бессознательное», «архетип» и т.д. будет неизбежно несколько различаться в зависимости от той «субъектно-объектной модели мира», в рамках которой эти слова употребляются.

Выводы

Основное различие между принципами буддийской и западной эпистемологии лежит в сфере отношений субъекта и объекта познания. Для буддизма характерна *субъектная* направленность познания, а для западной мысли – *объектная* его направленность, в соответствии с чем сформировались столь разные модели мира, характерные для этих культур. Таким образом, буддийская и западная модели мира отличаются друг от друга точкой отсчета. Эта точка отсчета представляет собой некий концептуальный «ген», проявляющий себя во всех науках, развившихся на его основе.

Водоразделом между буддийским учением и поисками истины западных ученых остается отношение к нравственности. Для западной физики это понятие находится вне пределов ее компетенции. Для буддийского учения нравственность – это основа, игнорирование которой бросает человека бездну дурной участи и лишает познание смысла. Знание – сила, однако наука, лишенная нравственной основы, способна реально превратиться в «нечистую силу»...

Будет ли найден общий язык между западной наукой и буддизмом, в большой степени зависит от того, смогут ли западные ученые изменить точку отсчета, т.е. картину мира в собственных головах, и от нравственного вектора познания. Буддизм же открыт для диалога и помощи всем.

В заключение приведу пример из книги П. Экмана «Мудрость Востока и Запада. Психология равновесия» [4, с. 270 – 288]. Автор книги рассказывает о беседах с Далай-Ламой XIV о психологии. Автор, по его собственным словам, не является буддистом и в буддийском учении не разбирается. В основном он излагает принятые в западной психологии взгляды на психику человека, мотивы его поведения и на природу эмоций. Однако в последней главе содержится примечательное описание эмоционального переживания самого Пола Экмана в результате общения с Его Святейшеством. «Я хотел бы обсудить то, что является для меня очень личным и что с трудом поддается пониманию с западной точки зрения. ... Я вспомнил, как на пятый день я отметил, что в предыдущие два дня ни разу не испытывал фрустрации. ... В течение следующих семи месяцев я ни разу не чувствовал импульсов к проявлению гнева – ни разу... Что вызвало во мне такое изменение? ... Во время разговора... я физически ощутил нечто такое, что на английском языке приблизительно можно выразить словом «теплота», хотя при этом не происходило никакого повышения температуры. Ничего похожего я не испытывал ни до этого, ни после...». Тем, кто находился в присутствии высоких Учителей, знакомо описанное ощущение, – ощущение света (доброты, сострадания, радости и равного отношения ко всем), исходящее от таких людей, что можно метафорически обозначить словом «теплота». Такие ощущения трудно передать словами.

Можно ли провести параллель между Тремя Телами Будды и положением квантовой физики о частице и волне? Человека можно уподобить частице, а эмоциональную энергетику, исходящую от него, – волне. Остается пожелать, чтобы от людей исходили волны любви, доброты и сострадания, которые в силу квантовой перепутанности влияли бы на мир, делая его светлее и добрее.

Литература

1. http://youtu.be/fNLPfWV_RGs
2. <http://youtu.be/Zjd26JSaq64>
3. Юнг К.Г. Сознание и бессознательное: сб. / пер. с англ. – СПб.: Университетская книга, 1997.

4. Далай-лама, П. Экман. Мудрость Востока и Запада. Психология равновесия. (Серия «Сам себе психолог»). – СПб.: Питер, 2011.

© И.С. Урбанаева (Улан-Удэ)

НАУКА И БУДДИЗМ: ИСТОРИЯ ВСТРЕЧИ, КОМПАРАТИВИСТИКА И ПЕРСПЕКТИВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

История встречи буддизма и науки

Для классической науки, обратившейся к изучению буддизма в середине XIX в., буддизм был по преимуществу древней философско-религиозной системой или экзотической формой восточной духовности, которая привлекала западных людей, уставших от европейского рационализма, социальных катаклизмов и мировоззренческого кризиса. Это было время, когда «умирали боги» старой Европы и создавались новые мифы – мифы о Востоке, о буддизме. Ситуация изменилась в XX в. Падение системы колониализма и поиск ответов на культурный «вызов» Запада стимулировали глубокое переосмысление азиатских культур самими их носителями. В странах Юго-Восточной Азии происходит бурное возрождение буддизма, он играет активную роль в общественной модернизации Востока. Вследствие падения колониальной системы с 70-х г. прошлого века начинается также развенчание западного ориентализма как «корпоративного института» власти Запада над Востоком (Э. Саид) и формирование нового видения буддизма. Все более осознается, что буддизм – это целая цивилизация, ценности которой вовсе не принадлежат далекому прошлому, а продолжают оставаться актуальными и сегодня. На протяжении XX в. ученые занимались не только текстологическими исследованиями древних канонических текстов, но и полевыми исследованиями буддийской религиозной практики и накопили огромный эмпирический материал. Классический образ буддизма как единого целого, восходящего к общей древней традиции, стал распадаться на множество образов, «выяснилось, что различия вариантов и оттенков буддизма почти неисчерпаемы» [1, с. 6]. Вместе с тем и в конце XX в. ученые так же мало приблизились к пониманию сущности буддизма, как и их колле-

ги, работавшие в начале XX в. Слова Ф.И. Щербатского, о том, что за века знакомства Запада с буддизмом мы находимся, тем не менее, все еще в темноте относительно фундаментального учения этой религии и ее философии, и сегодня могут быть применимы к большинству буддологических исследований. Единственное, в чем, пожалуй, буддологи единодушны, это то, что «учение Будды, определенно, нечто иное, чем его понимание буддологами» [4, с. 19].

Возможно, неудачи буддологов в их попытках понимания буддизма объясняются помимо прочего также тем, что они подходят к нему в основном как к религии. При этом на буддизм проецируются те стереотипные религиозоведческие представления, которые сформировались в отношении других религий, от коих буддизм радикально отличается и по способу теоретического обоснования своей сотериологии, и по характеру спасительной миссии. Может быть, для понимания специфики буддизма, в т.ч. как религии, а также и его роли в современном мире более плодотворен взгляд на него со стороны науки и философии? Здесь не имеется в виду только историко-философское изучение древнего буддизма и форм его развития в странах распространения махаянской традиции и тхеравады. Ныне все более осознается, что для адекватного понимания сущности буддизма очень важен тот постсовременный процесс диалога и взаимодействия, в котором участвуют лидеры буддизма и представители современной науки – не только буддологи, но и ученые, работающие в различных областях естествознания и гуманитарных наук. Идея дополнительности науки и духовности, познавательных принципов буддизма и науки – это весьма перспективная идея, которая получает теоретическое обоснование благодаря открытиям неклассической науки. В особенности речь идет о принципе дополнительности Бора и теореме Гёделя о неполноте теории, в силу которых ученые не могут не признать, что ни одна теория не может претендовать на исчерпывающе полное описание истины. Всегда есть возможность альтернативного теоретического подхода к познанию действительности. Тот общественный институт, который называется наукой, в современном его виде существует на основе временного консенсуса, установленного относительно понятия «наука» ещё в классический период развития западной цивилизации, и не может претендовать на гносеологическое право быть единственным носителем истины.

В последние десятилетия наблюдаются тенденции переосмысления оснований и критериев научности, в т.ч. под влиянием философских и теоретических принципов буддизма. Не касаясь в рамках данной статьи вопроса об эффекте воздействия буддийских концепций на научную парадигму и метанарративы науки, мы можем утверждать, что диалог науки и буддизма – это состоявшийся факт и продолжающаяся плодотворная тенденция в развитии современной науки. Но в мышлении ученых и общественности России, к сожалению, все еще господствуют поверхностные и искаженные представления о буддизме, мешающие российскому обществу заметить богатые познавательные и духовные ресурсы буддизма, которые могут быть очень полезными для формирования более разумного, масштабного и ответственного подхода людей к себе и миру.

Процесс взаимодействия буддизма и западной науки был начат и все более углубляется благодаря инициативам людей с подлинно открытым умом. Прежде всего это Его Святейшество Далай-лама XIV с его постоянным интересом к науке и готовностью к диалогу с учеными. Его Святейшество Далай-лама XIV в течение многих лет, начиная с детства, изучал технические дисциплины и науку, беря уроки у своих друзей, среди которых был, например, физик и философ Карл фон Вайцеккер, работавший в 1930-е гг. ассистентом выдающегося ученого в области квантовой физики В. Гейзенберга. К. Вайцеккер и Далай-лама проводили своего рода научные ретриты, и фон Вайцеккер давал Далай-ламе в стиле, близком к традиционной тибетской форме обучения, интенсивные уроки по квантовой физике и ее философским импликациям. Другим крупным ученым XX в., тоже ставшим близким другом и учителем физики для Его Святейшества, был Дэвид Бом, которого Далай-лама называет «одним из величайших интеллектов и очень открытых умов» [8, р. 30]. Их первая встреча состоялась в Англии в 1979 году, и с тех пор они всю жизнь вели непрерывное интеллектуальное общение. Благодаря Д. Бому Его Святейшество познакомился с тончайшими аспектами научной мысли, особенно в физике. Так, в частности, перед посещением института Бора, где состоялся его диалог с физиками, Д. Бом изложил ему философские взгляды Нильса Бора, его планетарную модель атома, в сравнении с моделью атома, созданной Эрнстом Резерфордом, а также ввел в курс затяжных дебатов между Бором и Эйнштейном. В фокусе спора

между великими учеными оказался вопрос о том, является ли реальность на фундаментальном уровне недетерминированной, непредсказуемой и вероятностной. Далай-ламе эта полемика напомнила историю его собственной буддийской традиции, где «дебаты играли решающую роль в формировании и оттачивании многих философских идей» [8, р. 61]. Именно благодаря Д. Бому, объяснившему Далай-ламе специальную теорию относительности Эйнштейна, Далай-лама понял, что благодаря постулированию двух принципов – постоянства скорости света и принципа относительности – Эйнштейн произвел революцию в научном понимании пространства и времени. И это напомнило ему историю о том, как Асанга попал в небесный мир, где он получил пять текстов Майтреи за то время, которое требуется, чтобы выпить чашку чая. Но когда он вернулся на землю, оказалось, что прошло пятьдесят лет. Идея относительности времени не чужда буддийской философии. Изучая физику, Далай-лама одновременно проверяет научную обоснованность буддийских представлений. Он исследует, в какой части буддийские знания устарели и должны быть модернизированы с помощью современной науки, а в какой – научные знания могут получить плодотворный импульс со стороны буддийской философии.

Далай-лама был знаком также с выдающимся философом-неопозитивистом Карлом Поппером, с которым он познакомился во время своей первой поездки в Европу в 1973 г., а позже, в 1987 г., был у него дома в гостях. Во время этой встречи Его Святейшество открыл для себя, какое великое влияние оказал Поппер на философию науки, в особенности на вопрос о научном методе. Правда, в тот момент он еще не знал о теории «трех миров» Поппера, удивительно созвучной с буддийской эпистемологией, и, как он говорил позднее, непременно поговорил бы с Поппером об этой теории.

По признанию Его Святейшества, он общался с учеными из обоих блоков, на которые был поляризован тогда мир, даже во время «холодной войны». Так, однажды в Москве он имел встречу с некоторыми учеными и провел с ними дискуссию о сознании. За годы, прошедшие с 1959 г., Его Святейшество познакомился с принципиальными теоретическими основами и новейшими открытиями ядерной физики, космологии, психологии, биологии, нейрофизиологии, гуманитарных наук. Он долгое время размышлял о том, как соотносятся ключевые буддийские концепты и большинство научных идей. При этом, конечно, он прежде всего проверял на

прочность теоретические основания буддизма. К тому же его интерес к науке не был только личным. Наука интересовала его как основа модернизации тибетского общества и элемент образовательной программы школ для детей тибетских беженцев. И его вдохновлял опыт интеграции науки и духовности, имевшийся у теософов, с которыми первая встреча у него произошла в Индии, во время поездки в 1956 г. на празднование 2500-летней годовщины паринирваны Будды. Во время первой же поездки в Европу в 1973 г., когда Его Святейшество был приглашен в Кембриджский университет в Англии, он воспользовался случаем, чтобы посетить астрономический факультет, где имелся знаменитый радиотелескоп.

1987 год стал важным этапом в знакомстве Его Святейшества с наукой. Это был год первой конференции «Ум и жизнь», которая состоялась в его резиденции в Дхарамсале. Конференция была организована чилийским нейрофизиологом Франциско Варелой, получившим образование в Париже, и американским бизнесменом Адамом Энглom. Она продолжалась в течение недели в духе диалога и неформальной дискуссии Далай-ламы с группой ученых из разных научных дисциплин, имевших открытый ум. Во время той первой конференции Его Святейшество Далай-лама услышал полный исторический обзор развития научного метода на Западе, получил представление о новейших открытиях в различных науках. Эта встреча оказалась настолько воодушевляющей, что диалог продолжается и сегодня: встречи проходят каждые два года. А в последнее время даже дважды в год, весной – в Дхарамсале, осенью – в США.

Были и другие замечательные встречи: с австрийским физиком Антоном Цайлингером, человеком с открытым умом и заинтересованным в диалоге квантовой физики и буддизма в направлении отрицания какого-либо понятия независимой объективной реальности; с американским физиком Артуром Зайонком. Вместе с Цайлингером и Зайонком Его Святейшество провел в Инсбруке двухдневный ретрит по эпистемологическим вопросам, имеющим отношение к основаниям квантовой механики и буддийской философии мадхьямики. А несколькими годами ранее Его Святейшество нанес визит в институт Нильса Бора в Копенгагене, чтобы участвовать в неформальном диалоге физики и буддийской философии.

По иронии судьбы, с эволюционной теорией Дарвина и теоретическими аспектами современной биологии, касающимися понимания сущности жизни, Далай-ламу познакомил впервые не уче-

ный, а христианский теолог Хастон Смит. Но позднее его учителем в этой области стал такой выдающийся ученый, как Роберт Ливингстон из университета Калифорнии в Сан-Диего. Он имел возможность беседовать с ведущими генетиками мира, в особенности с Эриком Ландером в его лаборатории (Массачусетский технологический институт и Гарвард), где ведутся работы по исследованию генома человека. В 2001 г. Его Святейшество посетил лабораторию Ричарда Дэвидсона в Висконсинском университете в Мэдисоне, где имел возможность непосредственно видеть применение технологий МРТ для изучения физических корреляций субъективных переживаний – нервных связей, биохимических изменений, локализаций в мозге и т.д. В 2002 г. Его Святейшество встретился с группой ученых в университете Канберры (Австралия), среди которых был астрофизик Поль Дэвидс, выступивший с квантовой концепцией сознания.

В результате многолетнего «интеллектуального путешествия, предпринятого буддийским монахом из Тибета» в мир плазмы, ускоряющихся частиц, функционального магниторезонансного отражения и тому подобных вещей, появилась книга, написанная Его Святейшеством Далай-ламой. Она называется *‘Мир в одной атоме: как наука и духовность могут служить нашему миру’* (*‘The Universe in a Single Atom: how Science and Spirituality can serve our World’*). Впервые она была опубликована в США в 2005 г. и уже в следующем году – в Англии. Его Святейшество говорит: «Эта книга не стремится объединить науку и духовность (в виде буддизма, который я знаю лучше всего), но является попыткой исследования двух важных человеческих дисциплин во имя развития более целостного и интегрированного способа понимания мира вокруг нас, глубокого исследования видимых и невидимых вещей, через обнаружение фактов и доказательств, подкрепленных логикой. Я не претендую на научное обоснование потенциальных точек конвергенции и различий между буддизмом и наукой – я оставляю это профессиональным академическим ученым. Скорее, я убежден, что духовность и наука являются различными, но дополняющими друг друга исследовательскими подходами, имеющими одну великую цель – познание истины» [8, p. 5].

Инициатива буддийского лидера по установлению и углублению диалога между буддизмом и наукой, шире – между наукой и духовностью, – нашла большую поддержку среди западных ученых.

Кстати сказать, Ф. Варела одним из первых западных ученых принял для себя буддийскую систему миропонимания, когда стал в молодости учеником знаменитого Тулку Ургьена Ринпоче. Развитием диалога буддизма и науки, начатого Далай-ламой и Институтом «Ум и Жизнь», стало создание программы совместных исследований и, в частности, проведение уникальных экспериментов в Вейсмановской лаборатории нейрофизиологии и функционирования мозга при Университете Висконсина в Мэдисоне. Там были предприняты опыты по систематическому изучению воздействия медитации на мозг²⁸. В них по рекомендации Далай-ламы приняли участие выдающиеся современные буддийские монахи. Буддийские эксперты вместе с неврологами разработали формат исследования, в котором документально фиксируется воздействие медитации на нервную систему человека.

Первый опыт сотрудничества буддизма и науки

Речь идет, прежде всего, об экспериментальном сотрудничестве известного тибетского мастера школы Кагью Мингьюра Ринпоче с всемирно известным нейрофизиологом Р. Дэвидсоном, директором Вейсмановской лаборатории. Это поразительные результаты, которые, как пишет Дэниэл Гоулмэн в предисловии к книге Йонге Мингьюра Ринпоче «Будда, мозг и нейрофизиология счастья» (*The Buddha, The Brain, and the Science of Happiness*), «могут навсегда изменить некоторые основные научные представления» [3, с. 10]. В частности, установлено, что «регулярные занятия медитацией на протяжении многих лет в состоянии повысить способность к положительным изменениям активности мозга до такой степени, что это и не снилось современной когнитивной неврологии» [Там же]. Были проведены неврологические тесты с помощью новейшей технологии функциональной МР-томографии, позволяющей получать, в отличие от обычных статичных изображений, «кинограмму» изменений уровней активности различных областей мозга, а также с применением сложнейшего электроэнцефалографического оборудования. Были два компьютера, один из которых имел 128 электро-

²⁸ Впервые научные эксперименты по медитации были поставлены Гербертом Бенсоном в Гарвардской медицинской школе в 1980-х гг. Бенсон провел мониторинг физиологических изменений в теле температуры и потребления кислорода у отшельников, занимавшихся в Гималаях, в т.ч. в горах около Дхарамсалы, практикой *туммо*, которая среди прочих результатов имеет генерацию тепла в специфических точках тела.

дов (вместо 16 при обычной процедуре снятия энцефалограммы), а другой – 256. Вместе с Мингьюром Ринпоче в экспериментах принимали участие еще семь опытных практиков буддийской медитации. Опыты проводились под руководством Антуана Луца, невролога, ученик Франциско Варелы, и Р. Дэвидсона. Во время медитации на сострадание нейронная активность в важнейшем отделе мозга, отвечающем за переживание счастья, у тибетских йогов повышалась на 700–800 процентов! Даже у обычных испытуемых, которые лишь недавно начали заниматься буддийской медитацией, активность той же области мозга возрастала на 10–15 процентов. Показания ЭЭГ также столь явно выходили за пределы обычных показаний, что вначале сотрудники лаборатории даже решили, что неисправно оборудование. Но после двойной перепроверки оборудования и исключения механического сбоя пришлось признать, что электрическая активность мозга буддийских практиков, связанная с концентрацией и феноменальным осознанием, «превосходит все, что они когда-либо видели» [3, с. 20]. Результаты этих исследований, которые, конечно, имеют предварительный характер, говорят о том, что существуют соответствия между изменениями в деятельности мозга и медитативными техниками, которые применяются тибетскими монахами. Эти исследования дают также первые свидетельства в пользу того, что регулярно повторяющийся опыт действительно может изменить структуру и функцию мозга. Мингьюр Ринпоче в своей книге пишет: «Складывается впечатление, что медитация – особенно медитация на сострадание – создает новые нейронные пути, которые усиливают коммуникацию между разными областями мозга, приводя к тому, что некоторые ученые называют «функционированием всего мозга». С буддийской точки зрения я могу сказать, что медитация на сострадание способствует расширению понимания природы опыта, которое происходит от избавления от привычной тенденции ума проводить различие между собой и другими, между субъектом и объектом. Это объединение аналитического и интуитивного аспектов сознания является одновременно чрезвычайно приятным и невероятно освобождающим» [Там же, с. 320].

Исследования волновой активности мозга испытуемых во время различных медитативных практик демонстрируют смещение электрической активности мозга в диапазон гамма-волн, высокочастотных электрических колебаний, которые, по мнению многих

неврологов, возникают при спонтанной синхронизации коммуникации различных нейронов в больших областях мозга. Неврологи предполагают, что во время медитации мозг достигает более устойчивого и целостного состояния. Данные экспериментов о том, что регулярные умственные упражнения влияют на структуру и функции мозга, дополняются результатами исследования лондонских таксистов, проведенного учеными Лондонского университета с использованием МР-томографии. Исследование выявило у лондонских таксистов, обучавшихся по программе «Знание», призванной научить их ориентироваться в сложной сети улиц Лондона, значительный рост в зоне гиппокампа – области мозга, связанной с пространственной памятью. Даже если утверждение о том, что медитативная практика увеличивает коммуникацию между большими зонами мозга, имеет всего лишь предварительный характер, все же можно считать установленным факт: повторяющийся ментальный опыт действительно изменяет структуру и функции мозга.

Эксперименты Вейсмановской лаборатории и их научная интерпретация со стороны ведущих неврологов дают первое научное обоснование эффективности и благотворности буддийских практик и других духовных упражнений, которые способны изменять или корректировать нейронные цепи лимбической области. Именно лимбическая область мозга, имеющаяся только у млекопитающих, отвечает за нашу способность сочувствовать другим живым существам, распознавать тонкие различия между их эмоциональными состояниями, любить и быть любимыми, вступать в межличностные отношения, создавать общественные структуры и т.д.

Итак, уже первые уникальные опыты, проведенные ведущими учеными вместе с тибетскими монахами, говорят о том, что буддийская теория счастья имеет под собой серьезное научное обоснование со стороны нейрофизиологии и неврологии. Разъясняя многочисленные методы обуздания собственного ума, Будда учил людей всевозможных психологических типов, социальных групп, уровней интеллектуального развития управлять своим умом таким образом, чтобы «создавать тонкие физиологические изменения, которые позволили бы им преодолеть биологическое и природное обусловливание и достичь длительного состояния счастья» [3, с. 328]. Современные технологии ныне позволяют ученым начать систематические исследования того, как влияют конкретные виды буддийской медитации на мозг. Так, Р. Дэвидсон и его коллеги в результате об-

следования по специальной методике работников Среднезападной корпорации установили, что в течение трех или четырех месяцев после завершения их медитативной подготовки тесты энцефалограммы показывали постепенное и значительное увеличение электрической активности в левой префронтальной доле – области мозга, которая ассоциируется с положительными эмоциями. Одновременно с этим у работников, обученных медитации, было выявлено значительное повышение иммунитета, по сравнению с контрольной группой, не проходившей обучения медитации. Эти результаты были опубликованы Р. Дэвидсоном в статье «Изменения в мозге и иммунитете, вызванные медитацией осознанности» (журн. «Психосоматическая медицина, 2004, с. 564–570).

Помимо экспериментов, проводившихся в лабораторных условиях, неврологи и нейрофизиологи исследовали с помощью тех же экспериментальных методов изменения в мозговых процессах у тибетских монахов, занимающихся медитацией в горах около Дхармасалы. Его Святейшество лично рекомендовал ученым несколько тибетских йогов, которых попросил участвовать в научных экспериментах, объяснив им чрезвычайную важность этих исследований. Так досточтимый Геше Тинлей, в то время как раз занимавшийся медитацией в затворничестве в горах над Дхарамсалою, оказался в числе этих монахов и стал непосредственным участником первого, революционного этапа взаимодействия буддизма и науки. Поэтому характерный для его манеры презентации Дхармы акцент на научной стороне буддизма является далеко не случайным. Он, как и его коренной Учитель, Его Святейшество Далай-лама XIV, «выверяет» с помощью науки Дхарму, а благодаря Дхарме, понимая Дхарму в полноте ее смысла, хорошо видит, где возможности современной науки являются ограниченными, но могут быть развиты и расширены благодаря их дополнению познавательными методами буддизма.

Ныне взаимодействие буддизма и науки переходит от первоначальных контактов и диалога к постоянному активному сотрудничеству, которое обогащает обе взаимодействующие стороны. Есть надежда преодолеть ограниченность радикального научного материализма через знакомство с буддийской теорией реальности, когда обнаруживается удивительная близость между учением о пустоте Нагарджуны и квантовой механикой. Этого не могут не видеть ученые, работающие на переднем крае науки. Так, на одной

конференции, проходившей в Нью-Дели, индийский физик Раджа Раманан, известный как «индийский Сахаров», проводил параллели между философией Нагарджуны и идеями квантовой механики. Новый эвристический импульс наука получает также через диалог с буддийской эпистемологией и знакомство с теорией и практикой буддийской медитации – благодаря пониманию той особой взаимосвязи, которая имеется в буддизме между философией и медитацией.

***Преодоление научного материализма –
предпосылка понимания научности буддизма***

Под научным материализмом здесь имеется в виду очень знакомая нам всем мировоззренческая позиция, восходящая к понятию о науке как *epistēmē* – абсолютно достоверном, демонстративном знании. Наиболее характерным выражением этого понятия науки являются мировоззренческий натурализм и принятие обществом научных истин как абсолютных высших ценностей. Это также убежденность в том, что взгляд науки на мир должен быть основой всех знаний и всего познаваемого. Исходя из этой предпосылки, большинство людей строит свое отношение к жизни и познанию, не допуская мысли, что существуют области человеческого бытия и познания, которые не являются «вотчиной» науки. Согласно этому классическому идеалу научности, целью познания является чистая истина. Истина признается здесь не только абсолютной нормативной ценностью, но и дескриптивной характеристикой любых познавательных результатов, претендующих на научность. Представители классической науки не сомневались в том, что чистая истина существует, ибо в силу натуралистической картины мира они не сомневались в том, что объективная реальность является предзаданной сама по себе и что законы существуют в природе сами по себе. Фундаментализм является другой чертой классического понятия о науке: с этой точки зрения, она должна давать совершенно надежное, окончательно обоснованное знание. Еще одной характерной чертой этого типа научного мировоззрения является редукционизм, сведение более сложных явлений к явлениям более простым, когда многие измерения целостной человеческой реальности – этика, духовность, красота, добро, сознание – либо сводятся к химическим реакциям или биологическим процессам, либо рассматриваются в качестве чисто умозрительных конструкций. В теоретико-методологической плоскости редукционизм исходит из допущения

о существовании универсального стандарта научности, и идеал научности разрабатывается на основе наиболее развитой научной дисциплины или теории, так что остальные области познания должны «подтянуться» к нему, чтобы стала возможной унифицированная картина реальности. Наконец, интернализм – это еще одна черта классического понимания науки: фундаменталистски обоснованное научное знание и сами стандарты его обоснования должны быть полностью независимыми от социокультурных условий их формирования. Выводы науки должны осуществляться в соответствии с изучаемой реальностью.

Несмотря на то, что в конце XIX – начале XX в. классическая картина мира переживает кризис и начинаются поиски иных оснований науки (антинатурализм, неклассический когнитивизм), все же основные черты классического идеала науки оказались живучими в массовом сознании. Для того чтобы выявить глубинные основы возможности и необходимости плодотворного сотрудничества буддизма и науки, нужно понять, что обоснование идеала и критерия научности является и сегодня, тем более сегодня, открытой проблемой, постановка и решение которой выходят за пределы массового сознания. Иначе говоря, наука – это далеко не то, что думают о ней большинство людей, в т.ч., людей, работающих в науке. Наука сегодня далека от того классического идеала науки, от которого все еще не могут отказаться сегодня многие люди, продолжающие считать натурализм, фундаментализм, редукционизм и интернализм универсальными признаками науки, и исходя из этих устаревших представлений, объявившие борьбу с «лженаукой». Что является наукой, а что – лженаукой, это далеко не простой вопрос. Возможно, сами апологеты «чистоты» науки, демонстрирующие неспособность к расширению сознания, и являются наибольшим тормозом в ее развитии.

В классическую пору научного рационализма наиболее распространенным критерием отличия науки от псевдонауки, или метафизики, – поскольку в то время метафизика и псевдонаука считались тождественными понятиями, – служило наличие эмпирического метода, который по существу является индуктивным, т.е. исходит из наблюдений и экспериментов. Идеи Канта послужили импульсом для дискуссии о правомерности использования в науке понятия истины. Кантовский критицизм в отношении познавательных притязаний человеческого разума и постановка проблемы границ научно-

го познания стимулировали антинатуралистические и антисубстанционалистские тенденции в теории и методологии науки. В XX в. появился критический метод научного познания, так называемый фаллибилизм, учение о погрешности человеческого познания. С точки зрения данного подхода, научные теории не являются истинными, а лишь – правдоподобными. Но и признание за наукой статуса правдоподобия, а не истины, не снимает проблему критериев научности, а, наоборот, заостряет ее. Ведь отказ от прежних натуралистических аксиом познания, когда познание сосредоточивалось только на объекте, но не на средствах познания, ведет ученых к пониманию того, что методы познания и удостоверения истинности знания имеют первостепенное значение.

Витгенштейн предложил проводить демаркацию между научными и метафизическими утверждениями, признаваемыми им «бессмысленной чепухой», на основе критерия полной логической сводимости высказывания (или системы высказываний) к сингулярным высказываниям наблюдения или выводимости из них. Но подобный критерий научности, критерий верифицируемости, был направлен, по сути, на уничтожение не только всякой метафизики, объявленной псевдонаукой, но и самого естествознания, ибо законы природы столь же несводимы к высказываниям наблюдения, как и рассуждения метафизиков. Наряду с логическим позитивизмом в философии науки все более глубокое осознание получает то, что эмпирическая реальность – это далеко не первичная реальность сама по себе. В естествознании обнаруживают, что «факт нагружен теорией». Приходит понимание роли онтологических схем реальности для достоверного научного познания, с этим пониманием развиваются методологические подходы, которые, по сути, являются разновидностями неонатурализма. С этих позиций наука имеет дело уже не с объектами, а с событиями. Исследователи стремятся представить их как результат взаимодействия объектов, находящихся на более глубоком уровне реальности [2, с. 20].

Словом, постепенно в философии науки XX в. осознается проблемный характер предметной реальности, с которой имеет дело наука. Онтологические схемы науки призваны дать обоснование того, что «существует на самом деле». Так обстояло дело в кинетической теории газов, где эмпирически наблюдаемые эффекты стали считаться «второсортной реальностью», выступая в качестве неких знаков «первосортной» настоящей реальности. Так же и в теории

электромагнитного поля Максвелла тепловые и иные наблюдаемые явления стали трактоваться как «отблески» первичной, настоящей реальности, каковой статус стал приписываться полю и молекулам.

Однако вскоре выяснилось, что онтологические схемы науки, в свою очередь, зависят от уровня эмпирических знаний. Представление о том, что «существует на самом деле», никогда не может быть признано окончательной истиной. На передний план философии науки выходит проблема реальности и предметности научного знания. В русле исследований, направленных на решение этих проблем, развиваются идеи о социокультурной обусловленности предмета научного познания, которые разрабатываются особенно активно представителями марксистской философии. К ним примыкают и идеи системодейательностного подхода, с чьих позиций объекты познания не являются предзаданными природными объектами, а выступают лишь функциональными и морфологическими элементами научной мыследеятельности [6, с. 143 – 154]. Его лидеры настаивают на том, как важно увидеть, «что наши представления об объекте, да и сам объект как особая организованность, задаются и определяются не только и даже не столько материалом природы и мира, сколько средствами и методами нашего мышления и нашей деятельности» [Там же, с. 154]. По сути, это развитие в лоне диалектического материализма принципов кантовского критицизма. Именно Кант обосновал принципиальную относительность научных моделей реальности. К нему восходят принципы неклассического когнитивизма и характерный для современного теоретического познания отказ от претензий на полноту истины, признание того, что не существует однозначных критериев бесспорных преимуществ одних познавательных позиций перед другими, утверждение диалогического дискурса как необходимого условия познания мира. Научное знание более не мыслится как всеобъемлющее основание современной человеческой цивилизации и культуры. Напротив, оно является элементом всеобъемлющей целостности человеческой культуры и жизнедеятельности.

Описанные тенденции развития науки в сторону ее «распредмечивания» и критического отношения к научной онтологии как раз и являются методологической основой ее взаимодействия с буддизмом и взаимного их теоретического и практического обогащения и служения универсуму человеческой культуры. Буддизм и наука все более сходятся в направлении понимания несубстанциональности,

пустотности мира вне и внутри нас. Это в обычном нашем восприятии мир выглядит четким, ясным и плотным. Но стоит предпринять более глубокое исследование реальности – способами, известными в буддийской логике и эпистемологии, или теми экспериментальными методами, которые применяет современная физика, как обнаружится, что реальность становится все более неопределенной. Так, когда физик приходит к такой степени увеличения прибора, которая позволяет, казалось бы, более четко и ясно видеть фундаментальную структуру объекта, происходит обратное: мир начинает выглядеть все более и более размытым, и физики приходят к отказу от большинства правил классической физики. При еще более высокой степени увеличения – настолько, чтобы можно было видеть все меньшие расстояния, в конце концов обнаруживается, что сами пространство и время начинают «исчезать», и физики не знают, как описывать то, что осталось.

«С буддийской точки зрения, квантовая механика в своем описании реальности предлагает такую степень свободы, которая непривычна для большинства людей и поначалу может показаться им странной и даже слегка пугающей. Как бы западные люди ни ценили перспективу подобной свободы, идея о том, что акт наблюдения может случайным и непредсказуемым образом влиять на его исход, похоже, налагает слишком большую ответственность. Гораздо легче занимать позицию жертвы и приписывать ответственность или вину за наш опыт некой личности или силе вне нас самих. Но если мы хотим принимать всерьез открытия современной науки, то должны брать на себя ответственность за свои текущие переживания» [3, с. 134 – 135].

Понимание неустранимости онтологического компонента из достоверного научного знания и относительности самой онтологии науки по-новому актуализируют проблему демаркации науки и метафизики, научного и ненаучного знания. К. Поппер предложил в качестве критерия демаркации науки и метафизики критерий фальсифицируемости, который не утверждает при этом бессмысленность метафизики и даже признает ее эвристические функции. Известно высказывание Эйнштейна: «Если теоремы математики прилагаются к отражению реального мира, они не точны; они точны до тех пор, пока они не ссылаются на действительность» [7, с. 83]. Перифразируя эти слова, К. Поппер характеризует отличие эмпирической науки от метафизики следующим образом: *в той степени, в*

которой научное высказывание говорит о реальности, оно должно быть фальсифицировано, а в той степени, в которой оно не фальсифицируемо, оно не говорит о реальности [5, с. 239].

Смысл этого критерия состоял в признании того, что для всякой научной теории, которая претендует быть знанием о реальности, должна иметься принципиальная возможность ее опровержения в ходе систематической проверки. Тем самым К. Поппер признавал *принципиальную относительность научного знания как знания о реальном существовании объектов*. Неопровержимость представляет собой, с точки зрения К. Поппера, не достоинство теории, а ее порок: *критерием научного статуса теории является ее фальсифицируемость, опровержимость или проверяемость* [Там же, с. 245]. Поппер противопоставил редуccionистским тенденциям «научных материалистов» (Дж. Дж. Смарта, У. Селларса, Х. Патнэма, Д. Армстронга и др.) идею о том, что методология должна строиться как совокупность методологических правил, т.е. конвенций. Соответственно, критерий демаркации научного знания от ненаучного сам является конвенцией определенного рода. В таком случае принцип объективности, считающийся вообще одним из основных научных требований, интерпретируется Поппером в его «Логике научного исследования» как «методологическое правило, т.е., как правило, утверждающее, что наука может использовать только высказывания, которые допускают интерсубъективную проверку» [Там же, с. 81]. Здесь Поппер вообще не пользовался понятием «истина».

Кантовский критицизм был доведен Поппером до осознания конвенционального характера научного познания и относительности истины. В ранний период он даже избегал употребления понятия «истина». Семантическая теория истины Тарского предложила для формализованных языков то же самое понятие истины, которое имел в виду Аристотель и которое имеет в виду большинство людей, а именно: истина есть соответствие фактам (или реальности) [9, р. 261-405]. После этого Поппер и другие последователи неклассического когнитивизма (Т. Кун, П. Фейерабенд, И. Лакатос и др.) стали без колебаний использовать понятия «истинность» и «ложность», но – в контексте критического рационализма и конвенционализма: абсолютная истина, хотя и существует, есть нечто в принципе недостижимое. Согласно вынесенному Поппером из общения с Тарским пониманию его теории истины, истина как соответствие фактам означает **не структурное подобие**: идея соответствия сво-

дится к более простой идее логической «выполнимости» высказывания. «Истинно» и «ложно» – это всего лишь логические, а не эмпирические понятия [5, с. 222]. Непосредственным результатом предпринятого Тарским исследования понятия истины, полученным путем соединения его собственной теории истины с теоремой Геделя о неразрешимости, является логическая теорема о том, что универсальный критерий истины невозможен [Там же, с. 385]. Но это не означает, что выбор между конкурирующими теориями может быть произвольным: конвенционализм научного познания не тождествен релятивизму. С этой точки зрения, все наше научное знание есть лишь догадки, но часть из них способна выдерживать серьезные **проверки**. Поэтому и возможен рост научного знания. Стараясь критиковать свои теории, мы учимся извлекать уроки из собственных ошибок и поэтому способны прогрессировать в своей жажде истины, «мы, тем не менее, никогда не можем быть уверены до конца, что действительно обладаем истиной» [Там же, с. 388].

Разъяснение относительной роли индуктивного обобщения и дедуктивного вывода в постулировании и доказательстве научных гипотез Его Святейшество Далай-лама считает одним из принципиальных вкладов Поппера в философию науки. Предложенный Поппером тезис фальсифицируемости научных теорий резонирует, по его словам, с главными методологическими принципами тибетской буддийской философской традиции. «Мы можем назвать это ‘принципом охвата негации’ [8, р. 37]. Этот принцип констатирует, что имеется фундаментальное различие между тем, что «не найдено» и тем, что «не найдено в качестве сущего». «Невидение вещи – это не то же самое, что видение его несуществования» [Ibid.]. Скажем, если скорпиона не видно на листе бумаги, то можно с достоверностью утверждать, что его нет на листе бумаги. Если же на листе бумаги не видно кислоты, то еще нет оснований для утверждения, что на листе бумаги отсутствует кислота. Кроме того, Чже Цонкапа доказал, что «есть подобное различие между тем, что отрицается обоснованно и тем, что не утверждается обоснованно, так же как между тем, что не может противостоять критическому анализу, и тем, что подрывается таким анализом» [Ibid.].

Таким образом, Его Святейшество Далай-лама, приводя для иллюстрации методологического смысла попперианского критерия фальсифицируемости параллели из буддийской философии и логики, проясняющие эти методологические различия, а также обще-

понятные примеры, помогает нам понять и ограниченность научного анализа (по крайней мере, классического). «Так, тот факт, что наука не имеет доказательства существования Бога, не означает, что Бог не существует для тех, кто практикует теистическую традицию. Аналогичным образом, как раз то, что наука не имеет доказательств, стоящих за тенью сомнений в том, что существа перерождаются, не означает, что реинкарнации невозможны» [8, 38]. В то же время, с точки зрения Его Святейшества Далай-ламы, если принять предложенный Поппером критерий фальсифицируемости, то вне сферы науки остаются многие вопросы, относящиеся к нашему человеческому бытию, такие как этика, эстетика и духовность.

Фундаментализм науки был основательно подорван в XX в. более поздними современниками Поппера, многие из которых были его учениками и последователями. Подходы к пониманию науки: как совокупности парадигм (Т. Кун), эпистем (М. Фуко), исследовательских программ (И. Лакатос), познавательных интересов (Ю. Хабермас) – утверждают в противовес фундаментализму плюралистическую тенденцию науки. Одновременно с преодолением ограниченности классического идеала научности плюрализация науки, особенно концепция «методологического анархизма» П. Фейерабенда, утверждает многообразие и эффективность альтернативных идеалов науки. Это означает, что само развитие западной науки и ее философской рефлексии делает в принципе возможным признание буддизма в гносеологическом статусе науки.

В «эпоху постмодерна» метанарратив «наука» лишается права на монопольное обладание истиной, а христианство как наррация спасения (Ж.-Ф. Лиотар) – монопольного обладания миссией спасения. Это еще более расширяет основу интеграции буддизма – и как альтернативной науки, и как альтернативной христианству формы духовности – в мир постнеклассической рациональности и плюралистической науки. То общеизвестное из сутр обстоятельство, что Будда сам призывал своих последователей тщательно проверять свое Учение, приобретает ныне еще более глубокий теоретико-методологический смысл. Будда говорил: «Искусные ювелиры испытывают золото огнем, резцом и пробирным камнем. Так же и вы, о, монахи, должны принимать мое слово, прежде испытав его, а не

только из одного лишь почитания» [Цит. по: 10, р. 190]²⁹. Следуя этому совету Будды, великие ученые древнеиндийского монастырского университета Наланда, из которого берет начало традиция тибетского буддизма, подвергли Учение Будды тщательной и строгой логической и экспериментальной проверке. Логика установила теоретическую непротиворечивость Слова Будды, многочисленные духовные эксперименты по его реализации также подтвердили выполнимость и плодотворность буддийской теории. То, что Учение Будды содержит возможность все новой и новой его проверки, и на каждом историческом этапе, при его распространении в новой среде, оно подвергается критическому анализу и выдерживает проверку, а также то, что его практика осуществима и плодотворна, лучше всего свидетельствует о его научной состоятельности в духе критического рационализма. Оно является научным, ибо соответствует неклассическим критериям научности и новейшим тенденциям изменения научной парадигмы.

Как уже было обосновано выше, научность буддизма – это понятие, вполне законное с точки зрения неклассических определений науки и критериев научности. Буддизм располагает разработанной логической методологией проверки и обоснования достоверности своих положений (санскр. *прамана*; тиб. *цема*), и так же, как наука, он исходит из принципа, что ничто не свободно от критического анализа, в т.ч. Слово Будды и воспринимаемая нами видимость, которую мы отождествляем с реальностью. Но в отличие от науки, античной, классической, неклассической и постнеклассической, истина в контексте буддизма имеет не только гносеологический и онтологический аспекты, но также духовный, ценностно-этический компонент и служит сотериологическим целям. Ибо истина в буддизме суть Дхарма, и это – не только знание о реальности, но также путь, ведущий к высшему просветлению, и качества самого этого просветления и свойства просветленного существа.

²⁹ Р. Турман пишет, что эта шлока известна по *Вималапрабхе* (комментарий на *Калачакра-тантру*), хотя она есть и в Палийском каноне. Шантаркшита приводит соответствующую санскритскую цитату в *Таттва-самграхе* (*Tattvasamgraha*. – Varanasi: Buddhabharati, 1968). Досточтимый Лобсанг Норбу Шастри, тибетский ученый монах из Центрального университета высшей тибетологии (Сарнатх, Индия), указывает, что эта шлока встречается в текстах *Tattvasakgraha* и *Jñanasamuccayaasara* [См. его статью в настоящем сборнике].

Поэтому нравственные качества Учителя и ученика, а также его личные духовные усилия имеют в буддизме наряду с теорией достоверного восприятия и онтологией четырех философских печатей принципиальное значение для открытия истины. А обоснование истины имеет особый, практический смысл преодоления собственной ограниченности, устранения препятствий, мешающих раскрытию совершенной природы сознания. С другой стороны, как объясняют современные мастера тибетского буддизма, «для того чтобы добиться развития ума, необходимо прийти к пониманию **всех феноменов**»³⁰. Наука, в сравнении с буддийской логикой и эпистемологией, имеет дело с гораздо более ограниченной базой объектов познания. Поэтому из-за узости своей феноменологии наука до сих пор была не способна дать удовлетворительное объяснение природы сознания и методологии его позитивных трансформаций.

Хотя в буддизме в процессе обоснования истины (четырёх благородных истин) личный опыт имеет определяющее значение в начале, середине и конце, не меньшее значение имеет систематическая критика опыта через освоение трансцендентальной мудрости постижения пустоты, благодаря чему возможно трансцендирование за пределы мирского опыта и расширение опыта до инсайта прямого видения абсолютной реальности. С одной стороны, открытие истины в буддизме опирается на здравый смысл и соответствующий социолингвистический консенсус, с другой стороны – идет его систематическое преодоление путем медитации *Праджняпарамиты*, благодаря которой осуществляется обширный путь Махаяны, иницируемый и сопровождаемый беспредельным состраданием и чистой любовью к другим.

Если неклассическая наука в своих попытках преодоления натурализма, эмпиризма и фундаментализма, являющихся следствиями наивного и некритического доверия познающего субъекта чувственному восприятию, приходит к скептицизму, агностицизму и релятивизму и идее о недостижимости абсолютной истины как полностью адекватного знания о предмете познания, то буддизм иначе понимает гносеологический и практический статус абсолютной истины. С буддийской точки зрения, абсолютная истина – это пустота как конечный способ существования вещей. Ясное видение

³⁰ Цитата из публичной лекции досточтимого Геше Тинлея о воззрениях философских школ буддизма (Улан-Удэ, 3 сентября 2012 г.).

(випашьяна) вещей как они есть, – в их таковости, – с одной стороны, как пустых, не имеющих самосущего бытия, и, с другой – как имеющих взаимозависимое возникновение, открывает сердце буддийского практика всем другим существам. Возвращение уму изначальной его чистоты и ясности не может происходить только рационально-логическим путем. Нужна медитация. Благодаря медитации можно перестроить нейронные связи, соответствующие системе неведения, и они будут функционировать по-другому, по законам нейрофизиологии счастья. Поэтому научное исследование теории, механизмов и результатов буддийской медитации представляется одним из наиболее перспективных направлений взаимодействия буддизма и науки, способное значительно обогатить науку. Но одних нейробиологических экспериментов все же недостаточно для научного понимания буддийской медитации. Ученым следует учитывать принципиальную взаимосвязь буддийской философии и медитативной практики. Без понимания всех уровней буддийской философии и характера обусловленности медитации со стороны философской теории, несмотря на все обнадеживающие тенденции изменения научной парадигмы, вряд ли наука откажется от своих прежних попыток унифицирующего описания реальности в терминах радикального материализма.

Одно из фундаментальных сходств буддизма и науки Его Святейшество Далай-лама усматривает в том, что они оба признают решающую роль опыта и фактов, имеют строгий эмпирический базис [8, р. 25]³¹. Наука опирается на наблюдения, экспериментальные исследования внешних феноменов с использованием приборов. Для буддизма характерным является опыт созерцательного исследования, проводимого с помощью особой, утонченной внимательности и интроспективного отслеживания внутренних переживаний. Дискуссии с Д. Бомом подогрели в свое время размышления Его Святейшества Далай-ламы о том, как соотносятся между собой буддийские и научные методы исследования. Теперь по прошествии долгих лет сравнительного анализа науки и буддизма, Его Святейшество при-

³¹ И хотя в философии науки в XX в. классический эмпиризм был подвергнут критике и переосмыслению, уроки своего первого учителя физики и близкого друга К. Вайцзеккера, который особенно настаивал на важности эмпиризма в науке, Его Святейшество Далай-лама усвоил навсегда. Поэтому он считает одной из базовых характеристик науки наличие строгого эмпирического фундамента.

ходит к выводу, что их методы совпадают до определенного уровня. Точно так же, как и наука, буддизм признает в качестве первого метода познания эмпирический метод прямого восприятия. Далее, в точном соответствии с той моделью научного познания, которую в свое время объяснил Далай-ламе К. Вайцеккер, в буддийской теории познания признается другой метод, метод логического вывода, которым познаются непосредственно не воспринимаемые феномены. Наконец, с буддийской точки зрения, есть более тонкие уровни реальности, которые могут оставаться затемненными для непросветленного ума. Например, это тонкие механизмы закона кармы. Только при познании объектов этой категории для обоснования достоверности используется авторитет текстов, апеллирующих к свидетельству Будды, для того чтобы обеспечить надежность при проверке природы существования и пути освобождения. Эти методы обоснования достоверности буддийских знаний были сформулированы в виде системы философской методологии великими индийскими логиками, Дигнагой (V в.) и Дхармакирти (VII в.).

Наука не признает ни в коей мере авторитет Слова Будды и других буддийских текстов. Но что касается первых двух сфер, – применения эмпирического опыта и логического обоснования, – то «имеется значительная методологическая конвергенция между двумя исследовательскими традициями» [8, р. 30]. В особенности близкие параллели Далай-лама усматривает между буддийской философией и методом анализа, разработанным А. Эйнштейном в его теории относительности. Этот обнаруженный Далай-ламой и его друзьями-физиками параллелизм науки и буддизма настолько взволновал его, что он и Д. Бом еще задолго до экспериментов Вейсмановской лаборатории стали изучать, каким образом объективный научный метод может иметь отношение к медитативной практике. Теперь, как может в этом убедиться весь мир, связь медитации и методов экспериментального научного исследования стала фактом.

Однако хотя по фундаментальной значимости опыта и логики буддизм совпадает с наукой, все же по способу конституирования опыта они сильно различаются, и опыт в буддийском смысле шире, чем в смысле науки. Формы логического обоснования знаний также не совсем совпадают. В науке получила развитие математическая логика, степень абстрактности которой недостижима для форм традиционной логики, в том числе, буддийской. Что касается принятых в философии науки критериев научности, в частности критерия

фальсифицируемости, то, как уже было отмечено, его принятие принципиально ограничивает сферу науки. В буддизме, напротив, те значимые для человеческого бытия вопросы, которые исключаются из сферы научного познания в силу принятых критериев научной рациональности, не исключаются из сферы исследования. «Другими словами, наука имеет дело с эмпирическими фактами, но не с метафизикой и этикой» [Ibid., p. 37]. Буддийская наука имеет более широкую, в принципе не ограниченную, базу объектов познания. Парадигма науки не охватывает и не может охватить все аспекты реальности, «в особенности природу человеческого существования». «Реальность, включая наше собственное бытие, намного более сложна, чем утверждения объективного научного материализма» [Ibid., p. 41].

Есть определенное гносеологическое сходство между буддийской теорией пустоты и новой физикой, особенно, квантовой. Впрочем, даже открытие Коперником гелиоцентрической системы сближает науку с буддизмом – в направлении понимания того, что реальность не такова, какой она нам кажется. Но, в отличие от физики, теория пустоты, будучи теоретическим пониманием реальности, имеет основательные психологические и этические импликации. Нагарджуна доказал, что цепляние за независимое существование вещей является главным источником всех бед. Впрочем, справедливости ради следует сказать, что такие великие физики, как Д. Бом, А. Сахаров и другие ученые, работавшие в новейших областях естествознания, тоже считали этику необходимым элементом науки. Далай-лама задал Д. Бому вопрос: «Исходя из перспективы современной науки, оставив в стороне вопрос ложной интерпретации, в чем заключается зло, связанное с верой в независимое существование вещей?» Бом ответил, что если мы проверим различные идеологии, которые стремятся делить человечество, такие как расизм, крайние формы национализма и марксистская классовая борьба, то увидим, что одним из ключевых факторов из возникновения является тенденция воспринимать вещи в их природном разделении и разобщенности» [8, p. 53 – 54]. Этот ответ Бома, основанный на его труде в области квантовой физики, близок по смыслу тому, что говорил Нагарджуна две тысячи лет назад. И так же как буддизм, неклассическая наука и ее открытия несут человечеству понимание того, что каждый из нас несет ответственность за то, как мы мыслим и переживаем. Другое дело, что еще очень многие люди

не воспринимают всерьез эти открытия, например, идею квантовой механики о том, что акт наблюдения события может – в силу обнаруженной взаимозависимости ума и материи – непредсказуемым образом влиять на его исход. Большинство людей все еще не готово мыслить неклассическим способом и не готовы принять на себя всю полноту ответственности за свое бытие, которая наступает вместе со свободой, открывающейся в результате принятия того образа мышления, который роднит буддизм и неклассическую науку. В отличие от науки, пришедшей к этим открытиям только в XX в., буддизм с самого своего появления исходил из философской теории взаимозависимого возникновения: природа реальности имеет зависимое происхождение. Эту глубинную взаимозависимую природу реальности квантовая физика обнаруживает благодаря таким открытиям, как парадокс ЭПР (назван по имени обнаруживших его ученых – Альберта Эйнштейна, Бориса Подольского и Натана Розена).

Обсуждая и сравнивая основания квантовой физики и философии мадхьямики вместе с известными учеными, Его Святейшество Далай-лама помогает современным интеллектуалам увидеть параллели между буддийской философией и научными прозрениями. Обращение к теоретическим достижениям буддизма, особенно к изложенному Нагарджуной Срединному учению о пустоте, позволяет ученым глубже понять соотношение между классической и неклассической физикой в терминах относительной и абсолютной истины согласно воззрению мадхьямики и устранить видимость противоречия между повседневным опытом и новейшими научными открытиями. «Тогда то, что мы делаем и думаем в своей жизни, становится крайне важным, поскольку эффект этого имеет отношение ко всему» [8, р. 74].

Буддизм и космология

Во время первой конференции «Ум и Жизнь» астрофизик Пит Хат из Института передовых научных исследований (Принстон) продемонстрировал компьютерное воспроизведение космических событий, разворачивающихся при столкновении галактик. Дэвид Финкельштейн и Джордж Гринштейн продемонстрировали модель расширяющейся вселенной. Его Святейшество Далай-лама хорошо изучил теоретические основы современной космологии, начала которой были заложены в 1920-х гг. Александром Фридманом, а также данные эмпирических наблюдений астрономии, вник в нюансы

полемики, идущей между двумя влиятельными школами космологии. Он общался непосредственно с величайшими умами современной космологии, такими как Фред Хойл, изучая суть гипотезы Большого взрыва. В результате Его Святейшество установил, что современная космология и астрономия согласуются с общей теорией относительности, а также с фундаментальной интуицией древних буддийских космологов о том, что каждая отдельная мировая система проходит через стадии формирования, расширения и конечного разрушения. Но что касается самого гносеологического интереса ученых к проблеме возникновения вселенной, то наука и буддизм различаются в отношении к этой проблеме.

Сам Будда никогда не отвечал прямо на заданные ему вопросы о происхождении универсума. Есть знаменитый пример, в котором Будда выражает свое отношение к постановке подобных вопросов: это похоже на то, как человек, раненный отравленной стрелой, вместо того чтобы первым делом вынуть стрелу, задает вопросы. Он спрашивает, как зовут человека, изготовившего эту стрелу, какого он рода, темнокожий, смуглый или белый, живет ли он в деревне или городе, какой лук он использовал и т.д. Этот преимущественно гносеологический подход к реальности, который отличает западную философию от буддийской, проявился, например, в известном факте, когда Сократ стал перед тем как выпить яд, интересоваться, из чего и как он приготовлен.

Почему Будда не давал ответов на подобные метафизические вопросы? Молчание Будды в ответ на вопросы определенной категории³² является многозначительным. Он молчал не потому, что не имел ответов. Будда молчал, во-первых, по той причине, что эти вопросы не имеют отношения к освобождению. Во-вторых, он молчал, потому что это были некорректные вопросы: как объяснил Нагарджуна, подобные вопросы поставлены в рамках субстанциализма, который ложно приписывает вещам некую внутреннюю природу. Но, как подчеркивает Его Святейшество Далай-лама, буддизм не был бы философской системой, насчитывающей долгую историю, если бы не содержал богатого опыта глубокого исследования

³² В палийском Каноне список этой категории вопросов, на которые Будда не давал ответов, составляет десять вопросов, а в классической индийской традиции, наследником которой является тибетский буддизм, их насчитывается четырнадцать.

«фундаментальных и вечных вопросов о нашем существовании и мире, в котором живем» [8, р. 83]. Здесь стоило бы обратить внимание на мысль Его Святейшества о том, что буддийская философия исторически развивалась: в своем содержании она, как философия, не сводима к тому, что было проповедано самим Буддой. Это – особый тезис, на котором имеет смысл остановиться специально в другой работе, ибо с ним связана специфика буддийской философии.

Многие космологические представления, развивавшиеся в традиции *Абхидхармы*, устарели и должны быть модернизированы. Но сейчас речь не об этом, а о том, что с точки зрения учения о зависимом возникновении невозможно принять в качестве логически удовлетворительной гипотезу о начале мира и существовании Творца. Что же касается научной точки зрения, хотя теория «расширяющейся Вселенной» и трактуется часто как подтверждение того, что мир имел начало, все же наука, как и буддизм, характеризуется «фундаментальным нежеланием» постулировать трансцендентное существо или принцип как источник всех вещей. Далее Его Святейшество усматривает созвучие теории некоторых современных космологов о происхождении мира в результате флуктуации из квантового вакуума с представлениями теории Калачакры об элементе пространства и тонкоматериальных пустых частицах или частицах пространства. Вместе с тем, буддизм утверждает, что практически невозможно (для непросветленного существа) достичь тотального знания о происхождении универсума, ибо существует бесконечное множество мировых систем, которое неисчислимо, как доказывается в разделе «Неисчислимое» махаянского текста под названием *Гирлянда текстов*. Кроме того, в отличие от науки, буддизм особым образом признает роль сознания в формировании вселенных. Но это не имеет ничего общего с теистическими идеями о творении мира из некоего трансцендентного разумного начала. В буддийской космологии – как в *Абхидхарме*, так и в *Калачакре* – присутствует «идея о том, что формирование отдельных миров универсума интимным образом связано с кармическими склонностями чувствующих существ» [8, р. 96]. Иначе говоря, формирование природной среды обусловлено кармой обитающих в ней живых существ. При этом буддизм не утверждает, что вообще все, любое явление, является функцией кармы. Буддизм различает действие природного закона причинности, в силу которого определенная система причин и условий, приведенная в движение, будет иметь опреде-

ленную систему результатов, и закона кармы, благодаря которому акт намеренного действия приведет субъекта действия к определенному плоду в масштабе большого времени.

Возникает вопрос о том, а каков механизм, связывающий карму живых существ с эволюцией физического универсума? Абхидхарма дает на этот вопрос ответ общего характера: окружающая среда есть экологический эффект коллективной кармы, разделяемой мириадами существ. В текстах Калачакры дается детальное описание того соответствия, которое имеется между макрокосмосом и микрокосмосом – между вселенной и телами обитающих в нем живых существ, между природными элементами внешнего физического мира и элементами внутри тел живых существ, а также между фазами, через которые проходят небесные тела, и изменениями внутри тел чувствующих существ. По мнению Его Святейшества Далай-ламы, было бы интересно провести научное исследование некоторых из этих положений Калачакры. Это было бы тем более интересно, что даже самые передовые научные теории в области космологии все еще не в состоянии дать ответы на ряд серьезных вопросов или просто отменяют их как «ненаучные».

Буддизм и биология

В области биологии главной проблемой, интересующей Его Святейшество и других буддистов, является проблема жизни. Эволюционная теория Дарвина, на которой базируется биологическая наука, объясняющая развитие всего сложнейшего комплекса жизненных форм из начальной простейшей формы, не может дать ясного концептуального ответа на вопрос о том, что такое жизнь, хотя биология и оперирует определенным набором ключевых характеристик, которые она считает сущностными для жизни, – таких как существование организма как самоподдерживающейся системы, обладание механизмами репродукции, способность развиваться в направлении порядка, называемого ‘негативной энтропией’ и т.д.. А буддийское определение жизни (тиб. *срoг*), данное в буддийской традиции *Абхидхармы*, – это то, что поддерживает ‘жар’ и ‘сознание’. Таким образом, буддийское понятие жизни распространяется на чувствующих существ, но не на растения. Это соответствует цели буддийской философии и основанных на ней знаний: они «отвечают на этические вопросы, которые обсуждаются только в связи с высшими биологическими формами жизни» [8, р. 106]. Поэтому если «для науки, по крайней мере, с философской точки зрения, ре-

шающее различие усматривается между неодушевленной материей и происхождением живых организмов», то «для буддизма существенным считается различие между бесчувственной материей и появлением чувствующих существ» [Ibid., p. 111]. Именно в этом, по мнению Далай-ламы, проявляется фундаментальная разница между двумя исследовательскими традициями. Его Святейшество объясняет, что буддизм акцентирует внимание на ином, нежели наука, «критическом различии», потому что он прежде всего заинтересован в облегчении страданий и поиске подлинного счастья. Иначе говоря, то, что в буддизме логические и философские исследования реальности служат характерной именно для буддизма сoterиологической цели, и составляет его специфику как философии и системы знания. Именно эта, по сути, этическая, практическая целесообразность познания, характерная для буддизма, расширяет предметность буддийского познания в сравнении с предметом науки. Помимо более широкой предметной базы познания, буддизм как познавательная традиция отличается от науки принципиально иной постановкой и решением проблемы сознания. Если для биологии, науки о жизни, сознание является лишь вторичным вопросом, поскольку считается характеристикой части живых организмов, нежели общей характеристикой жизни, то для буддизма сознание является главной характеристикой «жизни», поскольку определение жизни относится к чувствующим существам. Буддизм не признает существования чего-то подобного «душе», что являлось бы уникальной характеристикой человеческих существ, отличающих их от животных. «Если рассматривать в перспективе сознания, то различие между людьми и животными – это вопрос о степени, а не о виде» [Ibid., p. 114]. С буддийской точки зрения, творцом мира живых существ является сознание. Некоторые буддийские школы, воспринимающие эти слова буквально, развивают в рамках буддизма субъективно-идеалистическое направление, отрицающее реальность внешнего материального мира. Но большинство буддийских философов интерпретирует приведенные слова в том смысле, что происхождение мира, по крайней мере, мира живых существ, обязано активности кармы. Далай-лама подчеркивает, что теория кармы имеет в буддизме чрезвычайно большое значение, но ее легко можно истолковать неверно. В буддизме закон кармы – это фундаментальный естественный процесс, а вовсе не разновидность божественного механизма или воплощение предустановленного замысла.

Как заметил однажды Карл Поппер, дарвиновская теория эволюции не может объяснить происхождение жизни на земле. По его мнению, теория эволюции – это не проверяемая теория, а, скорее, метафизическая теория, которая очень полезна для продвижения дальнейших научных поисков. Его Святейшество подчеркивает ограниченность объяснительной силы эволюционной теории, по крайней мере, в ее популярной версии: придерживаясь идеи естественного отбора и агрессии как фундаментального принципа, биология не в состоянии объяснить альтруизм и сострадание, которые можно заметить даже в поведении животных. Хотя радикальный научный материализм распространяет эволюционный подход на все аспекты человеческой жизни, ни эволюционная теория, ни вообще в целом наука не могут «поведать нам полную повесть человеческого бытия». Наука не может ответить даже на вопрос о происхождении жизни. Его Святейшество убежден, что общество должно признать ограниченность наших научных знаний о самих себе и о мире, в котором мы живем. Он подчеркивает, что «наука сегодня оккупировала такое важное место власти в человеческом обществе, что является крайне важным, чтобы люди, для которых она является профессией, осознавали эту силу и понимали свою ответственность» [Ibid., p. 123].

Проблема сознания

Современная наука также не имеет полностью развитой методологии исследования сознания, хотя нельзя сказать, что не имеется философских теорий сознания, или что ученые не предпринимают усилий по «объяснению» сознания в терминах материалистической парадигмы. Бихевиоризм представляет собой одну крайность, а картезианский дуализм – другую. Между ними развиваются различные научные концепции сознания – от функционализма, пытающегося определить сознание в терминах его функций, до нейрофеноменологии с ее попытками определить сознание в терминах нейрокорреляции. Однако на сегодняшний день остаются верными слова выдающегося современного российского философа М.К. Мамардашвили о том, что «сознание есть нечто такое, о чем мы как люди знаем все, а как ученые не знаем ничего». Сознание, как и жизнь, остается феноменом неопределимым в понятиях науки, «он доступен нам в интуиции и недоступен на уровне экспликации нашей интуиции» [11]. Примерно в этом же ключе известный представитель когнитивизма, Джон Серл сказал: «Несмотря на нашу со-

временную самоуверенность насчет того, как много мы знаем, несмотря на обоснованность и универсальность нашей науки, мы, что примечательно, сбиты с толку и погружены в разногласия по вопросам о том, в чем заключается существо умственной деятельности. Как в притче о слепом и слоне, мы схватываем некоторое сомнительное свойство и провозглашаем его сущностью ментального» [12, с. 225]. Это говорит о том, что есть проблема языка научного описания таких феноменов как жизнь и сознание. Его Святейшество Далай-лама как буддийский философ тоже признает, что такая проблема есть – в силу факта неустранимости нас самих из уравнения (сознания). Но буддийская философия много веков назад справилась с этой проблемой и накопила огромный опыт исследования сознания. В ней представлены структуры первичного и вторичного сознания, различные типологии ментальных феноменов вместе с их отличительными характеристиками. Вообще говоря, согласно буддизму, имеются три фундаментально различающихся аспекта мира обусловленных вещей, мира, в котором мы живем:

- 1) материя – физические объекты;
- 2) ум – субъективные переживания;
- 3) неассоциируемые композитные факторы.

Что касается определения ключевых характеристик материальных феноменов, то тут возможно достижение консенсуса между наукой и буддизмом. Но с точки зрения буддийской философии реальность не укладывается в этот мир: есть также сфера субъективных переживаний – мыслительные процессы, сенсорные восприятия, чувства и эмоции. Исключая материалистические школы, все древнеиндийские и тибетские философские школы единодушны в том, что нельзя сводить ментальное к его физическому носителю. Кроме того, буддийская философия считает, что многое из этого мира можно найти также у других чувствующих существ – не только у людей. И есть третья сфера реальности, неассоциируемые композитные факторы, которые не могут характеризоваться ни как физические явления в том смысле, что они образуются материальными составляющими, ни как ментальные явления в смысле внутренних субъективных переживаний. Композитные факторы, как объясняет Его Святейшество Далай-лама, «относятся ко многим свойствам реальности, которые являются интегральными для нашего понимания мира». «Такие феномены, как время, концепты и логические

принципы, которые являются существенными конструктами нашего ума, отличны от первых двух миров» [8, p. 135].

Далай-лама обратил внимание на удивительное сходство этих буддийских идей с теорией «трех миров» К. Поппера. Речь идет об онтологической теории, которой Поппер дополнил свой критический рационализм в целях обоснования объективности научного познания [5, с. 439 – 466]. Далай-лама пишет: «Я прихожу к выводу, что эта таксономия реальности, которая восходит к самому раннему этапу буддийской философской традиции, почти идентична той, что была предложена Карлом Поппером...» [8, p. 135]. Говоря о ‘первом мире’, Поппер имеет в виду мир физических объектов или физических состояний. Под ‘вторым миром’ он имеет в виду «мир состояний сознания, мыслительных (ментальных) состояний и возможно, диспозиций к действию». ‘Третий мир’ – это «все содержание научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства». По словам самого Поппера, его ‘третий мир’ «имеет много общего с платоновской теорией форм или идей и, следовательно, также с объективным духом Гегеля», но в некоторых решающих аспектах «радикальным образом отличается от теорий Платона и Гегеля». Он имеет также «много общего и с теорией Больцано об универсуме суждений самих по себе и истин самих по себе, но отличается также и от этой теории». Поппер считал, что его ‘третий мир’ «по своему смыслу ближе всего к универсуму объективного содержания мышления Фреге» [5, с. 440].

Эта теория Поппера близка к буддизму в том, как он настаивает на принципиальной несводимости ‘третьего мира’ к первым двум ‘мирам’ и критикует онтологический редукционизм в понимании природы и функций сознания, характерный для большинства научных подходов к пониманию сознания. Далай-лама сожалеет, что в то время, когда он встретился с К. Поппером, он еще не знал об этой его теории, столь созвучной буддизму, иначе обязательно продолжил бы вместе с ним эту конвергенцию, которая имеет тем большее значение, что западная философия и наука объясняют, сознание, как правило, исключительно как функцию мозга. Квантовая теория сознания, с которой Далай-лама познакомился в 2002 г., когда встретился с группой ученых в университете Канберры (Австралия), может, как признает Его Святейшество, «глубже проникнуть в специфические области когнитивной активности» [8, p. 138]. Но он не увидел ее принципиального отличия от когнитивного или

нейробиологического подходов, исходящих в объяснении сознания из классического понимания мозговых процессов. Различие между ними состоит лишь в степени тонкости объяснения материальной основы сознания. А разрыв между физическими и биохимическими процессами, происходящими в мозгу, и процессами сознания по-прежнему остается. Наука не в состоянии удовлетворительно объяснить появление сознания с точки зрения эволюционной теории.

Для буддийской концепции сознания решающее значение имеет теория причинности. Вопрос о причинности издавна является главным фокусом философского и созерцательного анализа в буддизме. Буддизм выдвигает две принципиальные категории причины: это «субстанциональная причина» и «содействующая причина» [8, р. 138]. Это различие двух видов причин является чрезвычайно важным для понимания буддийской теории сознания. «Согласно буддизму, сознание и материя могут и способствовать и способствуют в отношении возникновения друг друга, но никогда не могут служить субстанциональной причиной друг для друга» [Ibid., р. 140 – 141]. Учитывая специфику сознания в его отличии от материи, следует признать, что принцип объективного, независимого наблюдения, принятый в науке при познании материального мира, не годится при исследовании сознания и ментальных явлений. По мнению Далай-ламы, перспектива стороннего наблюдателя «должна быть интегрирована с перспективой «первого лица», которая допускает инкорпорацию субъективности и качеств, которые характеризуют ментальные переживания» [8, р. 143]. Таким образом, объективный (third-person) и субъективный (first-person) методы должны сочетаться. «Нельзя игнорировать феноменологическую реальность субъективных переживаний, но следует наблюдать их с соблюдением всех правил научной строгости» [Ibid.].

Тем самым закладывается методологическая основа для тесного сотрудничества между современной наукой и созерцательными традициями, такими как буддизм. Это сотрудничество обещает быть тем более плодотворным, что буддизм имеет долгую историю исследований природы ума и его различных аспектов, основанных, главным образом, на личном опыте и эмпирическом применении интроспекции для строгой тренировки и проверки надежности опыта. «Все медитативно достоверные субъективные переживания должны иметь возможность их верификации посредством их повторения тем же самым практиком и через воспроизведение этого же

опыта другими личностями, способными достичь тех же самых результатов благодаря той же самой практике. Если они таким способом верифицированы, то эти состояния могут считаться универсальными, во всяком случае, для человеческих существ» [Ibid., p. 144].

В рамках действующей научной парадигмы интроспекция все еще отвергается большинством ученых в качестве метода исследования ума. Пионерские исследования о роли интроспекции в воображении были проведены гарвардским психологом Стивеном Косслином, который выступил на одной из недавних конференций «Ум и Жизнь». Он сформулировал такую идею: хотя и нет доказательств того, что интроспекция может обнаружить проблемные места нервной системы или биохимического состава мозга или физических корреляций специфической ментальной активности, все же правильное применение интроспекции может пригодиться для изучения психологических и феноменологических аспектов наших когнитивных и эмоциональных состояний. И Далай-лама согласен с ним. Вместе с тем Его Святейшество признает, что решение вопроса о природе сознания, возможности его редукции к материи или признания его нематериальных признаков – это дело философского выбора. Но сотрудничество буддизма и науки как разных познавательных традиций уже сейчас состоялось и имеет плодотворную перспективу. И «ключевой проблемой здесь является заключение в скобки метафизических вопросов относительно ума и материи и налаживание совместной работы по научному пониманию различных модальностей ума» [8, p. 146]. Его Святейшество убежден, что совмещение методов исследования «от первого лица» и «от третьего лица» (стороннего наблюдателя) обещает реальное продвижение вперед в научном познании сознания.

В направлении науки о сознании

Наука пока не в состоянии ни определить феномен сознания, ни объяснить его как элемент эволюции вселенной и живых существ. Она не может также пока предложить сколько-нибудь удовлетворительного способа концептуализации трансформации и эволюции самого сознания. И прежде всего, это происходит по причине недостаточного внимания науки к субъективной реальности и, что еще более важно, отсутствия адекватной, нередукционистской методологии изучения сознания, которая учитывала бы «не только то, что происходит на неврологическом и биохимическом уровнях,

но также и субъективные переживания самого сознания» [Ibid., p. 149]. Буддизм располагает такой методологией, выработанной в многовековой созерцательной традиции, в которой ум упражняется в том, чтобы фокусироваться дисциплинированным способом на своих собственных внутренних состояниях. «В буддизме эта ментальная тренировка называется словом *бхавана*, которое обычно переводится на английский язык как ‘медитация’. Оригинальный санскритский термин *bhavana* несет коннотацию культивации, в смысле культивирования привычки, в то время как тибетский термин, *sgom*, буквально означает ‘сближаться, знакомиться ближе, свыкаться’. Итак, это идея дисциплинированной ментальной практики культивирования близкого знакомства с данным объектом, внешним объектом или внутренним переживанием. Люди обычно понимают медитацию как относящуюся просто к пустоте ума или как практику релаксации, но это не то, что я здесь имею в виду» [Ibid., p. 150]. Далай-лама подчеркивает, что под медитацией не подразумеваются какие-то мистерии и мистические состояния или экстаз, то есть состояния, открывающиеся только для некоторых одаренных индивидов. Эта практика не ведет к состоянию безмыслия или отсутствию ментальной активности. «Термин *sgom* относится как к методу, или процессу, так и к состоянию, которое может возникнуть как результат процесса» [8, p. 150]. Практика медитации [тиб. *gom*] как процесс подразумевает строгое, фокусированное и дисциплинированное применение интроспекции и внимательности при попытке углубления в природу избранного объекта. Если смотреть с научной точки зрения, этот процесс можно сравнить со строгим научным наблюдением. В силу универсальных законов каузальности и непостоянства, о которых в буддизме речь идет с самого раннего этапа, представляется возможным посредством дисциплинированной медитативной тренировки вызвать в сознании существенные изменения привычных паттернов ментальной активности. Философ-монах Дхармакирти, живший в VII в., доказал, что когда более сильной становится одна сторона эмоциональных оппозиций, то другая – ослабевает. Есть закон, в силу которого противоположные состояния не могут сосуществовать, не подавляя друг друга. Это – тоже ключевой момент трансформаций сознания посредством медитации: культивация любви и добросердечия может уменьшить силу ненависти в уме. Более того, Дхармакирти доказал, что устранение базового условия устранил его эффекты. Далай-лама

подчеркивает, что Дхармакирти пошел еще дальше и выдвинул идею, что, в отличие от физических способностей, потенциальные благие качества ума неограниченны в развитии. Буддисты доказывают, что в этом развитии ума, высшим состоянием которого является просветление Будды, великое сострадание ко всем живым существам служит корнем, источником просветления. «По мысли Дхармакирти, Будда своим величием в качестве духовного учителя обязан не столько своему мастерству в различных областях знаний, сколько тому, что он достиг совершенного, беспредельного сострадания ко всем существам» [8, р. 156]. В еще более ранних махаянских текстах таких как «Возвышенный поток» (IV в.), приписываемый Майтрейе, и в более коротком тексте под названием «Хвала абсолютному расширению», приписываемом Нагарджуне, содержится доказательство того, что сущностная природа ума чиста. А ее загрязнения могут быть устранены посредством медитативного очищения. Эти два текста содержат два принципиальных положения для обоснования возможности трансформации ума в позитивном направлении. Во-первых, это тезис о том, что все негативные черты ума могут быть очищены благодаря принятию соответствующих антидотов. Второй тезис утверждает, что способность к позитивной трансформации естественным образом заложена в конституции самого ума. В этих текстах говорится о естественно чистой природе Будды, которая проявляется после того, как ум очищен от всех загрязнений посредством культивирования инсайта, проникающего в абсолютную природу реальности. «Хвала абсолютному расширению» идет еще дальше, когда утверждает, что точно так же, как подземные воды сохраняют свою чистоту в качестве воды, даже в состоянии омраченного ума может быть найдена совершенная мудрость просветленного ума. «Возвышенный поток» описывает затемнения естественной чистоты нашего ума с помощью аналогии: Будда, восседающий на лотосе, произрастающем из грязи; мед, скрытый в улье; кусок золота, упавший в грязь; драгоценная сокровищница, зарытая под домом нищего; потенциально зрелое растение в юных побегах; образ Будды, спрятый в тряпке.

Несмотря на накопленный в буддизме богатый опыт, Его Святейшество Далай-лама вовсе не предлагает с помощью научного метода доказывать истинность буддийских теорий. Он просто стремится показать некоторые из тех способов, какими буддийская традиция концептуализирует трансформацию сознания, опираясь на

пластичность мозга. Буддизм, в течение долгого времени накопивший большой опыт по тренировке внимания, мог бы внести значительный вклад в научное понимание способности внимания и его каузальной динамики, а также в дело практического развития внимания и умения контролировать свои ментальные процессы. Наряду со слежением за дыханием есть другая практика, предназначенная для развития внимания. Это техника однонаправленной концентрации, практика *спокойного пребывания* (санскр. *шаматха*; тиб. *шиней*). В буддизме достижение фокусированного и полностью дисциплинированного ума не является самоцелью. Эта способность ума используется для более искусного исследования природы и характеристик объекта познания. Поэтому есть надстраивающийся над этим уровнем тренинга другой уровень тренировки, известный в буддийской литературе как *высшее видение* (санскр. *vipaśьяна*; тиб. *лхагтонг*): это инсайт, проникновение в сущность вещей на основе однонаправленной концентрации. В классическом тексте «Стадии медитации» индийского буддийского мастера Камалашилы (VIII в.) даны детальные инструкции о том, как систематически культивировать шаматху и випашьяну, комбинируя анализ и абсорбцию. Ключевое значение в тренировке ума имеет дисциплинированность. Есть много других форм медитации в буддийской традиции, в т.ч. применяющие различные визуализации и использующие разнообразные техники манипуляции жизненными энергиями в теле для погружения в более глубокие и тонкие состояния ума, характеризующиеся большей степенью свободы от производства концептов. По мнению Его Святейшества Далай-ламы, эти состояния и практики могут стать интересной областью научных исследований и экспериментов, в ходе которых можно обнаружить неожиданные способности и потенциалы человеческого ума. Но для того чтобы применяемые в буддизме подходы «от первого лица» могли стать строго релевантными методами науки, исследователи, их применяющие, должны сначала с помощью специальных техник стабилизировать и контролировать свой ум. Его Святейшество усматривает сходство буддийской медитативной методологии с феноменологическим подходом Э. Гуссерля к изучению сознания, по которому метафизические допущения, будучи «заклученными в скобки», не допускаются в феноменологическое расследование. Сравнение буддийской теории и практики медитации с феноменологической философией – весьма многообещающая тема компаративных исследо-

ваний буддийской и западной философии, которые на Западе уже начинаются – опять-таки благодаря сотрудничеству западных исследователей и буддийских лам.

Буддийский подход к изучению сознания базируется на понимании функций и модальностей ума и его каузальной динамики. Это, по мысли Далай-ламы, «точно та область, где буддийское понимание может легко пересекаться с научным подходом» [8, р. 174]. В классической буддийской эпистемологической модели мозгу не придается исключительного значения в когнитивной деятельности, например, восприятию. Но Ваджраяна говорит о канале, локализованном на макушке головы, как первичном месте нахождения энергии. Он-то и регулирует субъективные переживания. Буддизму предстоит изучить многое в отношении мозговых механизмов, имеющих отношение к ментальным событиям – о неврологии и химических процессах, о формировании синаптических связей, корреляции между специфическими когнитивными состояниями и специфическими областями мозга.

Еще одна область пересечения интересов науки и буддизма – это изучение эмоций. В западном мышлении позитивные и негативные эмоции различаются в зависимости от того, испытывает ли субъект приятные или неприятные чувства. В буддизме же благие и неблагие эмоции определяются по той роли, которую они играют в нравственном здоровье индивида. Санскритское слово *клеша* (тиб. *ньомонг*) имеет смысл того, что омрачает сознание изнутри. Ключевой характеристикой этих ментальных состояний является то, что они вызывают ментальные волнения, замутнение сознания и утрату самоконтроля. Есть подробный анализ природы, изменений, подразделений, взаимосвязей и каузальной динамики ментальных факторов в индийских и тибетских трудах по буддийской психологии. В результате работы X конференции «Ум и Жизнь», проходившей в Дхарамсале в 2000 г. и посвященной деструктивным эмоциям, открылись некоторые параллели между наукой и буддизмом в открытии базовых эмоций. Открытием буддизма является то, что нравственно более здоровые ментальные состояния имеют более высокий когнитивный компонент, чем омрачения. Благие состояния, например сострадание, могут быть более диффузными, чем неблагие состояния ума, когда он фиксируется на одной мишени – одной персоне или одном объекте. Это, по мнению Далай-ламы, могло бы

стать еще одной интересной областью исследования и сравнения буддизма с западной наукой.

Этика

Как подчеркивает Его Святейшество Далай-лама, есть глубинный аспект проблемы, порожденной всеми этими новыми знаниями: это вопрос о том, что следует делать с нашими новыми знаниями, которые переверачивают наши прежние представления? Что делать с этими новыми возможностями, которые открывают перед нами гениальная инженерия, технологии клонирования, которые радикально меняют наши представления о здоровье и болезни, о механизмах репродукции человека и так далее? И как далеко мы можем зайти в этом направлении? Как найти моральный компас? Буддизм, две с половиной тысячи лет назад обосновавший базовую доброту человеческой природы, предлагает сегодня от лица Его Святейшества Далай-ламы и других буддийских философов, ученых, практиков свои философские открытия современному человечеству в качестве якоря веры в фундаментальные и универсальные этические принципы. Речь идет об этических ценностях за пределами разделения людей на верующих и неверующих.

Литература

1. Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX в.: Религиозные ценности и современная история стран тхеравады. – М.: Наука. Издательская фирма Восточная литература, 1993.
2. Алексеев И.С. Методологические замечания о происхождении и функционировании онтологических знаний в системе теории // Алексеев И.С. Деятельностная концепция познания и реальности. – М., 1995.
3. Йонге Мингьюр Ринпоче. Будда, мозг и нейрофизиология счастья: Как изменить жизнь к лучшему. Практическое руководство. Под ред. Эрика Свонсона / пер. с англ. Ламы Сонама Дордже. – М.: Открытый Мир, 2009.
4. Корнев В. Так говорят татхагаты // Буддийский мир. – М., 1994.
5. Поппер К. Логика и рост научного знания: Избранные работы / пер. с англ. Л.В. Блинникова, В.Н. Брюшкина, Э.Л. Напельбаума, А.Л. Никифорова. – М.: Прогресс, 1983.
6. Щедровицкий Г.П. Методологический смысл оппозиции натуралистического и системодетельностного подходов // Щедровицкий Г.П. Избранные труды. – М., 1995.

7. Эйнштейн А. Геометрия и опыт. – Собрание научных трудов, т. 2. – М., Наука, 1966. – с. 83-93.
8. His Holiness Dalai Lama. The Universe in a Single Atom. – London: Little, Brown, 2006.
9. Tarski A. Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen // Studia Philosophica, vol. I. – Leopoli, 1935.
10. Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of the True Eloquence. Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet / Transl. and introduced by Robert A. F. Thurman. Princeton: Princeton Univ. Press, 1984.
11. Мамардашвили М.К. О сознании 1[1]. – http://soznanie-mnema.narod.ru/mamard_consciousness1.htm.
12. Джон Серл. Открывая сознание заново / пер. с англ. А.Ф. Грязнова. – М.: Идея-Пресс, 2002 – http://philosophy.ru/library/consci/searle_consci.html.

© Л.Б. Четырова (Самара)

ОПЫТ РЕЦЕПЦИИ ФИЛОСОФИИ БУДДИЗМА: ФИЛОСОФ МЕРАБ МАМАРДАШВИЛИ

Предисловие

Когда я впервые открыла «Картезианские размышления» Мамардашвили, а это произошло в 1995 г., меня удивила даже не столько иная в сравнении со сложившейся в отечественной традиции интерпретация философии Декарта, сколько буддийский, как мне показалось, взгляд на фигуру великого основателя новоевропейской философии.

В данной статье я попытаюсь обосновать свое видение и показать, что Мераб Мамардашвили был одним из немногих российских философов, кто действительно соединил две философские традиции – западную и восточную. Такое впечатление возникло даже не потому, что в этом тексте в обилии встречаются термины индийской/буддийской философии – «медитация», «медитативный опыт», «майя», «карма», «пробуждение», «перерождение» и другие, которые он использует в своей интерпретации философии Декарта. Де-

ло, конечно, не в использовании терминов или примеров³³, а в работе с буддийскими идеями о взаимозависимом существовании, отсутствии «я» и другими. Другая его работа – «Символ и сознание», написанная в соавторстве с А. Пятигорским, окончательно убедила меня в том, что Мамардашвили применил идеи буддийской философии и имел буддийский взгляд при прочтении текстов Декарта.

Понимаю, что такое видение текста Мамардашвили отличается от того, что принято в отечественном философском сообществе, тем более, что философ имел репутацию «западника». А.М. Пятигорский охарактеризовал его как *единственного* человека в стране (имеется в виду советский период), владевшего всем аппаратом западного философского мышления [7]. Однако взгляды могут различаться и, соответственно, образы философа тоже. В глазах американского философа Мэрчанда, взявшего интервью у Мамардашвили незадолго до его кончины, он предстал «рыцарем без доспехов», сражавшимся за свободу. Три самых сильных впечатления вынес интервьюер из разговора с философом. Во-первых, ощущение встречи со сложной, ироничной и многослойной индивидуальностью. Во-вторых, ясное изложение теории сознания, которое было ядром его философии. Важно, что интервьюер ухватил главное для Мамардашвили: философия – это скорее путь жизни, чем способ мышления. В-третьих, это был урок политики, в котором обсуждались вопросы гражданского общества и демократии [13, р. 22 – 23].

Я попытаюсь взглянуть на Мамардашвили и его философию с буддийской стороны, используя приемы, позволяющие учитывать идеи, существовавшие в дискурсе той или иной эпохи.

О философии Востока и Запада

Вначале нам нужно понять, как вообще восточная/буддийская философия представлена в отечественном философском дискурсе. В советский период ей не нашлось там места. Буддизм и его философия были представлены лишь в рамках востоковедения. И сегодня эта традиция отнесения буддизма к восточным исследованиям сохраняется. Пожалуй, философия Шопенгауэра была единственным

³³ В своих работах он часто использовал библейские цитаты и в ответ на реплику Мэрчанда, что его слова звучат, как речь религиозного фундаменталиста, рассмеялся и сказал, что Библия всего лишь литературный источник [13, р. 18]. Мы же ведем речь не об использовании буддийских цитат и примеров, а применении идей буддийской философии.

учением, которое как-то открывало дверь на Восток в советской философии.

В постсоветское время ситуация изменилась: появились кафедры философии Востока в университетах, журналы сравнительной философии, центры сравнительных исследований³⁴. Однако востоковедческая доминанта по-прежнему присутствует в восприятии буддийской философии, поскольку состав этих кафедр формировался путем рекрутирования ученых из восточных факультетов или институтов. Поэтому во многом сохранились востоковедные парадигмы и академические традиции и нормы, в т.ч. главное требование – знание санскрита, тибетского, пали как необходимое для изучения индийской/буддийской философии. Такое требование, безусловно, нужно выполнять историку индийской/буддийской философии. Но обязательно ли каждому философу, осваивающему восточную мудрость, знать восточные языки, если существуют хорошие переводы буддийских философских трактатов? Далеко не все, применяющие, например, кантовские концепты и идеи к собственным учениям, знают немецкий язык и читают Канта в подлиннике. Основатель философского «ориентализма» А. Шопенгауэр был знаком с «Упанишадами» и другими философскими текстами в переводе, что не помешало ему написать свой главный труд «Мир как воля и представление», в котором он попытался синтезировать философию Востока и Запада³⁵.

Однако причина отсутствия адекватной рецепции индийской/буддийской философии отечественной философией кроется не только в востоковедном происхождении ученых, занимающихся ею, или доминировании востоковедных парадигм, но и в ее соответствии предмету философии. На это счет есть разные мнения, которые различаются в зависимости от того, как понимается сама философия. В.Г. Лысенко совершенно справедливо указывает, что если понимать ее как некоторую априорную сущность, обладающую фундаментальными родовыми свойствами, то восточная философия

³⁴ Например, журнал «Хора» <http://www.jkhora.narod.ru>. Издано также учебное пособие А.С. Колесникова [3].

³⁵ В.К. Шохин, рассматривая историю становления философской компаративистики в своей работе, посвященной Щербатскому, называет Шопенгауэра основателем «философского ориентализма» и указывает, с какими именно философскими текстами восточной философии он был знаком в переводе. «Упанишады» были его настольной книгой [9, с. 24].

может и не соответствовать ей. Полемизируя с В.К. Шохиним, В.Г. Лысенко полагает, что, являясь порождением культуры, философия в разных культурах может иметь разные и притом несовпадающие смыслы. Для китайского философа слово «философия» будет иметь другой смысл, чем тот, которым оперирует его европейский собрат [4, с. 152]. Учитывая многозначность понимания философии самими европейскими философами, а также идеи о конце метафизики, появившиеся в постнеклассический период развития европейской философии³⁶, следует иметь в виду, что признание восточной мудрости как философии зависит от того, как европейская философия определяет философию. Именно благодаря Хайдеггеру и становлению постнеклассической метафизики происходит сближение двух традиций. Здесь я бы не согласилась с В.Г. Лысенко, усматривающей в исследованиях на тему «Хайдеггер и буддизм» лишь умозрительные экзерсисы западных философов, публикующихся в американском журнале компаративной философии «Philosophy East and West»³⁷.

Здесь следует сказать об отношении самого Хайдеггера к философии Востока, конкретно, к философии дзен-буддизма. Те, кто занимается философией дзен, отмечают, что у Хайдеггера много точек соприкосновения с дзен-буддизмом. Например, хайдеггеровская трактовка времени схожа с дзен-буддийским различием времени повседневного и базисного, в котором прошлое, настоящее и будущее едины. Хотя хайдеггеровская философия по своим истокам, общему настрою и характеру является западной, но от западных философов его отличает другой способ мышления или, как его еще называют, медитативное мышление. [10, р. 119 – 120]. Как отмечает в своем предисловии к монографии Судзуки, познакомивший западный мир с дзен-буддизмом, Хайдеггер перешел от субъективно-аналитического подхода к непосредственному и поэтическому. Поэтический настрой Хайдеггер унаследовал в какой-то мере от немецких романтиков. Не случайно он часто обращается к ро-

³⁶ Европейская философия, безусловно, меняется в своих самоопределениях. Ален Бадью утверждает, что философия возможна далеко не всегда и не везде, но сегодня она возможна. Необходимо лишь присмотреться к тем условиям, при которых она становится возможной [1].

³⁷ Журнал основан американским философом Ч. Муром в 1951, спонсируется отделением философии Гавайского университета [<http://muse.jhu.edu/journals/pew/>].

мантику Новалису. Следует напомнить, что Ф. Шлегель, один из основателей сравнительной философии, был создателем теории миграций, согласно которой индийские учения мигрировали на Запад во времена античности. Шлегель призывал к поиску «индийских корней западной философии». [9, с. 30]. Так что традиция рецепции идей восточной философии в среде немецких философов созрела достаточно давно.

Современная западная компаративистика ищет схожие парадигмы или схожие процессы в развитии восточной и западной философии. Так, процесс развития философии буддизма от Махаяны к Ваджраяне представляется схожим с тем развитием, которое претерпела западная философия благодаря средневековым мистикам, а впоследствии Кьеркегору. [11, р. 52]. При таком подходе обнаруживается сходство экзистенциализма с некоторыми аспектами буддийской мысли. Другое направление рассматривает влияние индийской/буддийской философии на американскую философию, на становление постгегелевской философии в США. Речь идет о таких крупных фигурах, как Сантаяна, Уайтхед, Эмерсон и др. [12]. Это влияние было опосредованным, так как американские философы в XIX в. получали образование в Германии, где философия развивалась, по мнению исследователей, под влиянием индийской мысли. [Там же, р. 273 – 276].

В России основателем сравнительных штудий был Ф.И. Щербатской. Однако идеи и работы Щербатского оказали гораздо большее влияние на сравнительные исследования на Западе и в Индии, где он почитается как философ, чем на отечественные. У нас он считается востоковедом-буддологом. Вместе с тем трудно не увидеть определенное влияние буддийской философии на философию русского космизма. Идеи Щербатского оказались плодотворными для В.И. Вернадского, обосновавшего с их помощью свою теорию ноосферы. Свою роль, безусловно, сыграла их дружба во время совместного пребывания в эвакуации в Казахстане. В.И. Вернадский считал его своим учителем. В одном из своих писем к нему Щербатской пишет: «То, что Вам нужно, т.е. «биохимическая энергия», вероятно, соответствовало бы индийскому понятию кармы; это всеобщая пружина бытия». [9, с. 174]. Как известно, именно концепт биогеохимической энергии позволил Л.Н. Гумилеву обосновать его теорию этногенеза. Вместе с тем В.И. Вернадский оказал влияние на становление евразийства. В отечественном философ-

ском дискурсе и евразийство, и теория Гумилева занимают периферийное положение. В немалой степени это объясняется тем, что отечественные философы мало осведомлены о философии буддизма Индии и вообще Востока. В противном случае, это способствовало бы более адекватному восприятию и евразийского учения и гумилевской теории.

«Западник» Мамардашвили и философия буддизма

Хочу подчеркнуть, что речь идет не об историко-философском, а философском видении философии Мамардашвили. По мнению В.К. Шохина, посвятившего свою монографию анализу восточно-западной философской компаративистики в России и на Западе, компаративистика в данном вопросе должна различать задачи истории философии и философии. Для истории философии важна, во-первых, реконструкция общих философских архетипов философствования. Во-вторых, выявление сходства и различий в становлении философского дискурса на Востоке и Западе. Философия же, как он считает, должна использовать восточные штудии, схемы и концепты для разработки актуальной философской проблематики [9, с. 215]. Именно в этом ключе работал Мамардашвили. Он нигде не указывает, что как-то использует буддийские идеи и концепты при обосновании и изложении положений своего учения. Время от времени он лишь проводит некоторые параллели. Тем не менее, его работа, посвященная Декарту, на мой взгляд, является опытом рецепции индийской философии и философии буддизма. Хотя он и работает с текстами этого признанного авторитета рационализма, она не является историко-философской. Это просто иное рассмотрение, и образ Декарта иной, чем тот, который отлакирован временем и освящен традицией.

Мамардашвили закончил философский факультет МГУ, воссозданный в 1941 г. По воспоминаниям Пятигорского, это было одновременно и самое догматическое, и самое свободное место в университете. Невозможность высказываться в условиях тоталитарного общества прямо побуждала человека, в особенности философа, использовать иные формы выражения смысла. Пятигорский пишет, что преподаватели философского факультета МГУ учили философствовать через интонационную беседу. [7, с. 310 – 311].

Для Мамардашвили занятия философией были «способом выражения и отстаивания самооценности жизни вопреки всяким внешним смыслам». «Это было восстанием, во всяком случае, я его

так осознавал, и так, мне кажется, по сей день – восстанием против всех внешних смыслов и оправданий жизни» [5]. В своем интервью с Мэрчандом, он говорил, что сознание давало ему меру свободы [13, р. 8]. Определяя себя и свое поколение как *абсолютно ограбленных и голеньких людей*, он подчеркивает свою *лишенность информации, источников, связей и преемственности культуры, тока мирового* [7].

По-видимому, поиск связей, информации и преемственности привел его к буддийскому истоку, хотя буддистом он, конечно, не стал. Для него и его друзей важным было обращение к такой проблематике философии, которая лежала бы вне обслуживания идеологических задач. Свое обращение к тексту «Капитала» Маркса, к примеру, он объясняет не потребностью проработки марксизма, а поиском материала мысли, который был бы доступен в существующих идеологических условиях. В связи с этим возникает еще одно обстоятельство, объясняющее особенности прочтения им философии Декарта. Логическая сторона «Капитала» была, как он утверждает, дана «как образец интеллектуальной работы. Это не марксизм, это текст личной мысли Маркса, текст мыслителя по имени Маркс ... я прошел не через марксизм, а через отпечаток, наложенный на меня личной мыслью Маркса, и эта мысль – является определенной трактовкой феномена сознания». [6]. «Картезианские размышления» Мамардашвили появились благодаря такому *отпечатку личной мысли Декарта* на Мамардашвили.

К слову сказать, как заметил Мэрчанд, на Мамардашвили повлияли три философа – Маркс, Декарт и Кант. [13, р. 5]. Естественно, западного философа интересовало, как жили философы в эпоху тоталитаризма. Ответом Мамардашвили было, что философия давала им относительную свободу. У интервьюера возник естественный вопрос об отношении Мамардашвили к Марксу. С его точки зрения, Мамардашвили заимствует реализм у Маркса и его диалектику, что дало ему возможность описать феномен ложного сознания. Далее он отметил, что Мамардашвили исследовал философию сознания, которая породила его политическую теорию. [Там же, р. 6].

Как видим, Мамардашвили подчеркивает, что его интересует феномен сознания.

Итак, фокус на феномене сознания был обусловлен потребностью в свободе, реализовать которую в условиях сталинизма было непросто. А это, в свою очередь, стало причиной пробуждения его

интереса к философии буддизма, которая есть не что иное как философия сознания в его разных проявлениях и трактовках. Философия буддизма, в отличие от марксистской теории, трактующей сознание как отражение, представляла собой иной способ говорения, независимого от требований идеологии. В отличие от западной философии, она не была идеологической мишенью для советской идеологии, стрелы которой призваны были ниспровергнуть идеи и теории западной философии, к примеру, экзистенциализма, с которым ассоциировал себя Мамардашвили. Восток находился в относительной недосыгаемости, прежде всего по причине снисходительного отношения к нему. В советском дискурсе сформировались устойчивые концепты трудящихся Востока, страдающих от империалистов-угнетателей Запада. Однако это была лишь версия все того же колониального дискурса, истоки которого лежат в эпохе Просвещения.

Определенную роль в пробуждении интереса Мамардашвили к индийской философии и философии буддизма сыграло знакомство с А. Пятигорским. Знакомство было достаточно близким, если судить по воспоминаниям их обоих. Уже после окончания философского факультета Пятигорский начинает изучать индийские языки и обращается к философии Индии. Как известно, Пятигорский стал учеником Бидии Дандарона в 1969 г., что впоследствии стало причиной его отъезда за границу³⁸. О своем учителе, его пути и деятельности для буддизма он написал эссе, опубликованное во французском журнале. [2, с. 459 – 461].

Если попытаться очертить круг философов, работы и идеи которых вдохновили Мамардашвили или могли быть восприняты им, то помимо названных в интервью Мэрчанду Маркса, Канта и Декарта, следовало бы назвать Гуссерля. Феноменологию Гуссерля, по словам Пятигорского, он считал единственной продуктивной линией развития европейской, т.е. декартовско-кантовской философии. [7, с. 202].

³⁸ Значимость для Пятигорского фигуры бурятского учителя проявляется в его телесных практиках. В фильме, снятом о нем, видно, как он применяет бурятские обрядовые жесты подношения духам, макая палец в рюмку и разбрызгивая водку в разные стороны света. При этом звучит мантра в его исполнении и буддийская музыка. Своих слушателей он вводил в состояние легкого шока, желая открыть их сознание (См.: <http://rutube.ru/video/00d2b4054cfcc7fc973c03ea61ced2a7/>).

Таким образом, круг философов, которые влияли на Мамардашвили, не ограничивался Кантом и Декартом, на него, безусловно, оказали влияние Хайдеггер³⁹ и экзистенциалисты, которые так или иначе испытали влияние философии буддизма. Так что не только тоталитарный режим сформировал его тягу к теме человека. Именно этим объясняется его своеобразное прочтение философии Декарта. Конечно, Мамардашвили понимал, насколько отличалось его видение философии Декарта от академической традиции. Он сам признавал, что утверждаемое им «соответствует Декарту, когда смотришь на него, стряхнув с него академическую пыль». [6, с. 79]. Мамардашвили подчеркивал, что новым являлся его *взгляд* на Декарта, новая «оптика». А если стряхнуть академическую пыль, то становится видна основа, единая для буддийской и европейской философии. Пыль скрывает единство. Общая основа – это бытие человека. По его словам, «экзистенциальной является всякая исходная ситуация в философии. Философии нужно было основательно забыть свои традиции и быть оглушенной грохотом двух мировых войн, чтобы считать, что Сартр и Хайдеггер и другие открыли экзистенциальные проблемы». [Там же, с. 111].

Мамардашвили подчеркивает, что пути западной и восточной философии перекрещиваются в теме «я» «тайно, подспудно». [Там же, с. 135]. Таким образом он отказывается от устойчивого стереотипа, сложившегося в европейской философии и отрицающего какое-либо влияние восточной философии.

Для него, в его буддийской «оптике» (хотя он не был буддистом в ординарном смысле, не практиковал, вряд ли медитировал, как это делают практикующие буддисты, и вряд ли участвовал в ритуалах), буддизм это, прежде всего, философия сознания. Моя задача показать, что именно философия буддизма и была тем инструментом, который он использовал, чтобы изложить свою философию – философию сознания.

³⁹ В то время работы Хайдеггера еще не были переведены на русский язык. Вероятнее всего, Мамардашвили познакомился с идеями или трудами Хайдеггера, когда он работал в Праге в редакции журнала «Проблемы мира и социализма».

Это было время Пражской весны, принесшей в мир социализма относительную интеллектуальную свободу.

Образ Декарта и теория сознания Мамардашвили.

По мнению Мамардашвили, Декарт был способен к медитации в настоящем «психотехническом» смысле слова. И когда он занимался медитацией, то исчезал на несколько месяцев. Мамардашвили подчеркивал, что из биографии известна его способность к внезапному исчезновению. Фокус его внимания на том, чтобы показать, что философия Декарта заключается в обосновании сознания как условия становления человека. Говоря об этом, Мамардашвили обсуждает следующие темы:

- философия как путь жизни;
- мышление как способ становления человека;
- различение мышления и сознания;
- время;
- свобода.

Что при этом он использует?

1. Буддийскую концепцию отсутствия индивидуального «я» (анатма), основанную на принципе взаимозависимости всего существующего;

2. Участие *меня* в творении мира;

3. Непривязанность;

4. Различные формы сознания.

Отталкиваясь от феноменологии Гуссерля, Мамардашвили идет дальше и развивает свои идеи, опираясь на буддийские концепты. О том, что Мамардашвили склонялся к *анатме*, свидетельствует пассаж о Шредингере, говоря о котором он задается вопросом «где «умирает наше «я» или не умирает?». [Там же, с. 25]. Давая ответ на этот вопрос, он вначале допускает возможность существования «я», утверждая при этом непостоянство того, что именуется «я»: «Даже если бы я существовал извечно, то все равно, как я говорил, в этот момент я не вытекаю из предшествующего момента». [Там же, с. 54]. Важным для него является положение буддизма о «я» как результате интерпретации. Он говорит, что «буддисты считают «я», «сидящее в теле», продуктом интерпретации, т.е. продуктом реализации сознания психикой. [Там же, с. 135]. При этом сознание могло бы реализоваться другими способами. Мамардашвили даже допускает возможность того, что эволюция могла бы пойти другим путем, и сознание могло бы реализоваться на другой эмпирической основе. [Там же, с. 133].

С учением анатмы связана идея *непривязанности*. В свете этой теории Мамардашвили рассматривает фигуру Декарта: «Декарт на себе, овладевая собой в философской мысли, рвал (и порвал) одну из самых фактически страшных наших зависимостей ... зависимость от якобы несправедливости мира. Любовная привязанность к какому-либо предмету». [Там же, с. 35]. Надо заметить, что вряд ли Декарта волновала идея несправедливости мира, она возникла в социальном дискурсе позже. Скорее можно говорить о его непривязанности к месту, времени, людям.

Говоря о Декарте, Мамардашвили находит способ сказать о себе и своей собственной философии. Основополагающее утверждение декартовской философии – принцип сомнения он трактует так, как если бы Декарт был буддистом: «Сомнение есть отказ от удвоения мира. Утверждение, что если вообще что-нибудь существует, то только *здесь и сейчас*, и ничего нельзя продолжать, улучшить или менять, а нужно найти источник и измениться самому» [Там же, с. 36]. Это очень важное утверждение для Мамардашвили. Оно позволяет ему обосновать мысль о том, что всякая революционная борьба бессмысленна, так как способствует поддержанию существующего порядка и является иллюзией. Для него важна внутренняя работа, а не внешние действия: «Нужно найти источник и измениться самому». Либеральные иллюзии относительно противостояния власти предрержащим он отвергает, и вряд ли сегодня он вышел бы на Болотную площадь и участвовал в марше миллионов. Он руководствуется идеей «Изменись сам и твой мир изменится!»

На этом основано его понимание свободы, которое он находит у Декарта. По его мнению, Декарт считал: чтобы в мире что-нибудь понимать, «нужно научиться думать, что ничего еще не вытекает из того, что дело обстоит именно так, как оно обстоит, заданное прошлым. Все еще можно! ...мир всегда нов, в нем всегда есть для меня место, и я участвую, воплотясь (как инкарнированная воля) в непрерывном его (Бога) творении» [Там же, с. 112]. Способность и готовность к реализации свободы, по его мнению, «единственное, чем может гордиться человек» [Там же].

Нельзя не согласиться с Мэрчандом, что теория сознания Мамардашвили рождает его политическую теорию. Мэрчанд пишет, что в темное время сталинизма чтение Канта в библиотеке МГУ, размышление над тем, что есть сознание, дало ему «меру свободы».

Его теория гражданского общества формировалась в ходе рефлексии истории, сознания и свободы [13, р. 6 – 10].

Плодотворным для Мамардашвили стало различение сознания и мышления, принятое в философии буддизма. Он пишет, что мышление есть простая интуиция ума, есть то, что контролируется волей и сознанием. Для него мысль – *реальный экзистенциальный объект*, режим сознательной жизни [6, с. 94]. Если мысль *есть*, то «сознание, о котором говорит Декарт, появляется в результате открытия им феномена осознания» [Там же, с. 119]. Такое различие позволяет ему разграничить эмпирическое (психологическое) «я» и трансцендентальное сознание, благодаря которому человеческое существо становится *человеком*. Важная роль принадлежит здесь феномену осознания. «С одной стороны, когнитивное осознание вводит трансцендентальность (а не трансцендентность) вещи и нас самих в реальность и поэтому не содержит человека, а с другой стороны, оно может и должно реализоваться конкретно и наглядно – «моделью» [Там же, с. 129]. Моделью он называет наше психологическое «я», выступающее как агент (причинный) своих действий, состояний и явлений в мире. В феномене осознания, писал он, «мы имеем трансцендентальное, непсихологическое и неэмпирическое сознание, но *видим и переживаем* его в теле (или через тело) наглядного психологического и эмпирического «я», эмпирического сознания, в котором образуется, например, внутреннее время и другая жизнь сращения» [Там же, с. 129 – 130]. При этом он подчеркивает, что трансцендентальное сознание – это одно, а то, что видится и реализуется в терминах «я» – это другое [Там же, с. 134].

Таким образом, не только феноменология Гуссерля, но и взгляд на философию Декарта и на самого Декарта со стороны буддийской философии позволили Мерабу Мамардашвили представить новое прочтение его философии. Однако его целью не была просто интерпретация философии Картезия, но изложение собственной философии, ядром которой является теория сознания.

Литература

1. Бадью А. Манифест философии. – URL:http://www.artinfo.ru/ru/news/main/Alain_Badiou-manifeste_pour_la_philosophie.htm#1. (Дата обращения 25.09.2012).

2. Дандарон Б.Д. Избранные статьи; Черная Тетрадь / Материалы к биографии / История Кукунора / Сумпа Кенпо. Авт. сост. В.М. Монтлевич. — СПб.: Евразия, 2006.
3. Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток-Запад: Учебное пособие. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004.
4. Лысенко В.Г. Компаративная философия в России // Вопросы философии. — 1992, № 9.
5. Мамардашвили М.К. Начало всегда исторично, то есть случайно. Фрагменты из беседы с М.К. Мамардашвили 5 апреля 1990 // Вопросы методологии, 1991, №1 URL:<http://www.circle.ru/archive/vm/v911mam.html>. (Дата обращения 7.03.2011).
6. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. — М.: Прогресса; Культура, 1993.
7. Пятигорский А.М. Как мы изучали философию. Московский университет, 50-е годы // Избранные труды. — М.: Школа Языки русской культуры, 1996.
8. Пятигорский А.М. Философ Мераб Мамардашвили // Избранные труды. — М.: Школа Языки русской культуры, 1996.
9. Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФРАН, 1998.
10. Chang Chung Yan. Pre-rational harmony in Heidegger's essential Thinking and Ch'an Thought // Philosophy: East and West. Blackie & Son. Bombay, Calcutta. 1976.
11. Kumar Sarkar A. Changing phases of Buddhist Thought. A Study in the background of East-West Philosophy. 3-rd edition. South Asian Publishers. Pvt. Ltd. New Delhi, 1983.
12. Riepe D. Philosophy of India and its impact on American thought. Springfield, Illinois, 1970.
13. The Mind of Mamardashvili. Interview by Bernard Murchand. An Occasional Paper of the Kettering Foundation. 1991.

Раздел II

ФИЛОСОФСКИЕ И ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ БУДДИЗМА

© *А.А. Базаров (Улан-Удэ)*

ОТДЕЛЬНЫЕ СОЧИНЕНИЯ В ОБЛАСТИ ДУЛВА (ВИНЯЯ), ХАРАКТЕРИЗУЮЩИЕ СХОЛАСТИЧЕСКОЕ МОНАСТЫРСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В БУРЯТИИ (XIX-XX ВВ.)

Литературное наследие в области монашеской дисциплины (виная) Бурятии вызывает множество вопросов. Завершающий в системе монастырского образования предметный курс в малой степени изучен современной наукой. Виная в Бурятии фактически не исследована. Системный анализ коллекции «Чойра» тибетского фонда ИМБТ СО РАН и издательской деятельности бурятских монастырей (XIX – XX вв.) позволит не только очертить круг схоластических интересов местного монашества в области виная, но и создаст фундаментальную источниковедческую основу для дальнейшего изучения предмета виная в Бурятии.

Всю изучаемую литературу в монастырском образовании Внутренней Азии (в т.ч. и в Бурятии) можно разделить на две группы: переводы оригинальных индийских сочинений [rgya gzhung] – корневые тексты, собственно тибето-монгольскую комментаторскую литературу [grel ba, grel bshad]. Бурятская монастырская традиция, которая принадлежала школе Гелук, в своей образовательной традиции делила, в свою очередь, корпус тибето-монгольских комментариев на: 1) предшествующие Гелукпа; 2) принадлежащие великому реформатору Цзонхаве и его ближайшим ученикам; 3) представляющие творчество Джамьяна Шепы и его современников (старшими и младшими); 4) связанные с авторами (XVIII – XX вв.) из Гоман-дацана монастыря Дрепунг, монастыря Сера и монастырей Амдо и Монголии.

Объем статьи не позволяет нам рассмотреть весь литературный репертуар бурятских монастырей в данной области, поэтому мы акцентируем внимание на отдельных текстах, а именно, на со-

чинениях индийских, тибетских «догелукпинского» периода и монгольских авторов.

Что касается виная-текстов индийских авторов из Данжура, то в коллекции можно обнаружить сочинение Гунапрабха [Yon tan 'od, V в. н. э.] – «Виная-сутра» [Dam pa'i chos 'dul ba mdo rtsa ba]. Общеизвестно, что вся система обучения предмету виная в тибето-монгольской традиции базировалась на данном тексте, он считался «корневым». Сочинение Гунапрабхи сформировалось в V в. н. э., оно опиралось на винаю традиции Мула-сарвастивада и являлось фактически переработкой классических виная-текстов – Пратимокша, Сутравибханга, Кармавачана, Скандхака [1, с. 7 – 10], в духе новых доктринальных, этногеографических изменений. В коллекции хранится множество экземпляров этого произведения, изданных в разных монастырях. Один из экземпляров, напечатанный на 150 листах, издан в Агинском дацане [2, р. 57]. Необходимо добавить, что в Бурятии было несколько изданий данного текста.

Традиционная монастырская образовательная система Бурятии использовала в качестве комментариев на «корневой» текст тибето-монгольскую литературу. Зачастую игнорировались даже автокомментарии индийских авторов. Что касается текста «Виная-сутра», то он составляет исключение. В коллекции представлено больше количество комментариев на «Виная-сутру» известного индийского ученого Дхармамитры (Chos kyi bshes gnyen), сыгравшего выдающуюся роль в развитии буддизма в Средней Азии, городах-оазисах Восточного Туркестана и Китае. Этот обширный труд – подробный комментарий на Виная-сутру ('Dul ba mdo rtsa ba'i rgya cher 'grel pa slob dpon chos kyi bshes gnyen gyi mdzad pa'i smad dum) опубликован на 552 листах в Агинском дацане [2, р. 57]. Этот комментарий входил в программу местного обучения.

Привлекает внимание небольшой рукописный текст «Восемь обетов генина (ординарного буддиста)» (Dge bsnyen gyi sdom pa brgyad pa, TCh-1475) индийского автора Суньяшри [Su nya ya shri], переписанный из Данжура.

Следующая группа текстов объединена понятием «предшествующие традиции Гелукпа». Это сочинения авторов, живших до реформы Цзонхавы и сыгравших выдающуюся роль в становлении всей образовательной системы Внутренней Азии, в т.ч. и Гелукпа. В коллекции хранится работа великого тибетского энциклопедиста Будона Ринчендуба (Bu ston rin chen grub, 1290 – 1364) «Комментарий на Экоттаракармасатака (автокомментарий на Виная-сутру Гу-

напрабхи) ...» (Las brgya rtza gcig gi nam par bshad pa cho ga'i gsal byed). Вероятно, все экземпляры этого произведения изданы в Тибете. Кроме работы Будона Ринчендуба в коллекции хранятся два произведения представителя Кадампа – Шерапа Санпо (Shes rab bzang po, род. в XIII в.). Это «Комментарий на Виная-сутру» ('Dul ba mdo rtsa'i nam bshad nyi ma'i 'od zer legs bshad lung gi rgya mtsho) и «Комментарий на Виная сутру» ('Dul T'ika nyi ma'i 'od zer legs bshad lung rigs kyi rgya mtso las dge slong ma'i nam 'byed zhu ba spyir bstan gzhi smad dang bcas pa bzhugs so). Все экземпляры этих сочинений изданы за пределами Бурятии. Вызывает вопрос количество дуплетов, их так много, что можно сделать предположение о популярности этих текстов в среде буддийских ученых-схоластов региона.

Помимо индийских и тибетских авторов в коллекции чойра представлены монгольские сочинители. Знаменитый ученый Наван Хайдуб (Ngag dbang mkhas grub, 1779 – 1838) написал трактат «Дверь (через которую входят) для тех, кто хочет освободиться», содержащий инструкцию по поведению ученика-мирянина и начинающего монаха (Tshangs spyod dge bsnyen dang bar ma rab byung gi bsal bya thar 'dod 'jug ngogs, TCh-2146). Экземпляр этого сочинения, представляет собой рукопись на русской бумаге. Другой монгольский автор Наван Дорже (Ngag dbang rdo rje, 1785 – 1849) написал целую серию трактатов, посвященных различным проблемам монашеской дисциплины. Это [Dge slong gi spang bya'i gtso bo ltung ba sde lnga'i nang nas pham ba'i ltung bas ma gos par bya tshul brjed byang du byas ba, TCh-2285]; [Dge 'dun lhag ma'i ltung bas ma gos par byed tshul brjed byang du byas pa, TCh-2286]; [Spang ba'i ltung byed kyis ma gos bar byed tshul brjed byang du byas ba, TCh-2287]; ['Dul ba'i yan lag ltung byed 'ba 'zhig bas ma gos par byed tshul brjed byang du byas pa, TCh-2288]; [So sor bshags par bya ba dang nyes byas kyi sde'i ltung bas ma gos par byed tshul brjed byang du byas pa, TCh-2289]. Место издания трактатов, определить не удалось.

Шедуб Тандар (Bshad sgrub bstan dar, род. в XIX в.) из монастыря Ганден (Dga' ldan theg chen gling) является автором работы «Чистейшее зеркало ...» [Dus tshigs kyi nam bzhag kun gsal me long, TCh-2313, TCh-2314], комментирующей монашеский календарь. Экземпляры отпечатаны на русской бумаге.

В заключение хочется обратить внимание на три произведения, опубликованные в Агинском дацане [2, р. 59 – 60]. Первое сочинение «Комментарий на винаю ..» ['Dul brgya mtsho'i dka' gnad

mdor bsdus nor bu'I phreng ba zhes bya ba mchan 'grel dang byas pa], Танпы Рабгья Донме из Халха [Chos mdzad bstan pa rab rgyas sgron me]. К сожалению, нет биографических данных этого автора. Второе «Светильник, освещающий драгоценные украшения краткого собрания трудных проблем океана винаи» ['Dul brgya mtsho dka' gnad mdor bsdus nor bu'I 'phreng mdzes kyi tshig don gsal ba'I sgron me], Монголии Самтена Гьятцо из Халха [Dpal ldan bkra shis sgo mang gi dge bshes chen po hal ha t'as shing pi tshe'i shog go rab 'byams pa Bsam gtan rgya mtsho], биографических сведений о нем также нет. Третье «Светильник, освещающий: комментарий главного учения» [Spyir bstan gyi nam bshad thub bstan rin po che gsal ba'I sgron me], тоже монгольского автора, на что указывает слово «хор» перед именем [2, с. 60], Галсан Нгодубом [sgo mang bla ma hor Bskal bzang dngos grub].

Анализ, реконструирующий книжный репертуар буддийской схоластики по предмету виная в бурятских монастырях XIX – XX вв., дает возможность уточнить авторитетное мнение известного исследователя Г. Дрейфуса о месте курса и литературы виная в становлении буддийского схоласта [3, р. 114]. Дрейфус считает, что литература виная не имеет существенного значения в процессе формирования буддийского схоласта в сравнении с тремя предметами: праманой, праджня-парамитой и мадхьямикой. И литература винаи также не имеет практического значения в реальном установлении монастырской дисциплины. Литературное наследие Бурятии в области виная, показывает, что в регионе был реальный интерес к данному предмету, об этом свидетельствует количество и разнообразие комментариев. Можно согласиться, что комментарии на Виная-сутру носят теоретический характер. Практическая же сторона проблемы монашеской дисциплины и монастырских правил в бурятских дацанах фиксируется в конкретных уставах монастырей. Примером может служить монастырский устав Цугольского дацана «Сокровищница трех поучений» [монг. Tegüs buyan-tu öljei qutuq-un nom-i arbidayč'i keyid-yn jarčimlaysan bičig erdeni yurban surtal-un küü sang kemegdekü orusiba, МП-47 (397)], написанный Арья-пандитой Агваном Лобса Чжалцан Балсанбо [монг. ari-a bandida vagindr-a sumati sa sa na dhovaja siri bhadг-a]. Эти уставы в основном копировали уставы тибетских и монгольских монастырей и в дальнейшем не изменялись. Тем не менее, в период критики монастырской жизни, «обновленческого движения» первой четверти XX в. (С. Цыденова, А. Доржиева) они могли подвергаться редактированию. Воз-

вращаясь к литературе виная, необходимо подчеркнуть, что изучение данной литературы не могло замыкаться на теоретическом уровне. Несомненно, организационный опыт «классических» монашеских общин традиционно влиял на умы новых поколений буддийских монахов.

Литература

1. Paul K. Nietupski. Guṇaprabha's Vinayasūtra Corpus. JIATS. – 2009. – № 5. – Dec.
2. Bethlenfalvy G. A Tibetan catalogue of the blocks of the lamaist printing house in Aginsk // AOASH. Tomus XXV, fasc. 1 – 3. 1972.
3. Dreyfus G. The sound of two hands clapping: the education of a Tibetan Buddhist monk. – University of California Press, 2003.

© Джампа Самтен (Сарнатх, Индия)

AN ATTEMPT TO ASSESS THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF BUDDHISM THROUGH A COMPARATIVE TEXTUAL STUDY OF MAHAPARINIRVANASUTRA

Buddhism is one of the most liberal and flexible religion that can be easily adapted in different geographical, social and cultural environments. With the passage of time, Buddhist ideas and practices had undergone certain changes, making conciliations with realistic eye on the religious, social and cultural needs and the challenges of time and also the sentiments of the peoples. The development of Mahayana Buddhism is an outcome of this change. Today, even at this period of materialism and technological advancement, the quest for Buddhism throughout the world is more than ever. I hope, that this paper would provide some idea how the Buddhist ideas and practices undergone and as result of which Mahayana school of Buddhism came into exist anent.

T. V. R.Murti has observed that “Mahayana is a revolution, which affected all the aspects of Buddhism. It is revolution from the ideal of private egoistic salvation to the universal unconditional deliverance of all beings; it is not mere freedom from rebirth and pain, but the attainment of perfect Buddhahood by the removal of ignorance; the change was from the ideal of the *Arhat* to that of *Buddhattva*¹.”

Background

It is popular stands held by the modern scholars that Mahayana school of Buddhism is a gradual later development based on the earlier teachings of the Buddha, which is now known as Theravada tradition. But, it did not spring into existence overnight. It was a development, doctrine by doctrine, from the earlier Canon. Further, it is not a single vehicle but rather a train comprising many carriages of different classes. There are sculptural evidences that clearly point to the steady development of Buddhist ideas and practices, making compromises and conciliations, with a realistic eye on the religious needs and sentiments of the people. The changes were mainly due to the acceptance by the Mahayanist, of the popular and traditional religious practices, such as, habitual worship of images and elaboration of rituals.

In the early sculptures, particularly of Andhra, the Buddha was represented by one of the following: Bodhi Tree, Dharmacakra, Throne, Stupa and Buddhapadas and etc. Gradually these symbols came to be replaced by the image of the Buddhas in the preaching pose, and Dharmacakra-pravartana, and Maradharsana pose of the Buddha. We also know that huge statues of standing Buddha came to be erected at the cardinal places of later Caityas at Ajanta caves dated 5 – 6 century A. D. The earliest cave of Ajanta, No.9 & 10 has an unornamented small stupa at the cardinal place as an object of worship. Worship of a bodhi-tree and stupa by a royal figure accompanied by soldiers, dancers, musician and women are depicted on the left wall of the earliest Ajanta cave, No.10 dated 2nd century B.C.

It is a popular stands held by the modern scholars that the Mahayana school and its vast literatures developed later based on the earlier Teachings of the Buddha. In this short paper, I attempted to assess the credibility of this popular stands and how it reflected in the Buddhist literatures, through a comparative study of the textual contents of the two Sutras with identical title, one belonging to the Theravada (*Hinayana*) tradition and the other to the Mahayana tradition.

There are few Sutras with identical titles found in both the Pali Canon and Mahayana Sutra collections, but the content of these Sutras do not necessarily correspond with each other. *Mahaparinirvanasutra* is one of them.

The following are the four different versions of *Mahaparinirvanasutra* used for the study of this paper.

A. Mahaparinibbana Sutta (hereafter refer to as *Sutra 1*) preserved in *Digha Nikaya* of Pali Canon, which belongs to Theravada school of Buddhism, is a vivid account of the last few years of Buddha's life and

distribution of the Buddha's relics. It neither discusses nor criticizes the doctrinal exposition of any Buddhist schools. The exact date of the compilation of this Sutra is unknown. Yet, as it contains the mention of one of the Buddha's eye-teeth being revered and honoured in Gandhara, it is probable that it was compiled after the spread of Buddhism in Gandhara during the reign of Asoka (268 – 232 B. C.) in 3rd century B. C. probably, this is the earliest of the four version of *Mahaparinirvanasutra* which belongs to Theravada tradition.

B. There are three versions of *Mahaparinirvanasutra* preserved in Tibetan translation, which belongs to Mahayana school of Buddhism. Out of the three versions, two were translated from Chinese and one from Sanskrit in 8th century; and they are similar to other Mahayana texts, in its style and tone different from those of Pali canon. The text presents a vast, fantastic cosmology described in exaggerated terms, a cosmos populated by celestial bodhisattvas and their career had been accentuated. There are far more ornate terms and expressions to glorify the Buddha's remarkable appearance of merits and virtues.

a) *Mahaparinirvanasutra* (hereafter refer to as *Sutra 2*), in 12 chapters translated from Chinese in 8th century, is the most comprehensive version. It is preserved in volume *NYA* and *TA* of the *Sutra* section of *Derge Kanjur*. The Sutra is an elaborate Mahayana doctrinal exposition followed by brief description of the account of the passing away of the Buddha at Kushinagara and distribution of his relics. The exact date of the compilation of this Sutra is unknown, but, if the seven hundred years from the demise of the Buddha earmarked in *Sutra 2* for destruction of Buddha's teachings, is if presumed, as an indication to suggest the date of compilation of the *Sutra 2*, it would be in 3rd century A.D.

b) *Mahaparinirvanasutra* (hereafter refer to as *Sutra 3*), with 4 chapters, translated by Jinamitra and Davacandra in 8th century, is described as an extract of *Tathagathagarbhasutra* with 25,000 chapters. It corresponds with the first four chapters of *Sutra 2*. It is preserved in volume *THA* of the *Sutra* section of *Derge kanjur*.

c) *Mahaparinirvanasutra* (hereafter refer to as *Sutra 4*), translated by Kamalagupta and Rinchen Zangpo in 11th century is the shortest version.

The Sutra also describes that, hundred years after the demise of Buddha, the King Asoka would build many *Stupas* containing the relic of Buddha, as it is found in many other Mahayana sutras and literatures. This Sutra also gives brief account of eleven hundred years of Buddhist order following the demise of Buddha. The Sutra concludes with the

statement that, Buddhist order would desecrated after eleven hundred years from demise of Buddha. The exact date of the compilation of this Sutra is unknown, but, if this account of eleven hundred years of Buddhist order following the demise of Buddha is if presumed, as an indication to suggest the date of compilation of the *Sutra 2*, it would be in 5th century A. D. It is also preserved in volume *THA* of the *Sutra* section of *Derge kanjur*.

Some Observations on the thought contents of various versions of *Mahaparinirvanasutra*

A. The earliest *Mahaparinibbana Sutta* (refer to as *Sutra 1*) compiled in 3rd century B. C, which belongs to the Theravada tradition is a vivid account of the last few years of Buddha's life and distribution of the Buddha's relics. It does not discuss the doctrinal exposition and criticism of any Buddhist schools. It could be, because of the fact that, the Mahayanist ideology is yet to be materialized as a fully developed sect at the time of the compilation of this Sutra.

The *Sutra 2* and *Sutra 3*, which belongs to Mahayana tradition, compiled some few hundred years later, marginalized and describe the original content of the Sutra 1, which belong to the Theravada tradition in a exaggerated terms. The thought content of the Sutra 1 is overshadowed by elaborate description of the Mahayana doctrinal expositions and criticism of the *Sravakayana (Hinayana)* in detail. These later Sutras, which condemn the doctrine of *Sravakayana (Hinayana)* and elaborately describe the Mahayana doctrine is a reflection that the Mahayanist ideology has taken definite shape by the time, the Sutra were compiled. Some of the major doctrinal points elaborately discussed in *Sutra 2* and *Sutra 3* and deserved to be mentioned are as follows.

1. Condemnation of the doctrine of *Sravakayana (Hinayana)*

Sutra 2 and *Sutra 3* launch a series of severe attacks against the *Sravakayana*.

It seems that the Mahayanist ideology have taken definite shape by 2nd century A. D. that the sectionalism was materialized and faced severe attacks from the earlier school, disapproving them as a Buddhist school. The Mahayana literatures such as *Mahaparinirvanasutra* are full of counter attacks against *Sravakayana*.

One of the major doctrinal differences between the two schools of Buddhism is how they conceive the Sakyamuni Buddha. The Sravakayanist take him as a historical human being who had accomplished his twelve major deeds for the first time in his present life, whereas Mahayanist consider him as a Supreme Buddha fully endowed with *Trikaya*.

It is evident from the following passages of *Sutra 2* that the doctrinal controversy between the *Sravakayana* and Mahayana was at its peak at the time of compilation of *Sutra 2*, which is sometimes seven hundred years from the demise of Buddha. The Lesser – vehicles (*Hinayana*) are characterized as devil that would destroy the teachings of the Buddha in following passages of *Sutra 2*:

There are four types of devils (bdud): Those who uphold the Sutra and Vinaya taught by devil. Kasyap asks: How do we tell the devil's works from the teachings of the Buddha? There are ordinary beings who follow the devils as well as the Buddha. Thus, how do we differentiate? To this, the Buddha responded: Seven hundred years after my demise, devils would (bdud sdig to can; Ch. for mara²;) masquerade as my follower and would distort my teachings. Just as the hunters in the guise of monks, these devils, too, would appear in the guise of Bhikkhus, stream-enterer, Arhats and, would distort and destroy the teachings³.

The Sutra 2 further explains:

While destroying the teachings, the devils would make such utterance as “The Bodhisattava (Siddhartha’s previous life) would disappear from Tushita heaven realm and would be born into the corporeal body produced through the union of Suddhodana, the king of Kapilvastu, and his queen”. Further, they would utter, “After undergoing severe hardships, such as the giving away of one’s head, eye, bones, estates, powers, wives and children, he attained the enlightenment (in this life time)”. If Sutras and Vinayas carry such statements, consider them to have been made by devils.

If Sutra and Vinaya contain such statements as “Though, the Tathagata had attained Buddhahood long time ago, he reappeared through the union of worldly parents to liberate the sentient beings and to inspire them through his demonstration of attaining enlightenment, afresh,” consider such Sutra and Vinaya as having been taught by Buddha.

If such Sutra and Vinaya contain such statements as “Bodhisattava, (Siddhartha) while living a life of prince, under the influence of desire, would bring in princess from four directions and indulge in the pleasures of desire”; If Sutra and Vinaya carry such statements, consider them to have been made by devils.

If it says that “Bodhisattava had abandoned worldly pleasure acquired through the company of women, and eliminated desire long time back; if it says that he had even abandoned the pleasures of trayastrimsa heavenly realm, let alone that of the humans, and that he had instead

focused on the enlightenment after ordination in the wake of shaving off his hair and facial hairs;” if Sutra and Vinaya carry such statements, consider them to have been made by the Buddha.

Those who follow the Sutra and Vinaya taught by devils, they belong to the devil’s fold. Those who follow the Sutra and Vinaya taught by Buddha, they may be considered as Bodhisattva⁴.

2. Endorsement of grand Mahayana scriptures:

The question of the authenticity of the Mahayana literature is another controversial argument between the two schools of Buddhism. The Pali Canonical literature contains nine scriptural category (*Navanga sasana*), where as in Mahayana literature, there are twelve scriptural category (*dvadasa dharmapracana*). The Mahayanist reject the criticism by the *Sravakayana*, that the grand scriptural teachings (*vaipulya dharmapracana*) are not Buddha’s teaching and establishes the existence of grand scriptural teachings in the following passages of Sutra².

“Nine categories (*gsung rab dgu po*) of the teachings of Buddha are surely found in our *Sutra* and *Vinaya*. Not a single word or phrase was heard about *Vaipulyasutra* (*shin tu rgyas pa’I mdo sde*). The *Sutra* and *Vinaya* taught by the Buddha do not include *Vaipulyasutra* and, also never heard of the tenth category of the teachings of Buddha. Thus, if such exist, doubtlessly, consider this as to have been created by Devadutta. Evil Devadutta, has in order to destroy the dharma, created *Vaipulyasutra*. We consider this *sutra* to have been taught by Devadutta, and thus should not believe in it”.

The *Sutra 2* rejects this criticism by saying that “After my demise, in a degenerated period, sinful Bhikkhus would characterize the grand Mahayana teachings of the Buddha as a corrupted *Sutra* and *Vinaya*”. I reiterate that “there exist grand scriptural teachings, besides the nine scriptural categories⁵”.

3. The concept of *Tathagatagarbha* (Buddha-nature)

The elaborately describes the doctrine of the *Tathagatagarbha* (Buddha-nature) is one of the supreme teachings of the Mahayana is explicitly stated in the fourth chapter of *Sutra 2*. It explains “that which is called ‘self’, refers to *Tathagatagarbha*; that all sentient beings possess the Buddha-nature is the meaning of what is called ‘self.’ This so called ‘self’ is concealed by immense afflicted emotions from beginning less time. Hence, the sentient beings do not realize it”.

The *Sutra 2* explicitly describes the theory of Buddha-nature giving an instance of poor women in whose house treasure of gold had been dug in by her son, but neither she nor everyone else in the family knew

about it. She met a skillful person who offered her a salaried job of sweeper for him. To this, she responded in positive, however, she set the condition for that person, first to unearth the hidden treasure for her. The man readily accepted the condition, counting on his own resourcefulness and ability. However, the poor lady was not so hopeful and said "When any member of my family do not know whereabouts of the treasure, how would you know?" Then, the man, without showing any sign of hesitation, enters her house and lands his hand exactly on the site where the treasure lied, and started digging it out.

The Buddha-nature in sentient beings is similar in the sense, that they do not realize it, because of it being concealed by their affliction, as the poor lady do not see where the treasure lied. It is thus, the man had unearthed the hidden treasure as the Buddha revealed the obscured potential in living beings (Buddha-nature) to become the Buddha⁶.

*Prof. Ruegg observed that "the parallelism between the Tathagatagarbha and the Vedantic atman (self) is quite striking and it might even be thought at first that Vedantic tendency has here come to the surface in Buddhism" He also "points out that the Lankavatarasutra accordingly calls attention to the danger of simply equating the Buddhist teaching on Tathagatagarbha with the atmavada of the Trithikas, and it clearly distinguishes between the Buddha's doctrine of Tathagatagarbha and the heterodox doctrine of a permanent and substantial universal self"*⁷.

In evaluating the interrelation of the theory of the Tathagatagarbha with the atmavada, everything depends on just what the Buddhist and Brahmanical philosophers mean by the word atman. For the Buddhist and Brahmanist evidently do not always intend exactly the same thing when use this word.

The concept of the Tathagatagarbha occupies a crucial position in Mahayana Buddhist thought. No doubt the number of Indian Buddhist sources devoted to this doctrine is relatively limited; they are the Tathagatagarbhasutra together with considerable portions of other Sutras such as the Srimala, and some sections of the Lankavatara and the Ghanavyuha; several tantric texts; and the long first chapter of the Ratnagotravibhanga. We do not know the exact date of compilation of Tathagatagarbhasutra, the prime Indian source devoted to this doctrine of Tathagatagarbha, but we know that the earliest Chinese translation of this Sutra was taken place in early 4th century A. D. It is thus, evident that the concept of the Tathagatagarbha occupies a crucial position in Mahayana Buddhist thought at least from 3rd century A. D.

As far as we know, it is chiefly in the Buddhism of Central Asia and East Asia that the problem of the *Tathagatagarbha* assumed the proportions of a controversial topic, and that it has remained until the present day the object of numerous discussions and sometimes even of polemics. The *Ratnagotravibhanga* (its subtitle *Mahayanottaratantrasastra*) a work traditionally included among the treatises attributed to Maitreya, is unquestionably one of the basic *Sastras* of the Mahayana; underscores the final and ultimate teaching of the Mahayana.

It is also interesting to note that the *Sutra 2* refers to several other Mahayana Sutras such as *Surangamasamadhi sutra*, *Saddharmapundarika sutra*, *Tathagatagarbha sutra* and *Prajnaparamita sutra*, which itself suggest a work of later period.

4. Prohibiting the consumption of meat

Consumption of meat in Buddhism had always been a controversial argument from the time of the Buddha. It is said that one of the five proposals made by Devadutta relating to the conducts of the Buddhist Sangha community was to prohibit the consumption of meat. Buddha was very often attacked by Devdutta for his liberal attitude, relating to consumption of meat.

According to *Sutra 1*, which belong to Theravada tradition, on the invitation of Cunda, a son of Goldsmith, the Buddha accompanied by the company of Bhikkhus, went to Cunda's house. Having thus seated himself, the Buddha said to Cunda, "You may serve me the *Sukara-maddava* (meaning *sukara*, pig; *maddava*, tender-tender pork) prepared by you. After the Buddha had eaten the food offered by Cunda, the Buddha had suffered a severe attack of dysentery with discharge of blood. There is no early Theravada literature which mentions the prohibiting of consumption of meat.

Later in the 5th century A.D., Budhaghosa, a renowned scholar of Theravada tradition gives two variant interpretations of *Sukara-maddava*. (1) Soft rice boiled with five differently testing cow's milk (2) food prepared with *rasayana*'. He also avoided to accept it as meat.

Sutra 2, which is Mahayana tradition also record the offering of last meal to Buddha by Cunda, but does not specify the last meal.

Vinaya texts including the Sarvastivadin's Vinaya, which is believed to have been compiled at the fourth Buddhist council held during reign of Kaniska in 1st century A. D., permits the consumption of meat with strict restriction. The only meat free from three objections (meat that one has not seen, heard or even suspected to have been killed for oneself) is permitted for consumption.

In *Sutra 2*, the consumption of meat is strictly banned. The Sutra explains: Earlier, when I permitted the consumption of meat which is free from three objections, I only meant it as a method to reduce the amount of consumption. Now, I pass the decree that from this moment onward, none of my followers should consume any meat. To this, Kasyap enquired, “How do the Bhikkhus and Bhikkhunis who depend on their benefactors behave, when they are offered meals with meat on their alms round?” To this, the Buddha responded: “separate the meat from the meals and eat the meal only after washing it.” Even if the begging bowl had held meat in it, if it does not smell foul any more, one may still use it. If the meal offered contains much meat, then do not accept it. If one sees meat in the meal, do not consume it, one would incur fault, if one consumes it. If I were to elaborate on objecting meat eating, there would be no end to it; however, as I draw close to my *parinirvana*, I have explained in short⁸.

The *Lankavatarasutra* has a full chapter on meat eating. The 7th chapter of the Tibetan translation of the *Lankavatarasutra* and the 8th chapter of the *Lankavatarasutra* translated by Daisetz Teitaro Suzuki⁹ is on meat eating. The Tibetan translation of the *Lankavatarasutra* has seven chapters, whereas the Suzuki’s translation of Sanskrit text (1923) edited by Bunyu Nanjo has ten chapters. The eating of meat is strictly rejected in this sutra, even the meat free from three objections. It further, states that meat eating is rejected by the Buddha in Sutras such as *Hastikaksyasutra*, *Mahameghasutra*, *Anglimalikasutra* and *Mahaparinivanasutra*. Nowhere in the Sutras, meat is permitted as something enjoyable, nor is it referred to as proper among the food prescribed for the Buddha’s followers¹⁰.

It is apparent from the above facts, that the consumption of meat had been a matter of great embarrassment and condemnation for Buddhists, particularly in Indian bhraminical social environment. Thus, with the passage of time, either due to social condemnation or any other possible reasons, the consumption of meat have been avoided or even strictly prohibited, in Mahayana literatures.

5. Directives for differentiating the Buddha’s teachings from the statements attributed to the Buddha

Sutra 1 explains two Directives for differentiating the teachings of the Buddha from the statements attributed to the Buddha in following passages:

O Bhikkhus, the words and phrases attributed to Buddha should not be immediately received with approval or rejected with scorn. It

should be carefully noted and collated with the Sutra and examined in the light of the Vinaya. Thus having being collated with the Sutra or on being examined in the light of the Vinaya, the words and phrases do not fit in with the Sutra and are not in accord with the Vinaya, then it must be rejected. If, on being collated with the Sutra or on being examined in the light of Vinaya, the words and phrases fit in with the Sutra, or are in accord with the Vinaya, and then it must be received.

Sarvastivadin's Vinaya which is believed to have been compiled at the fourth Buddhist council held during reign of Kaniska in 1st century A.D., adds the third directive of being infirmity with the ultimate reality of the phenomena (chos nyid dang mi 'gal ba). Sutra 2 is silent on these important and last testimonies of the Buddha.

6. Mahasanghika School's association with Sutra 2 and Sutra 3

It is interesting to note that the Sutra 1 is addressed to Ananda in response to his query, whereas the Sutra 2 and Sutra 3 are addressed to Kasyap, who, according to common sources, was not with the Buddha in Kushinagar at the time of his passing away. However, in Sutra 2 and Sutra 3 Kasyap is highlighted to the extent of replacing Ananda in his customary position. From this it appears that the Sutra 2 and Sutra 3 are associated with a particular school of Buddhism which had a significant connection with Kasyap.

The following two Tibetan sources point to no other than Mahasanghika being this school. Nub Sangyal Yeshe's bsam gtan Mig sgron records that the transmission lineage of Bodhidharma, founder of Chang Buddhism of China, belong to Mahasanghika school, and further traces this lineage to Kasyap.

Bu ston's History of Buddhism also records Kasyap to be the first patriarch of Mahasanghika School.

From doctrinal point of view too, one could sense a close relation between Sutra 2 and tradition of Bodhidharma. Sutra 2 emphasize and deals at length with Buddha-nature which pervades all sentient beings. So is the Bodhidharma known for his teachings on intrinsic Buddha-nature being present in all sentient beings. Thus, it seems evident from the above sources that special relationship had existed between the Sutra 2 and Mahasanghika Schools.

On the basis of the above sources, Kasyap's associations with Mahasanghika School is established and further support the popular presumption that Mahayana was gradually developed in the Mahasanghika Viharas in the valley, Andhra Pradesh, South India.

Conclusion:

The textual contents of these Sutras do not correspond to each other. *Sutra 2* and *Sutra 3* explicitly deal the Mahayana doctrine, particularly the theory of Tathagatagarbha at length and condemn the doctrine of Sravakayana.

The probable argument is that if the Mahayana school of Buddhism existed and flourished parallel with Theravada school during the life time of the Buddha, it is apparent that the doctrinal controversy and arguments too would have occurred. In such case, the Pali Sutras compiled after the passing away should also have recorded the doctrinal criticism of Mahayana, as it is contained in Mahayana sutras such as *Sutra 2*. But, as far as I know, no such criticism of Mahayana is recorded in Pali Sutras, except in few later commentaries. It indicates that the Mahayana had not taken a definite shape of a separate school in parallel with the Theravada school at the time of the compilation of the Pali Sutras.

Thus, this textual comparative study also gives credence to the popular stand of the modern scholars to the effect that Mahayana is a later development based on the earlier teachings of the Buddha.

Notes

1. Murthi, T.V.R, The central philosophy of Buddhism. London, 1955. P. 5-6.
2. Mahaparinirvanasutra. Taisho Shinshu Daizokyo. Vol. 12. P. 402.
3. Derge Kanjur, mDo sde, Vol. NYA. P.102a-102b & Vol. THA.P. 92a-93.
4. Derge Kanjur, mDo sde, Vol. NYA. P. 102b-103b & Vol. THA. P. 93-94b.
5. Derge Kanjur, mDo sde, Vol. NYA. P. 105b-106a & Vol. THA. P. 95a-95b.
6. Derge Kanjur, mDo sde, Vol. NYA. P. 115a-116b & Vol. THA. P. 103a-103b.
7. Ruegg, David Seyfort, Buddha-nature, mind and the problem of gradualism in a comparative perspective. School of Oriental and African studies. Laiden, 1989. P. 19-20.
8. Derge Kanjur, mDo sde, Vol. NYA. P. 57b-59a & Vol. THA. P. 54a-55b.
9. Suzuki, Daisetz Teitaro. The Lankavatara Sutra: A Mahayana text. Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.
10. Suzuki, Daisetz Teitaro. The Lankavatara Sutra: A Mahayana text. Motilal Banarsidass, Delhi, 1999. P. 221.

ХАРАКТЕРИСТИКА ОСНОВНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ К.М. ГЕРАСИМОВОЙ

Очень широк диапазон научных интересов К.М. Герасимовой – традиционная, религиозная и экологическая культура народов Центральной Азии, буддология, тибетская медицина, музейное дело. Ее основные труды посвящены исследованию истории буддизма, религиозных обычаев бурят, структуры буддийского пантеона, выявлению особенностей эстетического канона буддийского искусства; характеристике сущностной основы тибетской медицины памятника средневековой культуры Тибета – Атласа тибетской медицины (АТМ); организации экспозиционных проектов по буддийскому искусству, проведению выставок по традиционной культуре бурят.

В монографиях К.М. Герасимовой «Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX вв.» (Улан-Удэ, 1957), «Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917-1930 гг.)» (Улан-Удэ, 1964), «Ламаизм в Бурятии XVIII – начало XX вв. Структура и социальная роль культурной системы» (Новосибирск, 1983) исследована история ламаизма в Бурятии с XVIII в. по 30-е гг. XX в., дана характеристика системы церковной организации ламаистской конфессии в Бурятии – административного управления дацанов и приходских территорий, структуры клира по должностной иерархии, степеням духовного посвящения и богословского образования в дацанских школах Тибета, Монголии и Бурятии. Основательную характеристику в работах получили доктринальное и популярное вероучение бурятского ламаизма, система храмовой и бытовой обрядности, ламаизация автохтонных традиционных религиозных обычаев, ламаистские обряды календарно-хозяйственного и жизненного циклов. Глубокому анализу подвергнуто положение ламаистской конфессии в системе российской государственности, государственной православной религии, внутренней и внешней политики российского правительства в Сибири, Забайкалье и на Дальнем Востоке. Ламаизм и общественно-политические движения в России и Бурятии в последней четверти XIX – XX вв. в период первой русской буржуазно-демократической революции 1905-1907 гг. рассматриваются в контексте развития капитализма в Сибири и появления в бурятском обществе новых социальных сил, заинтересованных в отмене родо-

го принципа управления в бурятских ведомствах, основанного на сословных привилегиях правящей родовой знати, в установлении самоуправления земского типа. Сделан вывод о том, что произошел раскол бурятского общества на сторонников и противников правительственных реформ: «стародумцев» (монархическая консервативная партия) и партию «прогрессистов» (реформистов буржуазно-демократического типа), в политическую программу которой входила реформация средневековой тибетской буддийской религии, модернизация образования духовенства и религиозной пропаганды.

Работа Герасимовой К.М. «Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917-1930)» является продолжением общественно-политических процессов конца XIX – начала XX вв. Бурятское обновленчество возникло и развивалось в период буржуазно-демократических революций 1905-1907 гг. и 1918 г., но организационно оно оформилось в период советской власти. В условиях БМАССР ламаистская конфессия получила новый правовой статус в соответствии с Декретом 1918 г. об отделении церкви от государства и школы от церкви. Церковная собственность подлежала национализации и передачи ее в пользование частных общин верующих, которые для удовлетворения религиозных потребностей арендуют храмовое имущество и заключают договор о найме духовенства. Обновленцы проводят реформу административного управления на основах выборности, гласности и коллегиальности, проводят выборы в хитские (дацанские) советы, пытаются внедрить в быт духовенства принципы нестяжательности, бескорыстия, обобществления имущества и доходов, трудовое самообслуживание. Все это вызвало драматическую борьбу обновленцев и консерваторов, с 1929 г. внутренние распри стихают, духовенство переходит к активному сопротивлению против коллективизации сельского хозяйства бурят. В целом в монографии исследуется идеология обновленческого движения, курс на превращение модернизированной религии в национальную.

В монографии «Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма» исследован процесс формирования синкретизма культовой системы тибетского буддизма: каноническая кодификация общих жертвоприношений буддийским и небуддийским божествам, включение в бытовую обрядность ассимилированных и трансформированных древних добуддийских народных верований тибетцев. Тысячелетие бытования буддизма в Тибете во многом разрушило системную целостность древних верований тибетцев. В за-

падной науке сформирована научная проблема типологической реконструкции древних добуддийских и добонских религиозных обычаев, связанных с хозяйственным, семейным и общественным бытом базовых родового, доклассового или раннеклассового обществ.

В монографии применена методика сопоставительного анализа тибетоязычных текстов ламаистских обрядов с этнографическими аналогами древних родоплеменных верований «малых народов» Индии, стран предгорья Гималаев Юго-Восточной Азии, в общественном развитии которых сохраняются четыре первобытнообщинного строя. В качестве «контрольного материала» взяты религиозные обычаи народов Африки и Северной Сибири. У большинства народов мира культ предков занимает центральное место в системе традиционных верований. Он связан с сакрализацией социальной организации доклассового общества, с анимистическими представлениями о законах и смерти, генеалогическом единстве поколений, связанном кровным родством и происхождением от общего предка. Буддизм доктринально отрицал культ предков, основанного на вере в существование персональной души, но практически он сохранился в бытовом культе личных, семейных и общинно родовых покровителей людей, в локальных культах этнических территорий.

В монографии исследованы гносеологическая и социальная основы культа предков, семантика и социальная роль ламаистских срунма (дхармапала) – хранителей буддийской религии и благополучия буддистов. Эти небуддийские божества индийского и тибетского происхождения заменили автохтонные культы покровителей семейных, родовых, общинных и корпоративных общностей людей. Храмовый культ «больших» индийских дхармапала соединил бытовую обрядность с церковной, в целом культ дхармапала объединил все формы и все уровни автохтонных верований тибетцев в единой системе ламаистской религии.

Монография «Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии» (Улан-Удэ, 1999) посвящена «последнему» этапу противостояния тибетского буддизма и ламаизма кочевников Центральной Азии, исследованию той области религиозных обычаев, в которых авторитет шаманов был наиболее сильным.

В разработке буддийских обрядов защиты жизни тибетские и монгольские ламы использовали боннские и шаманистские обрядовые традиции, но их культовая функция переадресована в сферу магической силы буддийских божеств и самого буддийского вероучения.

В Монголии сложился синтез китайской мантики (гадания и предсказания), китайской астрологии и тибетских «гурумов» – обрядов защитной магии, в бытовую обрядность буддистов Тибета, Монголии и Бурятии, что в значительной мере снизило объем шаманской практики, удешевило, упростило процедуру заказа на астрологический прогноз по дуикам (справочник) условий и последствий необходимых житейских мероприятий.

В монографии «Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций» (Улан-Удэ, 1971) дано принципиально новое толкование иконометрического канона, как эстетической теории буддийского искусства. Иконометрические тесты помещены в Данчжуре в раздел «технологии». Поэтому их содержание понималось как «техника ремесла», «технический перечень размеров». Но понятие «технология» в средневековой индийской науке трактовалось как учение об универсальных принципах строения любой вещи и явления. Трактаты по иконометрии не просто техническое конструирование, но теория меры «сущностных признаков», «количественно-качественной определенности» иконографического образа, в котором форма неразрывно связана со знаковым выражением идеи, функции, эмоции, с набором внешних атрибутов.

Кроме того, иконометрические системы были основаны на антропометрической классификации различных типов телосложения человека, модулем иконометрии служила большая мера лица, равная длине кисти руки, а также длине подошвы стопы, малая мера – ширина или длина фаланги пальца. Иконографический образ божеств различных разрядов пантеона конструировался по эталону различных типов телосложения человека. По мерке идеального телосложения человека строилась совершенная красота богов высших разрядов пантеона.

Автор исследовал восемь индийских текстов V-XII вв. н.э., они канонизировались в Ганчжуре и Данчжуре как сакральные источники. Шесть оригинальных тибетских трактатов изданы в суммах (собрание сочинений) их авторов. Они переписываются или печатаются в виде отдельных брошюр. Анализ этих тестов и других трактатов дает возможность представить этапы истории формирования тибетской литературы по теории искусства: 1) изучение и перевод первых индийских первоисточников, 2) составление комментариев к ним, 3) составление сводных компилятивных справочников, 4) критическое осмысление индийских источников и составление собственных руководств, соответствующих иконометрической и

иконографической систематизации и унификации пантеона тибетского буддизма. В монографии опубликованы два тибетских трактата по иконометрии и композиции, составленных перерожденцем отца Цзонхавы ачжа-гегеном Лобсан Данби Чжалсаном (р. 1708) – настоятеля Гумбума в Амдо, опубликованные тексты переведены на русский язык, подробно проанализированы.

В монографии «Морфология и композиция пейзажного фона в буддийской иконописи Центральной Азии» (Улан-Удэ, 2003) наряду с некоторыми практическими источниковедческими рекомендациями по атрибуции музейных коллекций танок опубликованы цветные рисунки из дневников-альбомов искусствоведческой работы автора в 1974 г. в фондах музеев Улан-Батора, Эрдэни-Цзу, Цецерлика. Рисунки дают представление о возникновении пейзажного жанра в буддийской живописи под влиянием китайской художественной культуры. Коллекции Музея Богдо-гегена содержат богатый исторический материал о культурных контактах в странах Центральной и Восточной Азии, о формировании национального своеобразия пейзажного жанра в буддийском искусстве Монголии в процессе адаптации и переработки разновременных влияний тибетских и китайских региональных художественных школ.

В сборнике «Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии» (Улан-Удэ, 2006) даны опубликованные и неопубликованные статьи, методологические, критические, постановочные разработки, выступления на международных, союзных и региональных конференциях, симпозиумах за период с 1950 по 2003 годы. Тексты сгруппированы в разделах: религия в истории и культуре Бурятии; синкретизм центрально-азиатского буддизма; теория и художественная практика буддийского искусства Центральной Азии; документальные исторические справки. Фактологический и концептуальный материал сборника характеризует историю восточковедных исследований не только самого автора, но и подразделений Бурятского научного центра СО РАН, а также практическую общественную деятельность ученых в культурной жизни Бурятии.

Коллективная монография «Традиционная культура бурят» (Улан-Удэ, 2000) (в соавторстве с Г.Р. Галдановой, Г.Н. Очировой) – это учебное пособие как для школьников, студентов, аспирантов, так и для широкого круга читателей и исследователей.

Статьи К.М. Герасимовой, общее количество которых составляет более ста, связаны с актуальными проблемами современной общественной и культурной жизни народов Республики Бурятия.

Автор убежден в необходимости объективного знания содержания исторических форм культуры народа, сознательного сохранения культурных ценностей, горячо настаивает на ответственности руководителей правительственных учреждений и лидеров массовых движений за возрождение национальной культуры бурят. Популистские лозунги так называемых «бурятских партий» дают неверные политические ориентиры, поскольку в суждениях лидеров отсутствует понимание смысла и содержания понятия «национальная культура», какую из четырех исторических форм культуры Бурятии следует считать «национальной». В статьях говорится не только о задаче физического сохранения памятников культуры, но и о защите исторического, культурного фонда от профанации и фальсификации.

Полемический заряд многих статей направлен на преодоление «советского» догматизма в научной методологии этнографических дисциплин (в том числе и в собственных исследованиях), обусловлен необходимостью осознать нерешенные проблемы, понять и оценить новые подходы к теоретическому осмыслению фактологического материала. Вместе с тем, очевидно и неприятие антиисторизма, априорных умозрительных конструкций в этнографической науке, которые в нынешней российской действительности «процветают» на фоне девальвации марксистской теории исторического процесса, но истинные достижения марксистской мысли невозможно вычеркнуть из интеллектуального фонда культуры человечества, обывательский нигилизм подобен пене в мутной воде.

© *С.В. Капранов (Киев, Украина)*

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БУДДИЗМА В РАБОТАХ М. ЭЛИАДЕ

Крупнейший религиовед XX в. Мирча Элиаде неоднократно обращался в своих работах к буддизму. Хотя он и не был буддологом в строгом смысле слова, его интерпретация буддизма интересна прежде всего потому, что речь идет о выдающемся ученом и оригинальном мыслителе. Проблема состоит в том, что Элиаде не излагал своего понимания буддизма в завершеном, систематическом виде. Поэтому задача нашего исследования – проанализировать и систематизировать высказывания ученого о буддизме, следуя общей логике учения Элиаде о религии. К сожалению, в рамках данной статьи мы не имеем возможности

подробно рассмотреть все аспекты нашей темы, и потому ограничимся общей схемой.

Исходным пунктом для нас будет определение специфики буддизма. Элиаде формулирует его следующим образом: «Буддизм – единственная религия, основатель которой не объявлял себя ни пророком какого бы то ни было Бога, ни его посланцем. Будда целиком отрицал идею Бога как Высшего Существа. Однако он называл себя "Просветленным" (*buddha*), следовательно, духовным проводником и учителем. <...> Именно авторитет Будды как "Спасителя" превратил его проповедь в религию и довольно рано перевел историческую личность – принца Сиддхартху – в ранг божественного существа» [5, с. 64].

Таким образом, центральным моментом для понимания буддизма как религии выступает личность его основателя – Будды. Не удивительно поэтому, что в своей фундаментальной «Истории веры и религиозных идей» Элиаде подробно излагает жизнеописание Шакьямуни. При этом он, в отличие от многих буддологов XIX – начала XX вв., не стремится отбросить те детали, которые с точки зрения современного европейца кажутся «суевериями». Напротив, именно мифологическое в традиционном житие Будды особенно интересует Элиаде; ведь миф в его понимании – не пустой вымысел, но «автономный акт духовного творчества», служащий образцом для действий человека и даже для реальности в целом [3, с. 379, 387]. В этом смысле обожествление исторической личности и мифологизация ее биографии не есть результат ни заблуждений «темного» народа, ни манипуляций правящей элиты, а есть процесс проекции архетипа на данную личность, раскрывающий ее глубинный смысл как иерофании. Именно это произошло с историческим Сиддхартхой Гаутамой: «..он, поставленный в ряд Великих Спасителей, обростает при жизни все умножающимися достоинствами "мифологического персонажа"» [5, с. 64]. Получается, что историческая личность, сформированная в определенной культуре под воздействием ее мифов и соответствующих архетипов, в последующей традиции словно очищается от всего случайного и сливается с архетипом, возвращается к нему. Такой подход позволяет Элиаде избежать крайностей – как полного отрицания историчности Будды, так и рационалистической редукции, превращающей его в обыкновенного философа. Конечно, нет здесь и догматического утверждения реальности всех мифических деталей, что выходило бы за пределы научного дискурса.

В указанном ключе следует понимать и параллели между житием Будды и христианскими сюжетами, преимущественно апокрифическими [5, с. 371]: речь идет не о простом заимствовании, но об архетипической общности Спасителей. Сам Будда указывал на свою связь с некоей изначальной традицией: «Он неустанно повторял, что идет "исконным путем", несет людям "учение вечности" (*akaliko*), завещанное ему "святыми" и "совершенными просветленными" прошлых времен, подчеркивая этим непреходящую ценность и универсальность своего Учения» [5, с. 92; ср. 7, с. 182].

Элиаде, однако, исходя из творческого характера мифа, обращает внимание на то новое, что несет Будда. И наиболее ярко это, согласно логике развертывания сакрального, проявляется в начале – в моменте рождения: «Творение началось с вершины, с точки, одновременно центральной и запредельной. Только родившись, Бодхисаттва твердо поставил ноги на землю и, повернув на север, сделал семь шагов, достиг полюса и воскликнул: «Это я – на вершине Мира..., это я – первенец мира!». Достижение вершины Космоса привело Будду во временную точку начала мира. Самим фактом вхождения в Центр, из которого выросла вся Вселенная, Будда чудесным образом упразднил время и оказался в "безвременье", предшествовавшем Творению» [3, с. 345 – 346]. Таким образом, «с момента рождения Будда трансцендентен Космосу (достигает "вершины мира"), отменяет пространство и время ("первый" и "старейший" в мире)» [5, с. 65]. Этот выход за пределы Космоса является его преодолением и отрицанием: «Будда разбил яйцо, чтобы объявить о прорыве цепи существований (сансара), иначе говоря, преодолел и Космос, и циклическое время. Не менее живописны и образы "разрушения дома" Буддой и "крыши, пробитой" архатами: это иносказательно уничтожение всего обусловленного мира» [3, с. 92; ср. 4, с. 337]. В этом и состоит, по Элиаде, «революционная новизна» учения Будды: «Архаическому идеалу – "жизни в бессмертной обители" (т.е. вечном существовании в совершенном Космосе) – Будда противопоставил идеал современной ему духовной элиты, который заключается в освобождении от видимого мира и подъеме над "обусловленным порядком вещей"» [5, с. 92]. Иначе говоря, Будда овладел Космосом не для того, чтобы заново его сотворить (что совершил бы бог традиционной религии), но для того, чтобы его преодолеть.

Однако как историк религии Элиаде не может ограничиться планом мифического. В его философии религии сакральная веч-

ность (тождественная Космосу или запредельная ему) диалектически дополняется своей противоположностью – историей. Здесь Элиаде отказывается от социологических теорий возникновения буддизма в пользу внутренней логики развития индийской религиозно-философской мысли [5, с. 370]. Он подчеркивает, что Сиддхартха Гаутама изучил доклассическую санкхью под руководством Арады Каламы и йогу под руководством Удраки Рамапутры, а также был знаком с основами веданты, отождествляемой с доктриной упанишад [5, с. 45, 66 – 67; 7, с. 183]. Элиаде утверждает: «Будда принимает и развивает аналитические начала *санкхьи* и практику созерцания йогоинов, но полностью отказывается от их философских построений» [5, с. 81]. Критикам такой теории Элиаде возражает: «тот факт, что религиозно-философская литература брахманизма сформировалась через несколько веков после Гаутамы Будды, не означает, что эти письменные памятники отражают концепции, сформировавшиеся в буддийскую эпоху» [5, с. 45].

Что же нового внес Будда в развитие индийской религии? Прежде всего, речь идет о психотехнике⁴⁰: «Вероятно, самое гениальное изобретение Будды состояло в том, что он сообщил миру особенный способ медитации: в нем удивительно точно сочетаются аскетические практики, йогические приемы и специфические процессы восприятия» [5, с. 89]. Психотехника – ключ к пониманию буддизма: «Все истины Будды должны быть "реализованы" в йогической практике – медитацией и опытом» [5, с. 90]. Буддийской психотехнике Элиаде посвятил отдельную главу книги «Йога: бессмертие и свобода» [7, с. 182 – 212]. Другим важным новшеством был отказ от концепции атмана – индивидуального духовного «Я». Эту проблему Элиаде подробно рассматривает, и показывает, что Будда не столько отрицал атман (или пудгалу – личность), сколько отказывался от обсуждения этого вопроса [5, с. 84 – 86; 7, с. 184]. Исследователь приходит к выводу, что отказ от атмана носит скорее инструментальный характер – «медитация на ирреальности личности искореняет эгоизм» [5, с. 84]. Наконец, третьим важным моментом было понятие нирваны – в ней Элиаде видит абсолютную реальность, буддийский Абсолют [7, с. 183]. Интересна его мысль об идентичности нирваны «абсолютно трансцендентному, как бы переставшему существовать Космосу» [5, с. 92]. Антиномичность учения о нирване снова отсылает к психотехнике: «Противоречия,

⁴⁰ Сам Элиаде этот термин не использует.

порождаемые мыслями о "Я" и "природе нирваны", разрешаются опытом пробуждения и неразрешимы в сфере мышления и на уровне высказывания» [5, с. 85]. Психотехника выводит за пределы дискурсивного мышления: «...для преображенного сознания слова и мыслеобразы больше не имеют силы. Теперь всем правят парадокс и противоречие, когда сущее равно не сущему; поэтому можно утверждать: "Я" одновременно существует и не существует, а освобождение – это и угасание, и блаженство» [5, с. 91].

Поскольку, как мы видим, буддизм продолжает и творчески развивает предшествующую традицию, логично перейти к вопросу о месте буддизма в общей картине развития индийской религиозно-философской мысли. Согласно Элиаде, переломным пунктом в этом развитии является кризис космической религии Вед и брахман, породивший новый тип религиозности: «арианизация и индуизация Индийского субконтинента сопровождаются глубокими кризисами, о чем свидетельствует появление аскетов и созерцателей в эпоху упанишад, а более всего – проповедь Гаутамы Будды» [Там же, с. 42]. Главная особенность новых учений – «идея универсального страдания», причиной которого выступает незнание, «забвение своего начального духовного принципа (атман, пуруша)» [Там же, с. 44]. Элиаде отмечает: «После упанишад все методы и системы сотериологии использовали единый концептуально-терминологический каркас. Связка *авидья-карма-сансара*, тождество "существование-страдание", истолкование неведения как сна, сновидения, опьянения, плена...» [Там же, с. 45]. Отметим, что преодоление незнания интерпретируется как «осознание изначального ... состояния универсума» [Там же, с. 44], т.е. как возвращение к истокам (по Элиаде, стремление к нему присуще любой религии). Но из тождества «существование – страдание» необходимо следует десакрализация Космоса. Это произошло в развившихся из упанишад учениях – санхья, йоге и, наконец, буддизме: «Согласно этим учениям, освобождение требовало, как условия *sine qua non*, отстранения от мира вплоть до отрицания человеческой жизни как способа существования в Истории» [Там же, с. 206]. В этих учениях «религиозному обесцениванию мира способствовала аннуляция идеи Бога-творца» [Там же, с. 207]. Здесь Элиаде делает важное наблюдение: «Девалоризация Космоса и жизни, намеченная в упанишадах, приобретает самое резкое выражение в "дуалистических" онтологиях и методах разделения, разработанных санхья-йогой и буддизмом. Процесс ... можно сравнить с ужесточением иранского дуализма от Заратустры

до манихейства» [Там же, с. 207]. Таким образом, устанавливается параллелизм развития мысли в двух родственных культурах – индийской и иранской.

Оценка такого развития у Элиаде неоднозначна. С одной стороны, он категорически отбрасывает обвинения в пессимизме: «Ни одно из философских или религиозных учений Индии не говорит о безысходности. Напротив, подобное откровение – страдание как закон существования – считается условием *sine qua non* освобождения, т.е., по сути, положительным качеством» [Там же, с. 42]. С другой же стороны, отмечает: «Заманчиво видеть в этом идеале – завоеванной сознанием свободе – объяснение индийской философией абсурдного, на первый взгляд, и жестоко бессмысленного факта, что жизнь реального человека в реальном мире – лишь непрерывная цепь иллюзий и страданий, и что освободившийся от них человек "привносит" новое духовное понятие – свободу – в Космос и Жизнь <...> Однако эта абсолютная свобода была завоевана ценою полного отрицания жизни и личности человека. Такого же радикального отрицания требовал и Будда – для обретения нирваны...» [Там же, с. 62 – 63]. Противоречие между тезисом – космической религией Вед и антитезисом – санхьей, йогой и буддизмом – снимается в синтезе «Бхагавадгиты», которая «вернула сакральность Космосу, жизни и даже *историческому существованию* человека» [Там же, с. 208].

Если в развитии индийской мысли буддизм выступает как один из моментов, то, взятый сам по себе, он обладает собственной логикой развития. Движущей силой этого развития становятся противоречия, заложенные в первоначальном учении, и, прежде всего, противоречие между практикой (йогой) и теорией (мудростью-праджней) [5, с. 90; 7, с. 191 – 193, 205 – 206]. Однако рассмотрение всех вопросов истории буддизма в творчестве Элиаде заняло бы слишком много места, поэтому ограничимся указанием на некоторые важнейшие моменты. Во-первых, что касается махаяны, то Элиаде считал ее «радикальным обновлением буддизма» [5, с. 186]. По его мнению, «махаяна обновила и обогатила буддийское наследие, никоим образом не исказив его» [5, с. 190]. Во-вторых, Элиаде высоко оценивал философию Нагарджуны, которого он сравнивает не только с Николаем Кузанским, но даже с Гегелем и Витгенштейном [5, с. 190; 11, р. 488 – 489]. В отличие от шуньявады, йогачару Элиаде упоминает лишь изредка. Наконец, Элиаде рассматривал буддийский тантризм в контексте йоги [7, с. 211 – 270]. Особый интерес Элиаде вызывала тема буддийского сакрального искусства, в

частности, символика ступы или храма как «архитектонического тела» Будды, а также буддийская философия времени. Все это, однако, требует особого рассмотрения.

История буддизма после его окончательного упадка в Индии, похоже, мало интересовала Элиаде, если не считать тибетского буддизма (этот вопрос мы уже рассматривали ранее, см. [1]). Он почти не уделял внимания буддизму стран Дальнего Востока, в т.ч. популярной на Западе школе дзэн (чань). Он, правда, включил некоторые материалы о японском буддизме в свою хрестоматию по истории религии [8]. С дзэн-буддизмом Элиаде был знаком, о чем сам говорит в воспоминаниях: «Я знал, конечно ... учения и техники школы дзэн» [11, р. 492]. Кроме того, рассуждая на страницах дневника о японской духовности, он с пониманием говорит о дзэне и сатори [10, р. 311]. Но, видимо, эта тема его не очень увлекала. На Элиаде не повлияло даже личное знакомство с таким харизматическим популяризатором дзэн-буддизма, как Д.Т. Судзуки. В частности, они встречались в августе 1953 г. на конференции «Эранос» в Асконе (Швейцария) [11, р. 454]. Эта встреча была не единственной, как видно из письма Элиаде к румынскому литературоведу Д. Мику от 2 апреля 1973 г., где сказано: «Судзуки было 95 лет (когда я его видел последний раз)» [9, р. 302]. Т.е. последняя встреча состоялась в 1966 г., в последний год жизни японского мыслителя. Элиаде относился к Судзуки с большим уважением: в цитированном выше письме он причисляет Судзуки вместе с К.Г. Юнгом и П. Тиллихом к «поколению гигантов». В книге «Йога: бессмертие и свобода» Элиаде ссылается на работы Судзуки [7, с. 378, 398]. Но в самом тексте этой книги есть лишь упоминание японской практики *нэмбуцу* (декламации имени Будды Амиды) [Там же, с. 225].

Итак, мы видим, что буддологические фрагменты различных работ Элиаде складываются в целостную (хоть и неполную⁴¹) и достаточно систематическую картину, которая вписывается в его общую теорию религии. Это свидетельствует о серьезном интересе к учению Будды. Добавим, что Элиаде, хоть и не был буддистом, считал буддизм актуальным для современного мира. В своих мемуарах он описывает разговор, состоявшийся в 1958 г. в Токио с неким японским профессором, прекрасно знавшим немецкую философию,

⁴¹ Следует отметить, однако, что «История веры и религиозных идей» осталась незавершенной, и рукописи последнего тома были уничтожены пожаром. Возможно, если бы не это, отмеченных выше лакун не было бы.

но пренебрежительно относившемуся к буддизму. Возражая ему, Элиаде формулирует насущные, на его взгляд, вопросы: «...каким образом возможна свобода в обусловленной вселенной? Как можно жить в Истории, не предавая ее, не отрицая, и все же участвуя во внеисторической реальности? В принципе, проблема такова: как узнать *действительное*, скрытое в *видимости*? Жду, что философ-буддист представит нам тотальное видение Реальности» [11, р. 488 – 489; ср.: 10, р. 306 – 307]. Кроме того, Элиаде связывает надежду на новый ренессанс с эмиграцией лам из оккупированного китайцами Тибета: ведь она «может принести Западу ту же пользу, что и последовавший за падением Константинополя исход византийских ученых» [10, р. 258]. Сбудутся ли эти чаяния выдающегося ученого-религиоведа – покажет время.

Литература

1. Капранов С.В. Релігії Тибету та Центральної Азії у працях М. Еліаде // Цирендоржівські читання – 2008 (IV): Тибетська цивілізація та кочові народи Євразії: крос-культурні контакти. – К.: МП Леся, 2008. – С. 275-292.
2. Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе / пер. с рум., фр., англ. – М.: Янус-К, 1998. – 604 с.
3. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / пер. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
4. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / пер. с фр. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
5. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. – Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства / пер. с фр. – М.: Критерион, 2002. – 512 с.
6. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. – Т. 3. От Магомета до реформации / пер. с фр. – М.: Критерион, 2002. – 352 с.
7. Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода / пер. с англ. – М.: Академический Проект, 2012. – 427 с.
8. [Eliade M.] From Primitives to Zen. A Hypertext Conversion of The Great Reference Work Compiled By Mircea Eliade. – S. 1.: Nebulous Cargo Productions, 1996. – <http://alexm.here.ru/mirrors/www.enteract.com/jwalz/Eliade/>
9. Eliade M. Europa, Asia, America... Corespondență. Vol. II. – București Humanitas 2004a. – 536 p.

10. Eliade M. Jurnal 1941-1969. – București: Humanitas, 2004 b. – 616 p.
11. Eliade M. Memorii 1907-1960. – București: Humanitas, 2004 c. – 554 p.

© *Ч.Ц. Цыренов (Улан-Удэ)*

ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕВОДА И ИНТЕРПРЕТАЦИИ ДРЕВНЕКИТАЙСКИХ ТЕКСТОВ (НА МАТЕРИАЛЕ РАННИХ СИНОБУДДИЙСКИХ ТЕКСТОВ)⁴²

Перевод ранних синобуддийских текстов очень важен для понимания истории развития и трансформации буддийского учения в ходе взаимодействия с традиционными китайскими философскими учениями. Кроме того, перевод обогащает принимающую культуру новыми философскими смыслами и находками.

Ранний этап развития китайского буддизма (3-6 вв. н. э.) несмотря на ряд отечественных и зарубежных исследований (Л.Н. Меньшиков [1], М.Е. Ермаков [10], Е.А. Торчинов [9], А.С. Мартынов [5], Л.Е. Янгутов [11], М.Е. Кравцова [7], Т.Г. Комисарова [3], В. Либенталь) все еще остается малоизученным вопросом синобуддологии. Буддийские тексты этого периода дошли до нашего времени в составе антологии 6 в. н. э. «Хунмицзи» («Собрание [сочинений], светоч [истины] распространяющих»). К этому периоду относятся сочинения Хуэйюаня, Чжэн Даоцзы, Фань Чжэня, Сяо Чэня, Ло Ханя, Хэ Чэнтяня и др.

Многие сочинения построены в форме диалога-полемики или переписки по религиозной проблематике между представителями буддизма и их китайскими оппонентами (конфуцианцами и даосами). Некоторые тексты являются отдельным письмами-опровержениями и ответами на опровержения.

В процессе перевода этих сочинений переводчик сталкивается с целым рядом трудностей, обусловленных различными объективными и субъективными факторами. В переводе синобуддийских

⁴² Статья написана при финансовой поддержке программы фундаментальных исследований Президиума РАН Проект 33.4, номер гос. регистр. 01201252890.

текстов скрыты не только собственно лингвистическая, но и философско-культурологическая трудности. К лингвистическим трудностям относятся:

1. Специфика иероглифического текста и его синтаксиса (отсутствие пунктуации, внешних признаков частей речи, допустимость отсутствия субъекта или объекта действия, многозначность служебных слов и т.д.).

Отсутствие субъекта или объекта допускает различные варианты конкретных субъектов или объектов действия (душа-шэнь, сознание, ощущения, телесная форма). Из выбора конкретного субъекта или объекта вытекают различные варианты перевода и интерпретации. Иногда все варианты субъектов одинаково вероятны. Отсюда следует, что понимание всего текста зависит от вариантов реконструкции субъекта или объекта.

2. Ошибки переписчиков (омонимические, омографические или случайные замены, пропуски, перестановки, добавления и т.д.). Исправление таких ошибок в спорных пассажах иногда носит гипотетический и субъективный характер. Зачастую переводчик вынужден работать с несколькими версиями текста сочинения.

3. Влияние современных значений иероглифов на понимание древнего текста переводчиком.

4. Малоизвестные и туманные китайские и индобуддийские историко-литературные аллюзии и их интерпретация. Иногда индобуддийские сочинения, на которые ссылаются китайские авторы, до сих пор не переведены даже на европейские языки⁴³. В подобных случаях переводчики оставляют эти аллюзии непрокомментированными.

Преодолению лингвистических трудностей иногда помогают опора на выявленные в тексте параллелизмы [подробнее см.: 2, с. XLII-XLV; 4, с. 181 – 182; 6, с. 255 – 260; 8], а также макро- и микро-контекст сочинения. Но в ряде случаев контекст слишком широкий и потому не позволяет сделать уверенный и обоснованный выбор того или иного варианта перевода исторического или философского термина. Так, например, термин 九品 в сочинении Хуэйюаня «Саньбаолунь» имеет два варианта перевода – исторический (си-

⁴³ Так, Хуэйюань в сочинении «Мин баоин лунь» привлекает довольно странный эпизод с Бодхисаттвой Манджушри из индобуддийского сочинения «Абхидхарма хридая сутра».

стема 9 рангов чиновников) и религиозный (9 рангов святости в буддизме).

Философско-культурологическая трудность перевода ранних синобуддийских текстов заключается в том, что для обозначения понятия душа китайская культура, в отличие от европейской, выработала ряд узких понятий, отражающих отдельные аспекты души (шэнь (神) душа), синь (心) сердце, сознание), лин (灵) дух), ши (识), чжао (照), гань (感), гань ин (感应), чжи (知) ощущения), юн (用) функция)). Этот фактор усложняет поиск философских эквивалентов синобуддийских понятий и не позволяет в полном объеме выполнить анализ и реконструкцию категориального аппарата сочинений (принцип-ли, ци, душа-шэнь, дух-лин, сознание-синь, естественность-цзыжань, превращения-хуа). Процесс понимания и перевода осложняется и тем, что упомянутые узкие понятия имеют свои контекстные значения, относящиеся к собственно китайской или буддийской традиции. Иными словами, к собственно китайскому полисемантизму знаков-понятий добавляются индобуддийские значения. Это обстоятельство значительно расширяет круг возможных вариантов понимания перевода этих понятий.

К этому следует добавить, что соотношение понятий, обозначаемых знаками синь (心), ши (识), чжао (照), лин (灵), чжи (知) варьируется в различных контекстах даже в пределах одного сочинения, иногда иероглифы чжи (知), и ши (识) соответствуют понятию душа-шэнь (神). Указанные обстоятельства в ряде случаев не позволяют дать однозначный перевод этих знаков. Представляется, что оптимальным решением будет передать эти знаки-понятия с помощью транскрипции, а в примечаниях изложить особенности контекстов употребления.

Как известно, большое влияние на развитие терминологии китайского буддизма оказали даосизм и сяоаньсюэ [12, с. 40 – 41]. На раннем этапе при переводе индобуддийских понятий они передавались с помощью даосских терминов. Иногда одно буддийское понятие обозначалось несколькими разными даосскими терминами и наоборот, несколько буддийских понятий иногда передавались с помощью одного даосского термина.

Помимо лингвистических и философских моментов в переводческой практике встречаются также ситуации, когда сам оригинал содержит логические нестыковки и противоречия («Саньбао лунь» (Хуэйюань), «Шэньбуме лунь» (Чжэн Даоцзы), «Гэншэн

лунь» (Ло Хань). Так, например, бывает, что два разнородных по смыслу утверждения связываются союзным словом «поэтому», так автор создает видимость логической стройности своих рассуждений и пытается убедить оппонента. В некоторых случаях встречаются противоречивые пассажи, нарушающие предшествующий контекст и внутреннюю логику изложения всего сочинения. Таким образом, все эти противоречивые моменты переходят и в перевод текста.

С такими же трудностями сталкиваются даже сами китайские буддологи и буддийские наставники, при переводе и интерпретации отдельных пассажей, они дают довольно общий и обтекаемый перевод, так как иногда особенности структуры фразы допускают разные варианты перевода.

В силу перечисленных объективных факторов многие переводчики ранних синобуддийских текстов [1, с. 251, 256, 257; 5, с. 189, 191] в предварительных замечаниях и сносках к своим переводам отмечали, что отдельные сочетания или фразы трудно понять или интерпретировать. В таких случаях они дают приблизительный перевод данной фразы или возможные интерпретации переводимого понятия.

Таким образом, на основе вышеизложенного материала можно сделать следующие выводы. В процессе понимания и перевода ранних синобуддийских текстов неизбежны определенные издержки, имеющие в своей основе объективные причины лингвистического и межкультурного характера. К ним относятся многовариантность перевода, разнообразные ошибки переписчиков, а также интерпретация противоречивых аллюзий и аллегорий, скрытых цитат и цитат с отсылкой. Частично компенсировать эти издержки можно с помощью поясняющих комментариев переводчика и дополнительных вариантов перевода. Реконструкция терминологического аппарата также не всегда возможна в полном объеме. Возможно, трудность реконструкции терминологического аппарата китайского буддизма на раннем этапе своего развития объясняется тем, что это учение находилось в стадии становления и формирования китайских философских эквивалентов для понятий индобуддийской культуры, а также выработки собственных синобуддийских понятий и терминов. Тем не менее, следует отметить, что необходимы дальнейшие тщательные исследования по теории перевода и интерпретации ранних текстов китайского буддизма.

Литература

1. Бяньвэнь о воздаянии за милости. Рукописи из Дуньхуанского фонда Института востоковедения. – М., 1972. (Ч. I. Факсимиле рукописи исследование, перевод с китайского, комментарий и таблицы Л.Н. Меньшикова. Ч. II. Грамматический очерк и словарь И.Т. Зограф.).
2. Карапетьянц А.М., Тань Аошуан. Учебник классического китайского языка вэньянь. Начальный курс. – М.: Муравей, 2001. – С. 432.
3. Комиссарова Т.Г. Монах не должен быть почителен к императору. Из буддийской полемики в IV – V вв. // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. – М. 1987.
4. Крюков М.В., Хуан Шуин. Древнекитайский язык (тексты, грамматика, лексический комментарий). – М.: Главная редакция восточной литературы, 1978. – С. 512.
5. Монах не должен оказывать почести императору. Хуэйюань. Пер. и коммент. А.С. Мартынова // Буддизм в переводах. Вып. 2. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
6. Никитина Т.Н. Грамматика древнекитайских текстов. – М.: Восток-Запад, 2005.
7. Религии Китая. Хрестоматия / Составитель Е.А. Торчинов. Авторы: Е.А. Торчинов, М.Е. Ермаков, М.Е. Кравцова, К.Ю. Солонин. – СПб.: Евразия, 2001.
8. Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. – М., 1976.
9. Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну (Махаяна шраддхотпада шастра Да чэн ци синь лунь) / пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинова. – СПб., 1997.
10. Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань) / пер. с кит., исслед., комм. и указ. М.Е. Ермакова. В 3-х т. – Т. I (Раздел 1: Переводчики) / отв. ред. Л.Н. Меньшиков. – М.: Наука; ГРВЛ, 1991 – 251 с. (Памятники письменности Востока. ХСIX, 1. Bibliotheca Buddhica. XXXVIII).
11. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – С. 160.
12. Янгутов Л.Е. Традиции праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ, 2007. – С. 285.

ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОСТИ И СОЗНАНИЯ КАК ИНТЕГРАЛЬНОЕ ОСНОВАНИЕ КОМПАРАТИВИСТСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ЗАПАДНОЙ И БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

На начальном этапе научного изучения буддизма западные ориенталисты в научной традиции XIX в. обращались главным образом к его истории, полагая, что смогут через факты исторического развития и тексты понять сущность и специфику буддийской доктрины. Философские исследования буддизма и его сравнение с западными философскими учениями начались в русле этой традиции, и не случайно первым подходом философской компаративистики к буддизму стал историко-философский, тесно примыкающий к текстологическому, или текст-критическому подходу. Эта традиция, у истоков которой стоял Ф.И. Щербатской, сегодня успешно развивается в нашей стране и за рубежом. К настоящему времени накоплен разносторонний опыт поиска сходства философии буддизма с западной – учениями Канта (Щербатской, Мурти), Витгенштейна (Гудмунсен, Рорти), Ницше (Мишель Скворон), прагматизма и деконструктивизма (Рорти, Хантингтон и Геше Намгьял Вангчен), конвенционализма и конструктивизма (Дуглас Бергер) и даже с методологическим анархизмом Фейерабенда (Рорти). Есть также компаративисты, сравнивающие буддизм с древнегреческой философией, например, скептицизмом Пиррона [20], стоицизмом и аристотелевской философией [17]. Некоторые из тех, кто проводит сравнительные философские исследования, изучают буддизм через линзу того или иного западного направления, которое считают наиболее близким к буддизму или используют конкретный западный интеллектуальный аппарат в качестве герменевтических инструментов понимания буддийской философии. Так, через призму аналитической метафизики и эпистемологии обнаруживаются связи между буддийской теорией отсутствия «я» и западными редукционистскими теориями личности [22]. Другие сближают буддийскую концепцию личности с юмовской и картезианской [13]. Есть те, кто усматривает сходство между буддийскими эпистемологическими принципами и феноменологией Гуссерля [11], и те, кто пишет о наибольшей близости буддизма к «срединному пути деконструктивизма Дерриды» [10]. К последним примыкает исследование Хан-

тингтона и Геше Вангчена, опирающихся на идеи Витгенштейна, поствитгенштейновского прагматизма и деконструктивизма в качестве герменевтических средств [15]. Наблюдается также попытка перемещения буддизма – в формате японского дзэн и китайской школы хуаянь – с периферии философского дискурса в центр современных западных дискуссий об этике [10]. И так далее.

Складывается впечатление, что компаративисты могут сравнивать буддийскую философию с философской мыслью Запада в любой ее исторической и теоретической форме и находить те или иные параллели или устанавливать «наибольшую близость» буддизма к совершенно разным философским системам Запада. Конечно это говорит о том, что по смысловой содержательности буддийская философия перекрывает любое западное философское учение, и в то же время она остается неуловимой для понимания нынешних компаративистов. Сказанные почти столетие назад слова Ф.И. Щербатского о том, что за века знакомства Запада с буддизмом мы находимся, тем не менее, все еще в темноте относительно фундаментального учения этой религии и ее философии, и сегодня могут быть применимы к большинству буддологических исследований.

Сравнительно недавно в методологии изучения буддизма стал происходить сдвиг в сторону понимания того, как важно не ограничиваться текстами, а помимо них изучать и буддийскую ментальность. Ибо буддийская философия – это не только и не столько теоретическое исследование, сколько образ жизни и состояние сознания. Вот почему так важен «контакт с буддизмом сегодняшнего дня» [16, р. 26]. Иначе говоря, один лишь лингвистический и основанный на нем историко-философский подход к буддизму недостаточен. Более того, все более сознается необходимость соединения «внешнего» подхода с «внутренним». Однако один лишь «внутренний подход» к изложению буддийской философии за пределами «внутреннего», буддийского круга тоже нельзя считать вполне удовлетворительным с точки зрения достижения цели ее адекватного понимания людьми иной культуры и ментальности. Именно в силу недостаточности «внутреннего» подхода к презентации буддийской философии у западных исследователей может возникнуть подозрение, что «учение Будды – это совсем не то, что под ним понимают буддисты» [3]. Таким образом, прозелитический подход к презентации буддизма, практикуемый самими так называемыми коренными буддистами, прежде всего этническими тибетцами, и западными

последователями буддизма, – это другая крайность в буддологии, противоположная текстологическому и историко-философскому подходам и активно критикуемая представителями последних.

Ныне все более осознается, что для формирования более успешной методологии буддологических исследований необходимо, опираясь на опыт применения лингвистических и историко-философских подходов, соединить возможности «внешнего» и «внутреннего» подходов. Поэтому сегодня лучшие западные исследователи буддизма не только владеют языками буддийских первоисточников и имеют в непосредственном распоряжении обширную базу буддийских текстов. Они имеют непосредственный опыт изучения живой буддийской традиции «из первых рук». Накапливают его в течение десятилетий в качестве монахов в тибетских монастырях или в тесном сотрудничестве с тибетскими ламами – носителями учений, передаваемых изустно (А. Вейман, Джордж Дрейфус, Джеффри Хопкинс, Роберт Турман, Хосе Игнасио Кабезон, Джей Гарфилд, Марк Сидеритс, Дэвид Росс Комито и др.). Далекое не случайно наиболее адекватная презентация буддизма и его философии содержится в публикациях, сделанных в соавторстве с высококвалифицированными носителями живой буддийской традиции [15; 25; 23; 24 и др.] или при их участии и помощи в переводе и понимании [14; 12; 26; 22; 19; 14; 27; 18 и др.].

Но сотрудничество с носителями живой традиции тибетского буддизма не устраняет проблемы понимания буддийской философии, методологии исследования и философского языка презентации для Другого, а еще более заостряет ее. Тем более что, как это теперь ясно, презентация буддийских учений для философов делается иначе, чем для специалистов-буддологов. Даже переводы классических буддийских текстов делаются по-разному для философов и для специалистов-востоковедов. Примером перевода, предназначенного специально для западных философов, является сделанный Гарфилдом перевод текста Нагарджуны «Муламадхьямикакарика» [26]: здесь сделана попытка соблюдения оптимального баланса между специфической буддийской терминологией и современным философским языком. Но философский формат перевода – это вещь относительная, поскольку сам этот формат опирается на личное понимание Гарфилдом того, что такое философия, и на его частный опыт презентации буддизма как философии для Запада. Для других представителей Запада наиболее адекватным для понимания буддизма как философии оказывается язык другой философской систе-

мы, например, для Сидеритса – язык аналитической философии [22], для Хантингтона-мл. – язык поствитгенштейновского прагматизма и деконструктивизма [15].

Как избежать релятивизма в философской презентации буддизма? По-видимому, нужно найти интегральное основание сравнения западной и буддийской философии как двух разных типов философствования. На наш взгляд, именно постановка и смысл проблемы реальности и сознания определяет «лицо» любого философского направления. Компаративное изучение того, как ставится и решается эта проблема в рамках философских традиций Запада и буддийского Востока, позволит найти и правильно понять не только те важнейшие моменты, в которых они являются принципиально разными, но и те, в которых они сближаются, несмотря на глубокие различия. Более того, обращение к этой проблеме выявит, в чем заключается радикальная специфика буддийской философии – как она представлена в сутрах Праджняпарамиты, трудах Нагарджуны, Чандракирти и их последователей в тибето-монгольском мире, – в чем заключается ее фундаментальное отличие от всех существующих в мире философий и что делает ее практичной и эффективной.

Из моментов, характерных для постановки и решения названной проблемы в западной философии, особое значение, с точки зрения компаративистики, имеют:

1. Стремление западной философии к аподиктическому обоснованию существования мира и сознания с помощью гносеологии и онтологии.

2. Представление о возможности «подлинного» знания о реальности и отсюда – бесконечная аппроксимация истины о реальности, но никогда – не достижение этой истины, не результат.

3. Допущение субстанциалистских предпосылок в познании реальности в виде «первоначал», «атомов», «сущности», «свойств», «природы», «материи», «души», «Бога» и т.д.

4. Редукционизм в понимании природы сознания и его соотношения с реальностью.

5. Познание истины о реальности как «всцело личного дела философствующего Его», который держится принципа «абсолютной нищеты познания» [1, с. 13] и повторяет весь путь познания реальности заново.

Эти черты, свойственные западной философии в ее познании реальности и сознания, являются взаимообусловленными и коренятся, на наш взгляд, в некоем общем паттерне западного философ-

ствующего сознания. Из-за этого паттерна история философии Запада содержит бесконечную череду гносеологических и онтологических теорий, но никогда на ее протяжении не были установлены какие-то результаты, имеющие силу окончательных и всеми принимаемых, как **четыре философские печати буддизма**, считающиеся для буддистов окончательно установленными философскими положениями о реальности и сознании⁴⁴.

Что это за паттерн, обрекающий западные философские системы быть лишь элементом процесса приближения к истине, но не самой истиной? Это тип мышления, установленного на то, что познаваемые объекты – это *сущее*, имеющее некую внутреннюю природу. В силу этой реифицирующей гносеологической предпосылки философия неизбежно развивается как субстанциалистская онтология. При этом философствующий субъект – за редкими исключениями – не сомневается в том, что интеллектуальные ресурсы Ego достаточны для того чтобы постичь объективную природу вещей, как они есть, и способны дать аподиктическое обоснование реальности. В силу этого западному философу кажется, что стоит ему «хорошо помыслить», исправив недостатки предшественников, как его сознание достигнет подлинного, абсолютно несомненного, знания о реальности. Но этого не происходит, начиная с Аристотеля и до сих пор. Лишь со времени Декарта философы стали осознавать, что мир как видимость, доставляемая нам органами чувств и сознанием, есть нечто в принципе сомнительное. Проблема реальности и сознания, выдвинутая на первый план Декартом и Кантом, со временем все более актуализируется благодаря импульсу «картезианских медитаций», которые Гуссерль считал «прообразом философского самосмысления» [2, с. 13, 12], а также через осознание всех возможных последствий кантовского критицизма. Всю последовавшую затем в этом направлении философскую рефлексию, интерес к трансцендентальной субъективности и феноменологические исследования, направленные на углубленное понимание проблемы реальности и сознания, мы и называем «посткартезианскими медитациями». Кажется, именно в этот период в развитии западной философии можно

⁴⁴ Сформулированные Буддой в *Сагара-сутре*, четыре философские печати буддизма формулируются в тибетском буддизме так: (1) все составное и обусловленное является непостоянным; (2) все оскверненное суть страдание; (3) все феномены бессамостны; (4) выход за пределы страданий суть нирвана [5, с. 145].

найти моменты принципиального сближения с буддийской философией. В особенности многообещающим, с точки зрения компаративистских поисков сходства, нам кажется сравнение позиций философских школ мадхьямики и феноменологической философии Гуссерля. В отличие от Декарта, который «превращает его cogito в substantia cogitans, т.е. в познающую субстанцию», Гуссерль «пытается избежать всякого субстанциализма» [2, с. 7]. Весьма перспективно с точки зрения сходства с буддизмом сравнение феноменологии с философией прасангики, чья доктрина пустоты является радикальным опровержением реифицирующих поисков истины и предельно десубстанциализирует бытие. Действительно, буддийская и западная философия эпохи «посткартезианских медитаций» принципиально сходятся в понимании абсолютной необходимости для философии того, что Гуссерль называет «фундаментальными корреляциями между познанием и предметностью познания» [1, с. 84]. Но философская мысль Запада, поняв важность правильной постановки и решения проблемы реальности сознания, – как необходимость рефлексии соотношения познания и предметности познания, – лишь все больше увязает в ней. Гуссерль констатирует постоянную опасность «впасть в скептицизм, или, что еще хуже, какую-нибудь из различных форм скептицизма, отличительный признак которых – бессмыслица». Он вынужден предположить вслед за Кантом, что «познание есть, вероятно, только *человеческое познание*, привязанное к *человеческим интеллектуальным формам*, неспособное постичь природу самих вещей, вещь в себе» [Там же, с. 81, 80].

Но даже после осознания проблематичности реальности и характера ее связи с сознанием, западная философия все же остается метафизикой – до тех пор, пока она сохраняет надежду на то, что истина и высшие ценности существуют. Главная особенность метафизики заключается в том, что она приписывает миру и жизни «онтологический изъян» [6, с. 98] и с целью его исправления домисливает бытие, стараясь «хорошо мыслить», т.е. двигаться в направлении «подлинной» реальности. Но это движение всегда строится на фундаменте рационалистической гносеологии. Ибо главной ее целью остается именно поиск истины.

Из четырех буддийских философских школ мадхьямика, в особенности мадхьямика прасангика, непримиримо направлена против всех философских воззрений, претендующих на истину о реальности. Безусловно правы те, кто считает несостоятельными существующие в западной философии попытки (Щербатской, Мур-

ти) интерпретации мадхьямики в терминах кантианской философии [15; 4]. Параллели между буддизмом и кантианством имеют место лишь до некоторой степени: в лице Канта западная философия сделала попытку остановить дурную бесконечность метафизических исканий, ограничив притязания на истину «теоретического разума», при этом не поколебав основания самой метафизики, поскольку не было даже сомнения в существовании «вещей-в-себе».

Хантингтон-мл. и Геше Вангчен в совместной монографии «The Emptiness of Emptiness» помогают нам понять, что мадхьямиковская критика направлена не против отдельных доктрин конкретных философских школ, она – против определенного типа философствования. Она против **истины как претензии реифицированного субъекта на объективное знание о реифицированной реальности**. В этом и состоит «антифилософская» направленность мадхьямики. И острее этой критики направлено прежде всего против онтологии хинаяны, а также против любой субстанциалистской онтологии. В этом смысле мадхьямика «опустошает» онтологию и релевантна «антифилософскому» замыслу самого Будды.

«Антифилософская» направленность буддизма усматривается в самом Слове Будды. Например, в «Сутта-ниппате», «Ланкаватара-сутре» и некоторых других сутрах содержится прямая критика в адрес «философов» и «философии». Но эту критику надо понимать именно как критику определенного типа философии, а не философии вообще [7]. Нагарджуна продолжил предпринятую Буддой критику «философии» в «Мадхьямакашастре»: «Пустота Победителя была проповедана / Для того чтобы покончить напрочь со всеми философскими воззрениями / Поэтому говорится, кто бы ни производил философское воззрение / За пределами «пустоты, тот является на самом деле погибшим» [цит. по: 15, р. 3]. Эти и подобные высказывания из сутр и шастр дают повод для высказываемых западными и российскими буддологами (Э. Граф, Э. Цюрхер, Альбедиль и др.) и западными последователями буддизма (Сангхаракшита и др.) утверждений о том, что буддизм – это вообще не философия, а путь освобождения. Но в действительности эти высказывания из сутр и текстов мадхьямики содержат критику всякой реифицирующей философии, обозначением которой на санскрите является термин *dr̥ṣṭi*, который относится ко всякой презентации *частного воззрения* или *верования относительно реальности*. Это отнюдь не противоречит тому, что буддизм содержит философию. Критика философии типа *dr̥ṣṭi* не исключает того, что буддизм содержит фи-

лософию как «*пределы установленного или доказанного*»: это *сиддханта* (тиб. 'grub mtha'). Ядро сиддханты – это доктрина взаимозависимого возникновения, которая имеет одну онтологическую суть с теорией пустоты. В рамках сиддханты как буддийского типа философствования делается презентация Учения Будды, во время I поворота *дхармачакры*, представленного в формате учения о четырех благородных истинах, во время II поворота – в формате учения о самопустоте, выраженного в сутрах *Праджняпарамиты*, во время III поворота – в формате учения о *татахагатагарбхе* и пустоте от другого. На уровне каждой из четырех философских школ Учение Будды систематизируется и излагается с точки зрения основы, пути и результата. Так что буддийская философия – это не просто путь освобождения. Это, прежде всего, презентация *основы*: ее составляют две истины – относительная и абсолютная, для представления которой служит буддийская феноменология, охватывающая все виды объектов достоверного познания, а также логика и эпистемология – в том виде, в каком она была представлена Дигнагой и Дхармакирти. Презентация *пути* делается на философской основе доктрины *пратитьясамутпады* (зависимого возникновения) – в аспекте *метода* (в хинаяне – это отречение, в махаяне – бодхичитта, в ваджраяне – йога божества) и *мудрости* (постижения пустоты), с использованием рационально-логических средств и с объяснением способов медитации. Презентация *результата* делается также на философской основе доктрины зависимого возникновения, с использованием логики в объяснении феномена Будды и медитации, ведущей к этому высшему состоянию бытия.

Сказать, что буддийская философия это **альтернативная концептуализация реальности** – этого слишком мало, чтобы характеризовать уникальность буддийской философии. Можно сказать, что это такая альтернативная концептуализация реальности, которая **является чем-то большим**, нежели системой концептов, конструированных человеческим Его. Кроме того, она основана на связи познающего и познаваемого как взаимозависимых событий, причем познание в буддизме предполагает гораздо больший арсенал прямых и косвенных способов, нежели в западной традиции. Медитация с необходимостью связана с буддийской концептуализацией реальности. И это концептуализация, которая является необходимым шагом к прямому восприятию реальности. Она представляет собой избегание реифицированных концептов бытия и небытия и как таковая есть Срединный Путь в философии, соответствующий

восьмеричному благородному пути и последней из четырех благородных истин – пути в смысле освобождающей мудрости.

Таким образом, было бы ошибкой полагать, что буддийская философия вообще не признает никакой концептуализации. Она не признает того способа концептуализации, с которым связано приписывание концептам и словам некоего существующего за ними объективного содержания, будь то «сущность», «природа», «признаки», «собственные характеристики» и т.д. Любые концепты реифицирующей онтологии, как и врожденные паттерны неведения, отвергаются и систематически устраняются в ходе медитации. Ибо это не просто бесполезные, а вредоносные иллюзии, питающие патологию сознания, его отклонение от своей естественной ясности и покоя. Теория пустоты, будучи буддийским способом концептуализации пустоты как отрицания реифицированной онтичности, служит, особенно в варианте прасангики, полному очищению сознания от подобных иллюзий и источников омрачений.

В отличие от небуддийских философских учений, как западных, так и восточных, которые Хантингтон и Геше Вангчен определяют как *систематическую* философию, поскольку эти учения *утверждают* некую систему воззрения относительно реальности, буддийскую философию они в своей книге называют философией *сотериологической* или *наставляющей*, «вовлеченной в строго деконструктивную активность (мадхьямиковская *prasāṅgavākyā*)». «Ее концепты, – пишут они, – должны быть в конечном счете отброшены, ибо являются лишь *искусными средствами (upāya)*, призванными давать практический эффект [5, р. XII]. Можно согласиться с тем, как Хантингтон и Геше Вангчен объясняют это наиболее явное отличие буддийской философии от западной – по присущей ей сотериологической цели и предназначенности философской теории для практического эффекта. Вместе с тем хотелось бы подчеркнуть, что буддийская философия все же не сводится к «философской пропаганде» в качестве искусных средств. Да, пустота является негативным феноменом и неутвердительным отрицанием: она ничего не утверждает. Поэтому Чандракирти в логических дискуссиях не защищал никакой собственной онтологической позиции, а пользовался методом *прасанги*, сведения к абсурду тезисов оппонента. Однако хотя пустота ничего не утверждает, она существует, т.е. не является концептом. Но каков смысл ее существования? Ведь она не утверждает никакой истины о реальности. Наоборот, факт ее существования уничтожает всякую надежду на успех метафизических

исканий истины. В этом смысле теория пустоты выполняет деконструктивистскую функцию – согласимся в этом с Хантингтоном и Геше Вангченем. Но дело в том, что пустота и есть абсолютная истина [тиб. don dam pa'i bden-pa]. И эта истина относится к реальности и конституирует онтологию, принципиально отличную от любой реифицирующей онтологией: реальность не такова, какой мы ее описываем в своих *частных* теориях и воззрениях, базирующихся на усвоенных в ходе социализации и образования субстанциалистских предпосылках. Она также не такова, какой мы привыкли в силу врожденных патернов неведения, воспринимать ее – как нечто истинно существующее. Это относится и к нашей собственной личности. А чтобы понять специфику этой онтологии, нужно понимать: принципиально важно то, что истин – две: абсолютная истина едина с относительной истиной [тиб. kun rdzob-pa'i bden -pa]. Было бы ошибкой считать относительную истину как бы ненастоящей истиной, из-за того что она выражает не более чем социолингвистические условности. Но дело в том, что, как объясняет в устных учениях Геше Джампа Тинлей, есть тонкая относительная истина, которую можно познать только после постижения абсолютной истины и на ее основе, и это – еще более сложный для понимания феномен, чем пустота. Философской концепцией, выражающей относительную истину, является доктрина зависимого возникновения. Поэтому несмотря на то, что прасангика «опустошает» онтологию, в буддизме есть онтология. Разве иначе было бы возможным объяснение феноменов освобождения, просветления и обоснование их достижимости?

Итак, философская компаративистика нуждается в опоре на некое интегральное основание для плодотворного сравнения содержательного богатства и потенциала буддийской и западной философии. На наш взгляд, таким основанием является отношение к проблеме реальности и сознания в рамках сравниваемых типов философствования. Определение такого основания позволит, надо надеяться, подобрать оптимальный мета-язык компаративистского анализа. При концентрации исследовательского внимания на способах решения этой проблемы, фундаментальной для любой философии, будет полезным сразу же обратиться к пониманию специфики философских воззрений буддийских школ – теории пустоты и доктрины зависимого возникновения в сравнении с небуддийскими философскими учениями, восточными и западными, а также буддийских школ – друг с другом; увидеть принципиальные различия в

определении абсолютной и относительной истины, а также в целях, способах, содержании и результатах концептуализации реальности и сознания. Развертывание такого анализа выходит за рамки данной небольшой статьи.

Литература

1. Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций / пер. с нем. Н.А. Артеменко; вступ. ст. и коммент. И.В. Мавринского. – СПб.: ИЦ Гуманитарная Академия, 2008.
2. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. – М.: Академический Проект, 2010. – 229 с.
3. Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. – СПб.: Наука, 2003. – 288 с.
4. Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов) [Текст] /. – М.: ИФРАН, 2011. – 233 с.
5. Намкха Пел. Лочжонг Лучи солнца: Тренировка ума, подобная лучам солнца / пер. с тиб. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.
6. Ортега-и-Гассет. Ортега-и-Гассет, Х. Что такое философия. М., 1991. – <http://www.philosophy.ru/library/ortega/wph.html>.
7. Урбанаева И.С. Философия и медитация в тибетском буддизме (в традиции Дже Цонкапы) // Коллективная монография Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию / отв. ред. А.М. Алексеев-Апраксин; сост. В.М. Дронова. – М.: Алмазный путь, 2012. – С. 566–587.
8. Buddhism and Deconstructions / Edit. by Jin Y. Park. Afteward by Robert Magliola. – Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2006. – Pp. 312.
9. Buddhism as Philosophy: An Introduction. By Mark Siderits. – Aldershot, England: Ashgate; Indianapolis, IN: Hackett, 2007. – Pp. ix +232.
10. Buddhism and Postmodernity: Zen, Huayan, and the Possibility of Buddhist Postmodern Ethics. By Jin Y. Lanham MD: Lexington Books, 2011. – Pp. xii + 283.
11. Buddhist ‘Foundationalism’ and the Phenomenology of Perception. Abstract / By Cristian Coseru // Philosophy East and West. – Vol. 59. – № 4. – October 2009. – Pp. 409 – 439.
12. Cabezón, José Ignacio. A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs

- dpal bzang. – Delhi: Sri Satguru Publications: A Division of Indian Books Centre, 1992. – Pp. 590.
13. Cartesian Intuitions, Humean Puzzles, and the Buddhist Conception of Self : Abstract / By Alan Tomhave // Philosophy East and West. – Vol. 60. – № 4. – October 2010. – Pp. 443 – 457.
 14. Hopkins, Jeffrey. Meditation on Emptiness. – Boston: Wisdom Publication. – Pp. 1017.
 15. Huntington, C. W., JR.with Geshe Namgyal Wangchen. – Delhi: Motil Banarsidass Publishers. Private Limited. – 1989. – Pp. 287.
 16. Jong, J. W. De. The study of Buddhism: problems and perspectives. *Studies in Indo-Asian Art and Culture 4 (Vira Commemorative Volume)*. – 1974. – 13 – 26.
 17. Moderation or the Middle Way: Two Approaches to Anger. Abstract / By Peter Vernezze // Philosophy East and West. – Vol. 58. – № 1. – January 2008. – Pp. 2–16.
 18. 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.
 19. Pointing at the Moon: Buddhism, Logic, Analytic Philosophy / Edited by Mario D’Amato, Jay L. Garfield, and Tom J. F. Tillemans. – Oxford University Press, Inc. – 2009. – Pp. 174.
 20. Pyrrhonism: how the Ancient Greeks Reinvented Buddhism. By Adrian Kuzminsky. – Lanham MD: Lexington Books, 2008. – Pp. xiv + 155.
 21. Scowron, Michael. Nietzsche, Buddha, Zarathustra: Eine West-Ost Konfiguration. – Daegu: Kyungpook National University Press, 2006. – Pp. 293.
 22. Siderits, Mark. Buddhism as philosophy: an introduction. – (Ashgate world philosophies series). – Great Britain: Ashgate Publishing Limited; Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. – Pp. 232.
 23. Sopa, Geshe Lhundup, and Hopkins, Jeffrey. *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*. London: Rider 1996.
 24. Tharchin, Geshe Lobsang, and Engle, Artemus B. *Nāgārjuna’s Letter*. – Dharmasala: LTWA, 1982.
 25. The Essence of Other-Emptiness / Taranatha; transl. and annot. by Jeffrey Hopkins in collaboration with Lama Lodro Namgyel. – Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 2007. – Pp. 154.

26. The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā / Transl. and comment. by Jay L. Garfield. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1995. – Pp. 372.
27. Tibetan Buddhism. Reason and Revelation / Edit. by Steven D. Goodman and Ronald M. Davidson. – Delhi: Sri Satguru Publications: A Division of Indian Books Centre, 1992. – Pp. 215.

© *Л.Е. Янгутов (Улан-Удэ)*

О ПРЕПОДАВАНИИ БУДДИЗМА В ВЫСШИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ РОССИИ⁴⁵

Буддизм в своем историческом развитии в странах Азии стал неотъемлемой составной частью их духовной культуры, а также существенным и необходимым компонентом социальной и политической практики. Сегодня он не только не утратил своей значимости, но и продолжает остро реагировать на все процессы, происходящие в современном обществе, проявляет закономерную реакцию на последствия глобализации, информатизации, экологических катаклизмов. Влияние и роль буддизма вышли далеко за пределы традиционного ареала его распространения, охватывают не только страны Азии, но и Европы и Америки. Все это стимулирует новые научные изыскания, новые подходы к изучению места и роли буддизма в прошлом и современном обществе стран Азии, Европы и Америки. Это также диктует необходимость знакомства с его историей, основами вероучения, места и роли в истории и в реалиях настоящего времени. Одним из важнейших факторов такого знакомства является преподавание истории и основ вероучения буддизма в школах и высших учебных заведениях.

За последние годы в российском обществе сильно возрос интерес к преподаванию истории и основ вероучения религий в образовательных учреждениях. Об этом ярко свидетельствует недавняя встреча президента России Д. Медведева с лидерами религиозных объединений, состоявшаяся в июле этого года. На этой встрече об-

⁴⁵ Статья написана при поддержке гранта РГНФ, проект Р№ 11-13-03002 а/Т Социально-философские аспекты буддизма в Бурятии

суждались вопросы преподавания истории и основ вероучения ведущих религиозных конфессий России в средних школах.

Преподавание буддизма, равно и как других религиозных систем, в высших учебных учреждениях России осуществляется в рамках учебной дисциплины «религиоведение». Предметом этой дисциплины, если обобщить различные определения, встречающиеся в учебной литературе, являются закономерные процессы возникновения, развития и функционирования религии в современном обществе, ее многообразные аспекты и взаимосвязь с культурой, наукой, моралью, политикой и другими формами общественного сознания. Основными разделами религиоведения являются: филология религии; социология религии; психология религии; феноменология религии, история религии.

Преподавание основ буддизма, как одной из трех мировых религий, его истории, теории и практики сосредоточено в историческом разделе. Здесь учебные программы и рекомендуемая ими литература предлагают краткую историю возникновения буддизма, знакомство с вероучением, которое сводится к характеристике четырех благородных истин, двенадцати звеньев цепи зависимого происхождения, закона кармы. Далее предлагается изложение основных направлений буддизма – хинаяны и махаяны, ламаизма и ваджраяны. Уделяется определенное внимание и распространению буддизма в Бурятии, Калмыкии и Туве. Такое освещение буддизма, естественно, не в состоянии раскрыть все богатство и многообразие этого учения как одной из мировых религий, получившей широкое распространение в странах Азии, а сегодня и в Европе и Америке.

Более широко преподавание истории, вероучения и современной практики буддизма представлено на факультетах, специализирующихся в области востоковедного и философского образования.

Так, например, учебная программа, составленная профессором Е.А. Торчиновым «Буддизм. Программа курса» предлагает широкую панораму истории и вероучения буддизма. Она включает разделы: 1) Происхождение буддизма и основы его учения; 2) Основные школы и направления буддизма; 3) Священные (канонические тексты) буддизма; 4) Религиозно-философские направления буддизма; 5) Ваджраяна (тантрический буддизм); 6) Распространение буддизма в Китае и Восточной Азии; 7) Тибето-монгольская буддийская традиция; 8) Современный буддизм и наука о буддизме.

Первый раздел предполагает знакомство студентов с истоками религиозной мысли Индии, восходящей к ведийской традиции. Ранний буддизм здесь рассматривается как шраманское учение, оформившееся в результате кризиса ведийской религии. Здесь же предлагается изложение фундаментальных основ учения раннего буддизма. Это Четыре благородные истины, теория причинности, теория дхарм и космология. Второй раздел включает абрис 18 ранних школ, названных «сектантскими», характеристику хинаяны и махаяны. Анализ священных текстов буддизма предполагает освещение палийского и санскритского вариантов буддийского канона, а также его китайскую (Да цзан цзин) и тибетскую (Ганджур, Данджур) версии. В разделе, посвященном религиозно-философским направлениям буддизма, предлагается традиционная экспозиция известных школ хинаяны – вайбхашиков и саутрантиков, махаяны – мадхьямаки (шуньявады) и йогачаров (виджнянавадинов). Отдельным разделом выделено тантрийское направление буддизма. В разделе, посвященном распространению буддизма в Китае и Восточной Азии, излагается проблема становления буддизма в Китае, роль переводческой школы Кумарадживы в окончательном становлении буддизма на Дальнем Востоке, анализируются учения ведущих школ китайского буддизма тяньтай, хуаянь, чань, цзинту, фасын. В разделе тибетско-монгольской буддийской традиции, как и в первом случае, обращается пристальное внимание на проблему становления буддизма в Тибете. Это связано с тем, что буддизм в Китае и Тибете получил существенную корректировку со стороны местных культурно-религиозных традиций. Подвергся «китаизации» и «тибетизации». В своем «китаизированном» варианте он получил распространение в Японии, Корее и Вьетнаме, в «тибетизированном» – в Монголии, Бурятии, Туве и Калмыкии. Эти аспекты буддизма в полной мере отражены в рассматриваемой программе. В контексте проблемы становления буддизма в Тибете рассматривается историческая роль Атиши, Марпы, Миларепы, история формирования школ ньингма, кагью, сакья. Дается подробное изложение реформы Цзонхапы и формирование школы гелуг. И, наконец, программа предусматривает освещение вопроса о месте и роли буддизма в современном мире, библиографический анализ истории изучения буддизма в России и за рубежом.

Программа курса лекции «История китайской философии» для студентов философских факультетов высших учебных заведений России, составленная А.Е. Лукьяновым и В.Ф. Феоктистовым,

знакомит с буддизмом, получившим распространение в Китае. Буддизм рассматривается как закономерный этап развития истории китайской философии в хронологическом русле, в соответствии с устоявшейся китайской традицией изложения истории Китая в династийной последовательности. Начало распространения и становления буддизма в Китае приходится на период правления династий Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.), Вэй (220 – 265 гг.) и двух Цзинь – Западной (265 – 316 гг.) и Восточной (317 – 420 гг.). Буддизм здесь рассматривается в контексте его взаимодействия с даосизмом и конфуцианством. Период правления Южных и Северных царств характеризуется как период окончательного укрепления позиций буддизма в Китае и начало формирования буддийских школ. Эпохи Суй (581 – 618 гг.) и Тан (618 – 907 гг.) справедливо считаются периодом высшего расцвета буддизма в Китае, формирования школ китайского буддизма саньлунь, фасян, тяньтай, хуаянь и чань.

В программе философского отделения восточного факультета БГУ уделяется особое внимание буддизму как составной части истории и духовной культуры народов Центральной и Восточной Азии. Она предполагает два направления преподавания буддизма стран Центральной и Восточной Азии – китаеведное и тибетологическое.

Китаеведное направление, разработанное профессором Л.Е. Янгутовым, посвящено буддизму, сформировавшемуся на территории Китая и получившему распространение в своем китайском варианте в Японии, Корее и во Вьетнаме. Здесь подробно рассматривается история распространения буддизма в Китае, его взаимоотношение с традиционными верованиями и философскими учениями – конфуцианством и даосизмом. Ведь буддизм столкнулся в Китае с величайшей цивилизацией, равной ему и по богатству, и по древности. С другой стороны, китайская цивилизация до буддизма не имела контактов с чужеземными культурами. Буддизм стал первым учением, получившим не только самое широкое распространение в Китае, но сумевшим органически вписаться в его культуру, оказав тем самым огромное влияние на ее дальнейшее развитие. Поэтому проблема адаптации буддизма на китайской почве уделяется пристальное внимание, поскольку через ее понимание может быть достигнуто понимание сущности и специфики буддизма в Китае. Здесь большое место занимает изучение истории перевода буддийских текстов с санскрита на китайский язык. Уже первые шаги буддизма в Китае были связаны с переводами священных сутр, ибо

страна с высокой письменной культурой, каким был Китай, стремилась понять чужое учение, в первую очередь, через письменные тексты. Перевод буддийской литературы на китайский язык представляет собой одну из самых ярких страниц истории распространения и адаптации буддизма в Китае.

Изложение философско-сотериологического учения китайского буддизма в рамках школ, оформившихся на территории Китая: цзюйшэ, чэнши, саньлунь, фасян, тяньтай, чань, хуаянь и чжэньянь – начинается с предварительного ознакомления студентов с сотериологическими и философскими принципами буддизма, представленными абхидхармической и праджняпарамитской традициями. Абхидхарма и Праджняпарамита рассматриваются как две великие традиции, обусловившие все философское мироощущение буддизма. Обе традиции рассматриваются в неразрывном единстве. Здесь дается подробный анализ категориальному аппарату буддийской философии, в центре которого такие понятия как дхарма, нама, рупа скандха, аятана, дхату, виджняна, праджня, татхата, шунья, парамартхасатъя, самвритисатъя.

При характеристике философско-сотериологического содержания школ китайского буддизма обращается особое внимание на специфические особенности школ. Так, раскрывая сотериологическую ориентацию школ, обращается внимание на знаменитый тезис Дао Шэна о внезапном просветлении, который явился теоретическим обоснованием положения о возможности достижения состояния Будды в настоящей жизни. Китайцам, воспитанным в конфуцианских и даосских традициях, была чужда мысль о возможности достижения нирваны через долгий цикл перерождений. Они привыкли к мысли о том, что цель, будь то состояние благородного мужа или состояние священномудрого, достижима при настоящей жизни. Поэтому они отвергли идеал хинаяны узкого пути спасения, приняв идеал махаяны широкого пути, добавив к нему тезис Дао Шэна. Философское содержание учения школ пронизывает идея единства, тождества и гармонии. Свое концептуальное воплощение она получила в учении о едином сознании школы тяньтай и учении о десяти сокровенных вратах школы хуаянь. Особое внимание уделяется культуре психической деятельности, представленной в чаньской традиции. Общая характеристика школ китайского буддизма сводится в программе преподавания к тому, что школы саньлунь и фасян явились китайскими вариантами индийских школ мадхьямики и йогачары, чжэньянь – ваджраяны, а школа цзинту продол-

жает амидаистические традиции индийского буддизма. Школы тяньтай, хуаянь и чань – это собственно китайские школы. При этом школа тяньтай объединила теорию мадхьямики с практикой медитации, школа хуаянь явилась синтезом идей мадхьямики и йогачары, школа чань – идей даосизма и Праджняпарамиты.

Тибетологическое направление, разработанное доктором философских наук, доцентом С.П. Нестеркиным, охватывает широкий спектр истории, философии и сотериологии буддизма, получившего распространение в Тибете. В качестве введения в проблему тибетского буддизма, предлагается экспозиция истории буддизма в Индии, биографии его основателя Будды Шакьямуни. Вполне естественно, что любое изложение основ буддизма, в первую очередь предполагает знакомство с Благородными истинами, учением о зависимом происхождении, концепцией нереальности Я. Хрестоматийным также является изложение школ индийского буддизма вайбхашики, саутрантики, мадхьямаки (шуньявады), йогачары (виджнянавады). Все эти параметры в должной мере присутствуют в рассматриваемой программе. В связи с большой значимостью представлений о парамитах в тибетском буддизме, в программе обучения этому учению уделяется особое внимание. Среди теоретических проблем буддизма уделяется внимание учению о дхарме, теории двух истин. Далее следует подробное изложение истории буддизма в Тибете, исторической роли Цзонхавы, а также концептуальные принципы школ кагью, кадам, карма-кагью, сакья, нигма, джонан, гелуг. Излагается классификация наук – пяти больших, пяти малых, основы «Ламрим ченпо».

Успешное обучение студентов основам буддизма может быть гарантировано при наличии грамотно составленных учебных пособий, которых, к сожалению, у нас до сих пор очень мало. Существующее сегодня множество популярной литературы, знакомящей читателей с азами буддизма, зачастую допускает произвольное изложение его фундаментальных основ, отраженных в четырех благородных истинах, восьмеричном пути, учении о 12 звеньях цепи зависимого происхождения, что искажает философскую и сотериологическую суть этой религии. Примитивные и вольные пояснения основных принципов буддизма приводят к неверному пониманию буддийской теории и практики. При таком изложении теряется богатство, сложность и утонченность содержания буддизма. Сегодня классическими образцами изложения буддийской истории, теории и практики продолжают оставаться труды отечественных ученых, сто-

явших у истоков буддологической науки. Это труды В.П. Васильева, П.И. Кафарова, И.П. Минаева, С.Ф. Ольденбурга, Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга. Примечательным достоинством этих ученых является тот факт, что в своих исследованиях они опирались исключительно на первичный материал буддийских источников на языке оригинала. В нынешние времена, к сожалению, изобилуют «перепевы» уже готовых исследований, представляющих собой подгонку буддийского материала под определенные мировоззренческие и идеологические трафареты, либо – неграмотную компиляцию. Из современных работ, которые могли бы послужить в качестве добротного учебного пособия по буддизму, хотелось бы отметить монографию В.Г. Лысенко «Ранняя буддийская философия», всесторонне, грамотно и корректно излагающую основы философии раннего буддизма, курс лекций Е.А. Торчинова под названием «Введение в буддологию», охватывающую историю, учение и религиозную практику буддизма Индии, Китая, Тибета и сопредельных с ними стран, а также «Введение в буддизм» под редакцией В. И. Рудого.

Фундаментальным теоретическим пособием остаются труды С. Радхакришнана «Индийская философия» и Д. Датты и С. Чаттерджи «Введение в индийскую философию». Неоценимым руководством в преподавании истории и вероучения буддизма стали широко переводимые на русский язык труды Его Святейшества Далай Ламы «Буддизм в Тибете», «Мир тибетского буддизма» и др. Эти труды представляют для широкой аудитории читателей живое воплощение слова Будды и яркое свидетельство глубины и силы его Учения.

РАЗДЕЛ III

БУДДИЗМ И СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО

© Д.Д. Амоголонова (Улан-Удэ)

БУДДИЙСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ (НА МАТЕРИАЛАХ СОВРЕМЕННОЙ БУРЯТИИ)⁴⁶

Характерной чертой современных социокультурных процессов в России является, наряду с десекуляризацией общественного сознания, придание религиозному компоненту культуры символических и сакральных смыслов, связанных с определением национального пространства. Ценность традиционной культуры с точки зрения и элит, и рядовых представителей этноса заключается именно в религиозной культуре, включающей шаманизм и буддизм, являющейся не только элементом, но и главным механизмом процесса бурятского национального возрождения.

Традиционная духовность в культурном возрождении приобретает социально-адаптационные функции благодаря присущей ей реальной или кажущейся стабильности и неподверженности негативному воздействию со стороны современных прагматических процессов, к которым многие россияне оказались неподготовленными. Кроме того, религия понимается и как свидетельство необратимости социальных перемен, и как возрождение истинных духовных ценностей, и как позитивное изменение в отношении людей друг к другу.

Буддийское обновление в современной Бурятии, берущее начало в эпохе перестройки, продолжает играть важную роль в общественном сознании в условиях деполитизации этничности, наблюдаемой в последние годы. В самом деле, если согласиться с условным разделением идеологии бурятской реэтнизации на три периода [2], то можно сделать вывод, что в современных социаль-

⁴⁶ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Буддийская вера и банальная религиозность в современной России (на материалах Республики Бурятия)», проект № 12-01-00292а.

ных практиках для большинства жителей Бурятии характерен отход от политики. Напротив, интерес к национальной культуре не ослабевает, о чем свидетельствует множество примеров в художественной сфере, а также социологические и антропологические исследования, посвященные проблемам этнической идентичности и отношения к религии, причем в ряде исследований, основанных на полевых материалах, ставится вопрос о соотношении этничности и религиозной идентичности [6].

Показателем роста числа верующих (или считающих себя таковыми) является количество дацанов и дуганов, восстановленных и новых. Согласно данным совета по делам религии при совете министров Бурятской ССР (Республики Бурятия), с 1991 по 1993 г. в республике было зарегистрировано 10 буддийских общин; в августе 1994 г. – 13 [16]. В результате слияния некоторых из них, в январе 1995 г. насчитывалось 11 буддийских объединений, относящихся к Буддийской Традиционной Сангхе России, а также 4 вне Сангхи: 2 – общины дзогчен, 1 – буддистов-мирян, 1 – дхарма-центр. Дацанов и дуганов на тот момент было 14, впоследствии их число значительно выросло: по данным Федеральной регистрационной службы на июль 2012 г., в Республике Бурятия официально зарегистрировано 46 буддийских организаций, большая часть которых относятся к Буддийской Традиционной Сангхе России (в список включены дацаны, организации и общины)⁴⁷.

Поскольку восстанавливаемые и новые дацаны и дуганы требовали значительного расширения числа священнослужителей, то в возрождении буддизма в Бурятии важное место занимала проблема религиозного образования духовенства. Еще в 1989 г. Дид Хамбо-лама Эрдэм Цыбикжапов обратился в совет по делам религий при совете министров СССР с просьбой о создании на базе Иволгинского дацана духовного учебного заведения по подготовке служителей буддийского культа.

В своем письме Дид Хамбо-лама объяснил, что 600 тысяч россиян, среди них 300 тысяч бурят, 160 тысяч тувинцев и 140 тысяч калмыков, исторически связаны с буддийской религией. «До революции в Бурятии насчитывалось около 36 дацанов и более 140 храмов, на которые приходилось 11276 священнослужителей. <...> В результате нарушений социалистической законности в годы куль-

⁴⁷ Данные предоставлены Федеральной регистрационной службой по РБ, без описи.

та личности они были разрушены или закрыты. А священнослужители репрессированы. <...> Сегодня перестройка дала возможность народам, исповедующим буддизм в нашей стране, начать восполнение того урона, который был нанесен их традиционному образу жизни, культуре и религии, <...> по нашим оценкам в ближайшем будущем в СССР будет действовать в общей сложности около 20 буддийских центров. Если учесть, что согласно канону в храме должно быть около 20 священнослужителей, то потребность составляет около 200–250 чел.» [17]. На основании указанных причин, а также в связи с расширением участия Центрального духовного управления буддистов в международных организациях, Дид Хамболама предложил открыть при Иволгинском дацане учебное заведение по типу семинарии с трехлетним сроком обучения. К настоящему времени буддийский институт «Даши Чойнхорлин» – единственное в России высшее буддийское учебное заведение – обучает одновременно около 100 хуварак-студентов, которым наряду с дисциплинами, традиционными для монастырского образования, преподаются современные языки, история и этнография, культура и искусство, информатика. Одновременно сохранилась традиция обучения в Монголии и Индии, поэтому многие ламы в Бурятии имеют высококвалифицированную теологическую подготовку, в т.ч. в области индо-тибетской медицины и астрологии.

Возрождение религиозных традиций стало важным элементом деятельности и светской организации: 28 марта 1990 г. в соответствии с постановлением совета министров республики был создан Центр бурятской национальной культуры (ЦБНК) Бурятской АССР. ЦБНК⁴⁸ призван был действовать далеко за пределами республики и «на основе свободного волеизъявления бурятских граждан, имеющих общность интересов», охватывать «своей деятельностью Бурятскую АССР, Агинский и Усть-Ордынский бурятские национальные округа, районы и города Иркутской и Читинской областей, не входящие в состав автономий, а также другие регионы СССР, в которых проживает бурятское население» [17]. В пояснительной записке о целях создания ЦБНК, наряду с обязательным параграфом, содержащим «содействие возрождению, сохранению и развитию бурятской национальной культуры, языка и традиций», отмечается и необходимость содействовать соблюдению среди бу-

⁴⁸ ЦБНК ныне носит название «Межрегиональное общественное движение “Всебурятская ассоциация развития культуры (ВАРК)”»

рятского народа Закона о свободе совести и религиозных организациях, всемерно поддерживать миротворческую, благотворительную и культурно-просветительскую деятельность буддийской церкви и шаманских общин» [Там же].

За годы религиозной свободы, когда институализированные религии имели возможность пользоваться моральным и материальным одобрением со стороны центральной и региональной политической элиты, общественное сознание получило мощный толчок по направлению к десекуляризации. Данные, свидетельствующие о возвращении религиозности в постсоветский период, выглядят особенно впечатляющими при сравнении с данными об атеизации населения в советский и ранний постсоветский период. Так, по данным, приводимым в работах западных ученых, процесс атеизации в советском пространстве был стремительным и не имел аналогов в мире: если в 1900 г. число атеистов в России составляло 0,2 % (что соответствует мировым показателям) [15, р. 161], то в 1937 г. – 44 % [14, р. 5] и даже в постперестроечный 1994 год – 45,8 % [15, р. 163].

Социологические опросы последних лет свидетельствуют о почти поголовной религиозности бурят и снижении числа неверующих почти до дореволюционного уровня: например, среди бурят-горожанок суммарное число безоговорочно верующих и сомневающихся, но все же склоняющихся к вере, составляет 96,4 % (среди мужчин – 79,6 %) [5, с. 48].

Значительное расхождение в цифрах, относящихся к ответам представителей разных поколений, указывает на политическую обусловленность религиозного выбора: так, 75 % городских молодых бурят выбрали ответ «верую» (причем никто из опрошенных не выбрал варианты «атеист» и «скорее не верую»), тогда как среди мужчин-бурят старше 60 лет 37,5 % отнесли себя к атеистам [Там же, с. 49]. Мы видим несомненную связь между возрождением интереса к религии предков и современной этнонациональной идеологией, в которой религии отводится важнейшая интегративная роль. Поэтому в настоящее время вопрос о собственном вере, т.е. о мировоззренческой функции религии, является достаточно спорным. Однако в условиях современной Бурятии методологически важное различие религиозности и веры может считаться несущественным в силу специфики исторически сложившегося функционирования буддизма и современного прагматичного отношения к религиозным обрядам. Аскрипция индивида к буддийской общности не подразумевает ритуалов воцерковления, отсюда вытекает и довольно сво-

бодная трактовка взаимоотношения личности и религии. Об этом свидетельствуют, к примеру, результаты опроса, проведенного в 2007 г. экспертно-аналитическим центром администрации президента РБ: при том, что к православным себя причисляли 27 процентов населения, а к буддистам – 26, симпатизирующих буддизму было больше половины опрошенных – 58 процентов [10, с. 187]. Более того, Хамбо-лама Дамба Аюшеев на вопрос о том, кто может считаться буддистом, ответил так: «Человек, который верит на 40 процентов себе, а на 60 – силам свыше, это буддист. Тот, который верит самому себе на 90 процентов, это атеист. Верующий ощущает присутствие божества и хоть раз в сутки думает о нем. А человек, который раз в год ходит в дацан, на что может рассчитывать? По своей сути буддизм – это свободная религия, и каждый приходит к ней сам. Просто нужно знать, что существуют ад и рай, а жизнь бесмертна» [Там же, с. 144]. Эта цитата из интервью с руководителем Традиционной Буддийской Сангхи России иллюстрирует не только отличие буддизма от других конфессий: она указывает на локальный контекст религиозности, обусловленный взаимоиндукцией двух факторов, а именно глубоко укорененным религиозным синкретизмом местного населения и широкими адаптивными способностями самой буддийской религиозной традиции в Бурятии.

Кроме того, реальная или декларируемая религиозность подкрепляется успешным внедрением в общественное сознание идей об интегрирующей роли буддийской религии, представленной, в первую очередь, Буддийской Традиционной Сангхой России: широкое распространение получил тезис о том, что «Сангха – это единственное, что по-настоящему объединяет бурятский народ» [3, с. 1]. А роль духовенства была сформулирована Хамбо-ламой Аюшеевым так: «Священнослужители стали элитой, заняв место прежних идеологов» [по: 10, с. 142].

Существенное изменение в системе интуитивных представлений о реальности, т.е. в картине мира, подразумевает продолжение актуализации *этнического* как культурной ценности (понимаемой исключительно эмоционально) для данной этнической группы, причем этничность приобретает сакральный смысл, по праву рождения доступный и приятный для *своего* и одновременно непостижимый для *чужака*. При этом религия (буддизм и шаманизм) окказионально выступает как главная культурная ценность и потому приобретает качества и этнического маркера, и инструмента сакрализации этнического пространства и людей, принадлежащих ему и

обладающих, соответственно, особыми положительными качествами.

Следует отметить, что в настоящее время буддизм, как и иные конфессии в России, в значительной мере социализируется в современности посредством участия в светской жизни. Современное буддийское обновление характеризуется, в частности, активным участием духовенства в политике, явной коммерциализацией буддийских практик (что, впрочем, характерно и для других религий) и структурно-иерархическими разногласиями.

«Мультипликация» буддийской общины вызывает беспокойство руководства традиционной Сангхи, о чем неоднократно говорил Хамбо-лама Аюшеев: «У меня достаточно проблем с теми, кто создал в Бурятии разные религиозные буддистские центры. Они же должны объяснять, почему они оказались на обочине, они должны оправдывать свое существование, свои мотивы, почему ушли из Иволгинского дацана. Объединять необъединимое невозможно. Люди объединяются для того, чтобы разойтись, а разъединяются для того, чтобы собраться. Основа буддизма – во взаимозависимой связи. И к этому процессу надо относиться спокойно» [13, с. 2].

Будучи, на наш взгляд, самым ярким свидетельством продолжающегося конструирования бурятской культурной этносферы, обновленная буддийская церковь приобретает все большее значение в различных аспектах повседневной духовной жизни, включая как собственно религиозные, так и мирские практики. К авторитету буддийского духовенства прибегают при обсуждении стратегий развития региона, для решения насущных проблем района, местности или отдельных людей, при проведении концертов или спортивных соревнований. Институализированный буддизм – Традиционная Сангха России – в полной мере соответствует требованиям, предъявляемым к *государственным* религиям и заключающимся, в частности, в исполнении ими охранительной функции (поддержка законной власти и противодействие попыткам изменить политическую и социальную обстановку). Хамбо-лама Аюшеев, персонифицирующий качественно новую роль буддизма в нашей стране и содружество между институтом буддизма и российскими властями, активно пропагандирует неразрывную связь между религиозными лидерами и руководством страны, лично участвуя в работе Общественной палаты при Президенте РФ: «Сотрудничество между государственной машиной, религиозными организациями, общественными деятелями имеет свои результаты. Как обыватель скажу: из-

менились передачи на ТВ – появились программы нравственного толка. Это меня радует. Это значит, что идея создания ОП (Общественной палаты при Президенте РФ. – Д.А.) была придумана не зря» [Там же].

Одновременно Хамбо-лама подчеркивает значение и своей деятельности, и роли буддийского духовенства в религиозно-нравственном воспитании мирян. Надо сказать, что публикации в различных СМИ ярко отражают значительное усиление всеохватного апеллирования к населению с проповедью морального поведения, причем на обыденном и доступном языке. Таким образом религиозное учение широко применяется к повседневной жизни людей, т.е. успешно выполняется социально-регламентирующая функция религии. При этом необходимо отметить, что несмотря на рост численности лиц, признающих себя верующими, религия не стала фактором, существенно влияющим на изменение мировоззрения. Иными словами, включение религии в социокультурные практики происходит в условиях осознания духовенством не особо значимой роли религии в мирской повседневности. Воздействие религиозных ценностей на обыденное сознание подразумевает необходимость существенных изменений в отношении религиозных институтов к социальным практикам. Это проявляется, к примеру, в области физкультуры и спорта, расценивающихся в качестве условий «для возрождения культуры и обычаев бурятского народа, пропаганды здорового образа жизни» [4, с. 5], а также в существенной помощи прихожанам в решении их житейских проблем, вплоть до апелляции к исполнительной власти.

Важная роль отводится возрождению буддийской Сангхи и ее развитию, а также участию духовенства в воспитании населения в духе буддийских религиозно-этических ценностей. Наиболее убедительным и «наглядным» доказательством служит, начиная с 2002 г., возвращение «Нетленного Тела» Хамбо-ламы Итигэлова, феномен которого стал мировой сенсацией, о чем свидетельствуют впечатляющие цифры динамики роста паломничества к нему.

Этнограф Н.Л. Жуковская выделяет три уровня восприятия феномена Итигэлова: как чудо, как уход в самадхи, как неподдающаяся научному объяснению сохранность тела после смерти [8, с. 15– 8]. Для не-буддистов, как, впрочем, и для тех, кто называет себя буддистами, наиболее актуальным является выяснение, как можно объяснить феномен Итигэлова с научной точки зрения [5, с. 8]. Этой теме была посвящена пресс-конференция «Мировой фено-

мен XII Пандито Хамбо Ламы Итигэлова и проблема бессмертия», прошедшая 29 ноября 2006 г. в РГГУ. Поскольку феномен Итигэлова стал объектом научного интереса (факт сохранения свойств живого организма через 75 лет после его погребения), то в конференции приняли участие именитые ученые. Академик РАЕН Б.Е. Большаков в своем выступлении отметил, что «открытие феномена сохранности тела Итигэлова поставило перед отечественной и мировой наукой важнейшую проблему, которую необходимо исследовать совместными усилиями гуманитариев и естественников» [20].

Однако для *верующих* (или стремящихся к вере) буддистов гораздо важнее свидетельство о том, что «Хамбо Итигэлов достиг состояния Будды, то есть абсолютного совершенства, всеведения, прекращения дальнейших перерождений в наполненной несчастьями сансаре, безграничного сострадания живым существам» [Там же]. При этом для синкретического сознания мирянина, рационализирующего духовное и одухотворяющего обыденное, характерно желание утвердить незыблемость *чуда* посредством его научного или наукообразного объяснения. Поэтому мнение научных авторитетов (особенно московских), проявивших интерес к феномену Итигэлова, но пока не высказавших окончательных и научно обоснованных суждений, служит укреплению реальности *чуда* и его экстраполяции на бурятскую территорию в целом: «О нашей республике заговорили как о земле, где случилось настоящее чудо» [21].

Подтверждением широкого распространения такого взгляда является заметка в газете «АиФ в Бурятии», где со слов директора Института Пандито Хамбо-ламы Итигэлова Янжимы Васильевой говорится: «Явление Пандито хамбо-ламы Итигэлова ученые Дубнинского научного городка связывают с уникальной точкой сопряжения бассейнов рек Амур, Лена и Енисей. <...> Точка сопряжения <...> является уникальной в масштабах планеты. Она была установлена в 1977 году учителем географии Кусочинской средней школы Могойтуйского района Жалсарайн. <...> С этим выводом соприкасаются высказывания Будды Шакьямуни о том, что “буддизм получит новый толчок развития в самой северной точке своего распространения”, какой является Бурятия. Также большое значение имеет то, что на территории республики в Эгитуйском дацане находится прижизненная статуя Будды – “Зандан Жуу”, возраст которой – два с половиной тысячелетия» [11, с. 1].

Эта заметка свидетельствует о том, что возвращение Итигэлова – это знаковое событие бурятского возрождения, которое, как

утверждает журналист А. Махачкеев, способствует «укреплению не только административной, но и духовной автокефальности буддийской церкви в России» [19]. Идея автокефальности имплицитно содержит в себе глубокий международный политический контекст, связанный с оценкой ситуации в Тибете и дальнейшей судьбой института Далай-лам и всего тибетского буддизма. Возможность институционального отделения Буддийской Традиционной Сангхи России и ее становления в качестве самостоятельной конфессиональной общины подкрепляется авторитетом Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева, который «дальновидно стремится подготовить почву для максимального снижения китайского влияния в будущем на умы бурятских верующих <...> вплоть до окончательного оформления бурятской церкви как особой формы северного буддизма» [9, с. 23].

Одновременно возвращение Хамбо-ламы Итигэлова стало для многих не только доказательством бурятского буддийского возрождения, но и несомненным свидетельством сакрализации этнического пространства и его становления в качестве центра духовности в России и в мире, о чем довольно много говорят активисты бурятского возрождения, прибегая к авторитету буддийского духовенства. Например, делаются ссылки на слова Геше Джампа Тинлея: «Это не умершее тело, его тонкий ум до сих пор находится в его теле. Итигэлов сделал это с особой целью – у людей должна появиться вера в дхарму, в буддийское учение» [12, с. 1].

Дискурс буддийского возрождения, в который органично встраивается широкое обсуждение в различных средствах массовой информации феномена Хамбо-ламы Итигэлова, доказывает не только свою устойчивость, но и широкую и даже расширяющуюся включенность в него бурятского населения. Именно в этой сфере, в отличие от сферы политики, существует прочная обратная связь между элитами, в первую очередь, духовенством, и массами. Об этом наглядно свидетельствуют данные, приводимые И.Э. Елаевой. Результаты опросов она представила в таблице «Ранжирование этноинтегрирующих признаков», которая наглядно показывает увеличение доли тех, кто идентифицирует себя с бурятами по признаку общности культуры, обычаев, обрядов – с 59,6 % в 1996–1997 гг. до 71,5 % в 2002–2003 гг. [7, с. 146]. В этой же таблице автор отмечает рост числа тех, кто рассматривает в качестве этноинтегрирующего признака религию (буддизм), с 35,2 в 1996–1997 гг. до 46,7 % в 2002–2003 гг. [Там же]. Не менее впечатляющие цифры И.Э. Елаева приводит в связи с ответами респондентов на вопрос о том, какие

условия необходимы для возрождения народа: за тот же период доля тех, кто счел поддержку религии в качестве такого условия, значительно возросла: с 15,8 % до 38,4 % [Там же, с. 149].

Исследование И.Э. Елаевой свидетельствует не только о собственно религиозном возрождении и желании людей после долгих десятилетий воинствующего атеизма одухотворить свою жизнь; оно показывает также и значительный успех бурятских элит в поисках национальной идеи.

Кроме того, интерес к религиозной сфере, в особенности к чуду Итигэлова, способствует проявлению религиозной идентичности в том ее аспекте, который близок понятию самосознания. А поскольку речь идет о буддийском феномене, то мы имеем дело с самоотождествлением индивида с буддийской конфессией через получение свидетельства об истинности именно этого вероучения. Надо сказать, что в данном случае разделение вероучения, культа и организационных форм данной конфессии сталкивается с условными знаниями и поверхностным знакомством большинства адептов с собственно буддийской догматикой. Зато безусловная связь феномена Итигэлова с буддизмом и корреляция буддизма с этническими ценностями дают дополнительный толчок для утверждения этнокультурной идентичности.

Иными словами, *чудо* Итигэлова оказалось именно таким знаковым событием, которое вдохнуло новую жизнь в бурятскую национальную идею, которая за полтора десятка лет так и не стала краткой, емкой, универсальной и общепринятой формулой. Можно заключить, что дальнейшее ее развитие, скорее всего, будет продолжено именно в области духовно-нравственной и религиозной.

Укрепление значения религиозной аскрипции в современных условиях можно назвать обратным процессом по сравнению с ситуацией в XIX и XX вв., когда «национализм занял место религии. Национальное чувство в качестве функционального элемента взяло на себя интегративную функцию религии. Национализм идет навстречу религиозному состоянию человека и заменяет собой религию в качестве силы современного общества, формирующей общности. Более подробный анализ национализма показывает на самом деле, что он содержит псевдорелигиозные элементы. Это выражается, например, в том, что он действует с помощью тех же средств, что и церковь, и имеет сакрально-литургические формы. Люди приветствуют национальный флаг как самое святое, они поют гимны страны. <...> Национализм, очевидно, в состоянии заменить

религию, так как он удовлетворяет религиозную духовную потребность и религиозную потребность в общности» [1, с. 140-141].

В настоящее время мы наблюдаем в России прямо противоположную тенденцию к замещению национализма религией: религиозные ценности – понимаемые в качестве фундаментальной составляющей национальной культуры – в условиях деполитизации социальных практик и общественного сознания становятся важнейшими маркерами национального пространства, духовно-нравственным и идеологическим основанием для формирования чувства общности по «крови и почве», по национальной памяти и целям.

Вместе с тем, принципиальное отличие буддизма (хотя и понимаемого как этнонациональная религия) от политического национализма состоит в характере буддийской догматики, восходящей к индийской традиции. Благодаря этому буддизм не является инструментом эксклюзивности, а для буддийских священнослужителей *родовое вероисповедание* или *религиозная инициация* тех, кто к ним обращается, не играют принципиальной роли. Вследствие этого интерес и уважение к буддийским традициям испытывают в Бурятии не только буряты. Повторим, что, как правило, знания о религиозной догматике поверхностны, и для большинства тех, кто декларирует себя буддистом или жителем буддийской республики, важнее участие в ритуалах, чем вникание в их смысл⁴⁹.

Значение религиозной идентификации в период демобилизации этничности существенно возрастает: можно сказать, что даже при слабом знакомстве большинства бурят с буддийской догматикой и их по большей части аскриптивном отношении к религии и *условной* верой, буддийские институты выполняют функции социальной самоидентификации. Благодаря убеждению в том, что буддизм – это национальная ценность, искренне верующие и индифферентно относящиеся к религии люди в равной степени ощущают свою принадлежность к этнокультурному (и политическому) сообществу – *бурятской нации*.

Бурятская национальная идея, хотя и не представлена в некой окончательной и общепризнанной «редакции», тем не менее, явля-

⁴⁹ Это относится, в частности, к массовому участию бурят и русских в обряде Дугджуба: тантрический смысл обряда устранения препятствий большинству неведом, а потому символическое сжигание грехов и болезней понимается буквально.

ется национальным текстом, близким, доступным и актуальным для каждого, кому он предназначается. Более того, этот текст непременно подразумевает возможность включения в него любого желающего при условии его согласия с принятым семантическим контекстом. Бурятская этнонациональная идея, в принципе, уже не подразумевает экстраполяции этнического на всю совокупность социальных практик; напротив, она очерчивает пространство своего функционирования. Легитимизированное в рамках политической государственности, это пространство представляет собой сферу *этнического*, созидаемую и воспроизводящуюся посредством активизации национального воображения. В этом смысле буддизму отводится инструментальная роль в конструировании бурятской этносферы, которая включает в себя все многообразие этнически окрашенных практик, манифестирующих принадлежность к группе (этническая идентичность). Одновременно многие черты традиционной религиозной культуры в повседневности приобретают характер региональных ценностей и гуманитарно-географических образов своего пространства, а потому синкретизм религиозных чувств, сложившийся за период длительного межкультурного взаимодействия русских и бурят, не ослабевает, а напротив, становится более выраженным. Посредством этого укрепляется межэтническое доверие и конструируется толерантность.

Литература

1. Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. – М.: Росс. гос. гуманитарный ун-т, 2000.
2. Амоголонова Д.Д., Скрынникова Т.Д. Бурятская этничность в историко-культурном и политическом дискурсах // Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (постсоветский период). – Иркутск: РПЦ Радиян, 2005.
3. Анжилова Д. Исторический съезд Сангхи // АйФ в Бурятии. – 2008. № 18. – С. 1.
4. Бадмаев Б.И. Молодые заняты делом // Бурятия. – 2003. – 2 марта. – С. 5.
5. Будаев Б. Хамбо Лама Этигэлов – Невозможное возможно // АйФ в Бурятии. – 2007. – № 19. – С. 8.
6. Будаева Д.Ц., Мэрдыгеев З.Р., Хантургаева Н.Ц., Итигилова Л.М. Вопросы сохранения и развития толерантности, проблемы гражданской активности населения Республики Бурятия. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2010.

7. Елаева И.Э. Буряты: репертуар идентичностей в современном социокультурном контексте // Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (постсоветский период). – Иркутск: Изд-во РПЦ Радиан, 2005. – С. 117-227.
8. Жуковская Н.Л. Буддизм и шаманизм как факторы формирования бурятского менталитета // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. – М.: Восточная литература, 2008. – С. 9-36.
9. Махачкеев А. Далай-лама укажет преемника // МК в Бурятии. – 2007. – 19-26 декабря. – С. 23.
10. Махачкеев А. Портрет иерарха. XXIV Пандито Хамбо лама Дамба Аюшеев. – Улан-Удэ: типография НоваПринт, 2010.
11. Новая версия феномена Итигэлова // АиФ в Бурятии. – 2007. – № 8. – С.1.
12. Учитель вышел в свет // АиФ в Бурятии. – 2005. – № 24. – С. 1.
13. Шишмарева Л. Найти путь к истине // АиФ в Бурятии. – 2006. – № 29. – С. 2.
14. Knox Z. Russian Society and the Orthodox Church. – New York: Routledge Curzon, 2005.
15. Lane J-E., Ersson S. Culture and Politics. A Comparative Approach. – Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005.
16. Национальный архив Республики Бурятия. Ф. Р. – 2091, оп. 1, д. 1, ч. 1. л. 1.
17. Национальный архив Республики Бурятия. Ф. Р. – 1857, оп. 1, д. 256, л. 1–2.
18. Национальный архив Республики Бурятия. Ф. Р. – 1857, оп. 1, д. 291, л. 1.
19. Махачкеев А. Борьба Сангхи: история и современность. Байкал медиа консалтинг. <http://baikal-media.com/2006/05/17/borbasangkhi-istoriya-i-sovremennost> (1.08.2006).
20. Пресс-конференция “Мировой феномен XII Пандито Хамбо Ламы Итигэлова”. Интернет-сайт РГГУ. <http://www.rsuh.ru/news.html?id=54364> (12.12.06).
21. Форум сайта бурятского народа. <http://www.buryatia.org/modules.php?name=Forums&file> (10.08.2006).

ТИБЕТСКИЕ МАНБА-ДАЦАНЫ И РАЗВИТИЕ КЛАССИЧЕСКОГО МЕДИЦИНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ТИБЕТЕ

Первый медицинский колледж, основанный в тибетском культурном пространстве, располагался в Менлунге (sman lung) в районе Конгпо (kong po), южнее Лхасы. Его строительство осуществлялось в VIII в. по инициативе тибетского короля Тисрондэвцзана (khri srong lde btsan, годы правления 755 – 797). Этот центр получил символическое название «Обитель медицины Сударшана» (sman gyi dgon pa lta na sdug). Тибетцы называют его по месту расположения Менлунг – Страна медицины. Именно Менлунг явился первым в цепочке манба-дацанов (sman ba grwa tsang) в Тибете. История Менлунга излагается по тексту современного тибетского ученого и эмчи, бывшего директора Института тибетской медицины и астрологии в Лхасе Чжампа Принлэя (byams pa 'phrin las), так как в нем содержится краткий, но весьма ценный материал о первом медицинском колледже (sman slob) в Тибете. С самого начала его открытия туда прибыли медицинские авторитеты и практикующие врачи. Они обладали такими степенями в области медицины, как *менпа бумрамба* (sman pa 'bum rams pa), *менпа раб-чжампа* (sman pa rab 'byams pa) и *менпа гачуба* (sman pa dka' bcu ba). В данном контексте сведения, представленные в монографическом исследовании Чжампа Принлэя, интересны по двум причинам. Во-первых, они дают возможность утверждать, что уже в VIII в. в Тибете существовали разные степени в области медицины, служившие определенными маркерами для конкретного уровня медицинских знаний. Из информации источника можно заключить, что они присуждались с учетом квалификации традиционных медиков и уровня их знаний. Во-вторых, это, пожалуй, единственный известный нам источник на тибетском языке, вносящий ясность относительно названия медицинской степени менпа гачуба, что в буквальном переводе на русский язык означает «тот, кто постиг десять глубин в области медицины». Известно, что степень гачуба «того, кто постиг десять глубин» в области философских знаний», присваивается выпускникам философских факультетов/цаннид дацанов (mtshan nyid gyi grwa tshang), прослушавших полный курс философских дисциплин и успешно сдавших финальные экзамены. В до-

ступных тибетских текстах нет указаний на то, что присуждаемая по окончании Института тибетской медицины и астрологии низшая степень по медицине гачуба имеет конкретизацию **менпа**, т.е. гачуба в области медицины. Поэтому глубокая по содержанию работа тибетского ученого Чжампа Принлэя восполняет этот пробел в наших знаниях. Однако в ней отсутствуют сведения о том, в каком медицинском учреждении прибывшие в Тибет иностранные врачи, ставшие первыми преподавателями колледжа в Менгунге, были удостоены медицинских степеней.

Именно они обратились с просьбой к Ютогбе Еnten Гонпо-старшему (gyu thog rnying ma yon tan mgon po, 708 – 833), занимавшему в то время высокий пост личного врача (bla sman) короля Тисрондэвцзана, изложить принципы тибетской медицинской науки. В этой части текста Чжампа Принлэя употребляет для прославленного доктора Ютогбы эпитет «Великий» (gyu thog chen po). Ютогба-старший обладал уникальными энциклопедическими знаниями в области теоретических и практических аспектов тибетской медицинской системы и перед огромной аудиторией слушателей, врачей из Индии, Непала, Монголии и других стран в полном объеме преподавал «традицию наставлений» (bka' brgyud) в передаче медицинских знаний. Он обратил главное внимание на традицию непрерывной передачи источника истинного медицинского знания «Чжудши» («Четырех медицинских тантр») от самого Будды Шакьямуни [3, с. 76 – 77]. Если принять во внимание, что колледж в Менгунге был основан в VIII в., то разумно предположить, что он развивался в рамках старой медицинской школы, во времена первоначального распространения (snga dar) буддизма в Тибете, хронологические рамки которого определяются с VII по IX вв. В то время в качестве базовых учебных пособий использовалась переводная медицинская литература. К ней, прежде всего, необходимо отнести уже существовавшие переводы индийских, китайских трактатов, а также ключевых текстов средиземноморских медицинских систем. Большой массив переводных источников создавался общими усилиями врачей из разных стран, приглашаемых ко двору тибетских правителей и профессиональных тибетских переводчиков *лоцзава*, прекрасно владевших иностранными языками. Приглашенные врачи способствовали внедрению медицинских традиций своих стран в Тибете, в дальнейшем оказавших определенное влияние на формирование и становление собственно тибетской медицинской литературы. К сожалению, Чжампа Принлэя не приводит сведений, каким

образом осуществлялась подготовка медицинских кадров во вновь открытом заведении и на какие учебные пособия была нацелена программа полного курса обучения. Кроме того, автор не рассматривает вопросы, связанные с принципами и методиками преподавания в Менлунге. По всей вероятности, эти актуальные для VIII в. проблемы не обсуждались, поскольку отсутствуют оригинальные памятники тибетской письменной культуры, относящиеся к жанру медицинской литературы. В этот период тибетские ученые-медики не были готовы к созданию своих собственных произведений, которые могли стать основополагающими трактатами для освоения предмета тибетской медицинской культуры и получения классического медицинского образования. Переводные пособия содержали весьма скудные материалы для целенаправленного познания, скрупулезного анализа и описания реальной картины формирования и развития медицинской мысли в Тибете.

Традиционно в Тибете медицина имела весомую поддержку со стороны правящих кругов и развивалась в историческом контексте тибетского государства. Тот факт, что глава государства активно участвовал в создании первого медицинского колледжа, свидетельствует об определенном интересе и благосклонности официальных кругов к распространению медицинских знаний в стране. Нет сомнения в том, что с самого начала развития медицина считалась составной частью многогранной тибетской культуры и успешно развивалась в рамках централизованного тибетского государства.

В 1643 г. (год водяной овцы, *chu lug*) Далай-лама V Агван Лобсан Гьяцо (*ngag dbang blo asang rgya mtsho*, 1617 – 1682) разработал концепцию строительства медицинского учреждения, южнее монастыря Дрепунг (*'bras spung nub mar*), которому он намеревался дать название Сориг Дропэнлинг (*gso rigs 'gro phan gling*) [3, с. 419]. Согласно его масштабному проекту, тибетцы из разных уголков страны могли получать профессиональное медицинское образование. Однако Далай-ламе V не удалось претворить в жизнь свои планы. Только в 1695 г. (год дерева свиньи, *shing phag*) по инициативе главы исполнительной власти Тибета Деси Сангье Гьяцо (*sde srid sangs rgya mtsho*, 1653 – 1705) был заложен фундамент медицинского центра (*gso rig gts'o gyur*) [Там же, с. 417], возводимого согласно видению Далай-ламы V. Он сооружался на холме Чагпори (*lcags po gi*, букв.: «Железный холм»), местообитании Бодхисаттвы Ваджрапани (букв.: «Держащий ваджру в руке», тиб.: *phyag pa rdo gje*), Бодхисаттвы созерцания. Деси Сангье Гьяцо форсировал строи-

тельные работы и в 1696 г. состоялось официальное открытие медицинского факультета в Чагпори. Ему было дано название Чагри Вайдурья Дропен Лтана Нгоцар Ригчжедлинг (lcags ri vaidurya 'gro phan lta na ngo mtshar rig byed gling) [Там же, с. 419 – 420].

Чагпори явился первым медицинским колледжем, имевшим статус государственного учреждения и как исключение финансировался из казны тибетского правительства. Его выпускники назначались личными врачами (bla sman) Далай-лам, Панчен-лам, членов правительства, государственных деятелей, аристократических кланов и крупных перерожденцев. Открытие манба-дацана в Чагпори ознаменовало новый этап в развитии медицинской культуры Тибета. Именно в этом учебном заведении в рамках единой медицинской школы велась подготовка традиционных тибетских врачей (*эмчи*) для всего Тибета. Выпускникам предъявлялись определенные требования, им следовало четко ориентироваться в многообразии и тонкостях категорий медицинской культуры, специальной терминологии и многочисленных аспектах тибетской медицины. Кроме того, существовал определенный набор требований стандарта поведения и этики. Они строились на этических стандартах, включающих основные принципы махаяны. Важно отметить, что последние требования касались не только студентов, но и преподавателей. Необходимо было соблюдать правильное поведение в отношениях Учитель-ученик и ученик-Учитель.

Интересно отметить, что в галерее божеств и исторических личностей, изображенных на первых пятнадцати таблицах Улан-Удэнской версии Атласа тибетской медицины, все персонажи (их общее количество 182) объединены в несколько родословных линий в передаче медицинских знаний от Учителя к ученику. При этом, как правило, все родословные заканчиваются Далай-ламой V и Деси Сангье Гьяцо. Это символически указывает на то, что Далай-лама V выступил инициатором объединения разных медицинских школ, существовавших во многих географических зонах Тибета. Идеи Далай-ламы V были реализованы главой исполнительной власти Тибета только через 53 года, свидетельством чему служит открытие Чагпори манба-дацана. Он за короткое время существования приобрел славу престижного образовательного и исследовательского центра. Преподавателями в медицинском колледже, главным образом, были монахи из прославленных монастырей Тибета, а также образованные светские люди. Они отличались высокой энциклопедической культурой, хорошим знанием предмета и являлись непревзой-

денными теоретиками и практиками в области тибетской медицинской системы.

В доступных источниках излагаются краткие сведения о системе медицинского образования в Чагпори. Не вызывает сомнения тот факт, что программа медицинского факультета была с большим искусством разработана корифеем тибетской средневековой науки Деси Сангье Гьяцо с учетом всех достижений развития и состояния тибетской медицины на период XVII в. Фрагментарные описания тибетских письменных источников, относящиеся к вопросам медицинского образования в средневековом Тибете, позволяют представить следующую схему: 1. Медицинские дисциплины: коренной (rtsa ba) текст «Чжуд-ши», комментарий «Вайдурья-онбо», практическое руководство по клинике и терапии «Лхантаб», сочинения по фармакологии, фармации, фармакогнозии, рецептурные справочники (книги рецептов), тексты по диагностике, описания принципов и методов лечения, правила составления многосоставных тибетских препаратов. 2. Грамматика и поэзия. 3. Ритуальные тексты. 4. Участие в ежегодных экспедициях по сбору и идентификации лекарственного сырья природного происхождения, заготовка, сушка и принципы хранения. 5. Технология производства многокомпонентных препаратов. Надо сказать, что именно в конце XVII – начале XVIII в. фармакология, фармация и фармакогнозия выделились в самостоятельные разделы медицинской науки, и тибетские интеллектуалы приступили к созданию сочинений, посвященных этим отраслям практических медицинских знаний.

В Чагпори предусматривалось напряженное 9-годичное обучение, если студент не справлялся с учебной программой, администрация оставляла за собой право отчисления его из колледжа.

Чжампа Принлэй сообщает, что пятнадцатого числа пятого месяца в год огненного быка (me glang, 1697 г.), когда Деси Сангье Гьяцо было сорок пять лет, он перед собравшимися ('dus tshogs) в Чагпори слушателями дал особые посвящения (ldzags lung) в «Тантру основ» (rtsa rgyud). Восьмого числа двенадцатого тибетского месяца в год земляного тигра (sa stag, 1696 г.) в новой медицинской школе Чагри Вайдурья Ригчжедлинги дасар (lcags ri vaidurya rig byed gling gi grwa gsar) даровал серию наставлений по «Тантре основ», двенадцати главам «Тантры объяснений» (bshad rgyud kyī leu bcu gnyis), семидесяти пяти главам (из 92 глав) «Тантры наставлений» (man rgyud kyī leu bdun cu don lnga) и двадцати семи главам «Последней / Дополнительной тантры» (phyi ma rgyud kyī nyer

bdun) [3, с. 420 – 421]. Тот факт, что Деси Сангье Гьяцо дал наибольшее количество наставлений по главам третьего тома «Чжуд-ши» служит свидетельством того, что в тибетской науке исцеления ключевую позицию занимают практические вопросы медицины, именно этим проблемам и посвящен самый большой по объему третий том «Чжуд-ши» – «Тантра наставлений». Важно отметить, что определенный набор наставлений по медицинским текстам Деси Сангье Гьяцо получил от Далай-ламы V, приложивший немало энергичных усилий для образования будущего регента Тибета.

Преподавание носило строгий характер с опорой на базовые учебные пособия. В Чагпори такой опорой служили фундаментальные труды по предмету тибетской медицинской системы, при этом подразумевалось их поэтапное познание, от более простого к сложному. Главные принципы образования заключались в заучивании наизусть написанных в стихах 156 глав «Чжуд-ши», для правильного понимания его сложнейшего содержания использовался исследовательский комментарий «Вайдурья-онбо», составленный Деси Сангье Гьяцо, а также анатомические таблицы и другие наглядные пособия, относящиеся ко всему курсу тибетской медицины. Медицинские иллюстрации (bris cha) создавались коллективом авторов профессиональных врачей и художников в рамках многолетнего масштабного проекта, осуществлявшегося под руководством Деси Сангье Гьяцо более шестнадцати лет [4, р. 348] и в окончательном виде оформленного в свод тибетских медицинских танок⁵⁰, полная комплектация которого завершилась в 1703 г. [Ibid.; р. 348].

Занятия-консультации считались структурообразующими элементами обязательного образования и проводились в форме дискуссии с Учителем. Они были направлены на обсуждения сложных и труднопознаваемых фрагментов «Четырех медицинских тантр». Студент (ученик) садился перед Учителем и цитировал непонятный ему фрагмент. Учитель, воспроизведя по памяти текст «Чжуд-ши», комментировал ученику неясные места. В результате длительной и целенаправленной дискуссии достигался положительный результат. Большое место в образовательном процессе занимало изучение тибетской фармакологии и фармакогнозии, эти отрасли тибетской

⁵⁰ Бурятские ученые, занимавшиеся в течение многих лет изучением и исследованием этого уникального памятника средневековой тибетской культуры, называют его «Атласом тибетской медицины».

практической медицинской науки играли важную роль для освоения тибетской *Materia Medica*, которая и в эпоху глобализации привлекает самое пристальное внимание специалистов разных научных дисциплин.

В тибетских медицинских источниках седьмой месяц получил официальное название «Великий сбор лекарственного сырья». Обучение на медицинском факультете Чагпори строилось по специальному календарю, он ежегодно составлялся директором колледжа. В седьмой месяц тибетского года студенты отправлялись в экспедиции для сбора сырья. Кроме сугубо медицинских дисциплин осваивали предметы, связанные с литургией и ритуальной практикой. Традиционно они играли значительную роль в изучении и практическом применении большого набора медицинских ритуалов и обрядов, направленных на излечение больного. Немаловажное значение отводилось заучиванию большого набора мантр (*sngags*), главенствующее место занимала мантра Будды медицины Бхайшаджьягуру (тиб.: *sMan bla*). Согласно верованиям тибетцев, начитывание мантр приносит оздоровительный эффект, особенно при болезнях, вызванных негативными действиями различных демонов и злых духов. Лечение мантрами – это лечение звуком, при помощи вибраций, возникающих при прослушивании и цитировании мантр. Они, как впрочем, и целостное тибетское медицинское учение, традиционно передаются по линии преемственности от Учителя к ученику. Начитывание мантр позволяет держать в гармонии тело, ум и речь и трансформировать негативную энергию в позитивную. Мантры несут в себе мощный заряд положительной энергии. В эпоху быстро изменяющегося мира мантра-терапия, как важный метод нелекарственной терапии широко применяется в развитых странах. Тибетские медицинские авторитеты пропагандируют этот эффективный метод лечения и проводят курсы мантра-терапии. За последнее время появилось немало изданий, посвященных лечению мантрами, авторство которых, как правило, принадлежит высокообразованным традиционным тибетским медикам.

Каждый год обучения заканчивался экзаменами по пройденному курсу. Пожалуй, самым сложным был устный экзамен по четырем томам «Чжуд-ши». Если студент показывал глубокие знания по всему корпусу основополагающего трактата тибетской медицинской системы, ему присваивался почетный титул «Гьюши кенпо» (*rgyud bzhi mkhan po*), что в приблизительном переводе на русский язык означает «профессор в области “Четырех медицинских

тантр”». В настоящее время достаточно редко тибетские врачи удостоиваются этого высокого титула. От своего информанта⁵¹ знаю, что один из выпускников тибетского медицинского центра Чагпори⁵² в Дарчжилинге (букв.: «Земля, куда ударила молния», северо-восточная Индия), лама-эмчи из известного буддийского монастыря в Гуме (Дарчжилинг), построенного ламой Шейраб Гьяцо (shes rab rgya mtsho) в 1875 г. и принадлежавшего к гелугпинской традиции, является обладателем титула «Гьюши кенпо». Уместно заметить, что выдающийся художник и гуманист Николай Константинович Рерих (1874 – 1947) участвовал в работах по восстановлению монастыря, когда вместе с семьей почти год жил в Дарчжилинге.

Пройдя полный курс базового медицинского образования в Чагпори манба-дацане, студенты сдавали государственные экзамены. Широко практиковалась форма публичных экзаменов в главном храме Лхасы во время Великого молебствия – Монлам Ченмо (smon lam chen mo), начало которому было положено Великим Цзонхавой (1357 – 1419). Он проводится непосредственно после тибетского Нового Года (lo gsar). Тот, кто выходил победителем, удостоивался степени менрампа (sman rams pa). Сложная система публичных экзаменов в форме диспута на степень менрампа требовала систематической многогодичной подготовки и всестороннего знания необходимых медицинских дисциплин. Аналогом таких экзаменов могут служить экзамены-состязания на степень геше (dge bshes), в основе которых лежит принцип диспутирования. Участники диспута должны продемонстрировать всесторонние знания в области логики, парамиты, мадхьямики, абхидхармы и винаи. Эти разделы буддийской философии входят в обязательную программу обучения на факультете цаннид, учрежденном великим реформатором тибетского буддизма, прославившегося своей ученостью, Чже Цзонхавой (tje tsong kha pa).

⁵¹ Данная информация получена от Барбары Герке, в прошлом главы Международного центра по традиционным медицинам в Калимпонге (Индия) в апреле 1999 г.

⁵² Чагпори тибетский медицинский центр в Дарчжилинге основан выдающимся тибетским буддийским интеллектуалом и тонким экспертом в области тибетской медицинской культуры Трогава Ринпоче (1931 – 2005), который был выпускником манба-дацана в Чагпори (Лхаса) и в своей преподавательской работе и медицинской практике строго следовал его традициям.

В XVIII – XIX вв. манба-дацан в Чагпори пользовался большой известностью, благодаря высокому уровню образования. В течение двух столетий из его стен вышла целая плеяда квалифицированных врачей. По сведениям Его Святейшества Далай-лама XIV Тензина Гьяцо (род. в 1935 г.), в медицинском колледже Чагпори изучались древние медицинские трактаты, производилась диагностика по пульсу, а также готовились тибетские многокомпонентные препараты, включая и драгоценные пилюли (rin chen ril bu). Основываясь на информации Его Святейшества, можно утверждать, что в манба-дацане в Чагпори работала фабрика (sman bzo grwa) по производству тибетских препаратов [5, p. 196]. Необходимо отметить, что в тибетских письменных источниках содержится весьма скудная информация по истории буддийского монастыря (lcsags ro gi gtsug lag khang) и медицинского дацана в Чагпори. Фотографии, рисунки и описания, представленные в отдельных публикациях и относящиеся к изучению многогранной тибетской культуры, позволяют говорить, что построенный напротив Поталы, бывшей зимней резиденции Далай-лам величественный монастырь представлял собой огромный комплекс. Его составными компонентами были: собственно монастырь⁵³, манба-дацан (медицинский факультет), богатая библиотека (dpe mdzod khang), книгохранилище редких тибетских рукописей и ксилографов, хранилище деревянных клише с большим набором вырезанных тибетских текстов, относящихся к разным жанрам тибетской литературы и типография (par khang lcsags gi rig byed gling). С деревянных клише, хранившихся в типографии Чагпори, искусные печатники издали многочисленные памятники тибетской письменной культуры. Специалистам хорошо известны издания книгопечатни в Чагпори, отличающиеся ясностью печати, четкостью шрифта, хорошим качеством бумаги. Они не потеряли актуальности в настоящее время и служат добротной источниковедческой базой для исследователей тибетской культуры. В своем монографическом труде Чжампа Принлэй часто ссылается на «Вайдурья-онбо», «Лхантаб», «Кхогбуг», изданные в Чагпори (par ma lcsags gi rig byed gling). К сожалению, во времена «культурной революции» Чагпори, важный центр буддийской учености, культуры, образования, просвещения и книгопечатания, был разрушен. Неизвестна

⁵³ Деси Сангье Гьяцо употребляет термин линг (gling) для названия монастыря.

судьба уникальной библиотеки и буддийских раритетов из этого прославленного монастыря.

Следует обратить внимание, что усилиями традиционных тибетских медиков была создана строго организованная, гибкая и мобильная система образования, в дальнейшем явившаяся образцом не только для тибетских медицинских школ, но и для манба-дацанов в монгольском этнокультурном регионе, где под мощным влиянием буддизма укоренилась и получила распространение тибетская наука исцеления.

В 1916 г. Далай-ламой XIII Навангом Лобсан Тхубтен Гьяцо (ngag dbang lo bsang thub brten rgya mtsho, 1876 – 1933) при участии личного доктора, профессора Кьенраба Норбу (mkhas dbang mkhyen rab nor bu, 1883 – 1962) был основан Институт тибетской медицины и астрологии (Мэнцзикхан, sman rtsi khang, букв.: «Дом медицины и астрологии») в Лхасе. Таким образом, в столице Тибета появилось второе медицинское образовательное учреждение. Профессор Кьенраб Норбу при всей занятости успешно руководил Чагпори манба-дацаном и Мэнцзикханом в Лхасе. Чжампа Принлэй приводит сведения, что в 1923 г. (год водяной обезьяны chu phag) в Чагпори обучалось тридцать пять студентов, в то время как в Мэнцзикхане – сорок пять [3, с. 21]. В систему базового медицинского образования были внедрены новые методики и принципы преподавания. После окончания медицинской школы Чагпори Кьенраб Норбу получил пост врача в гелугпинском монастыре Дрепунг ('bras sprung, основан в 1416 г.), близ Лхасы. Этот период оказался исключительно плодотворным для молодого доктора. Он создал такие труды, как «Суть океана медицины» (gso rig rgya mtsho'i snying po), «Методы, полезные всем младенцам, называемые “Лунное зеркало”» (byis pa bya'i thabs run phan zla ba'i me long), «Коллекция дунпе [2, с. 18], озаглавленная «Чудесный золотой колос» (sngo man 'khrungs dpe bsdu pa ngo mtshar gser gyi snye ma) [3, с. 15]. Они явились важными компонентами образовательной программы в Лхасском институте тибетской медицины и астрологии.

Кьенраб Норбу, занимавший пост учителя (slob dpon), инкорпировал в учебную программу модернизированные руководства, написанные с учетом состояния медицины своего времени. Изучение тибетских источников показывает, что первостепенное значение всегда оставалось за классическим текстом «Четырех медицинских тантр». Трансформированная учебная программа подразумевала включение определенного набора реформированных и вновь со-

зданных медицинских трактатов. К ним следует отнести переработанный текст «Лхантаба», главы «Чжуд-ши», озаглавленные «Жизненные силы тигрицы» (rgyud bzhi sa bcad stag mo'i rmgams thabs) и «Аллегорическое древо из «Тантры объяснений», именуемое «Зерцало лунного света» (bshad rgyud kyi sdong 'grem's zla shel nor bu'i me long). В учебный процесс были добавлены сочинения новых жанров, созданные на основе критического анализа медицинских источников предшественников, многовековых традиций тибетцев, а также частичным обновлением технической терминологии. Это естественно, так как развитие медицины в соответствии с духом времени требовало внедрения современной терминологии. Инновационные методы, которые не всегда адекватно воспринимаются современниками, определяются и широким использованием комментария на четыре тома «Чжуд-ши» и рецептурного справочника (sman sbyor), составленных Кьенрабом Норбу. В нем с исчерпывающей полнотой представлена рецептура, основанная на великолепном знании оригинального тибетского сырья и его местообитания. После выхода в свет книга рецептов была признана незаменимым практическим пособием для тибетских фармакологов и студентов-медиков. Справочник служит настольной книгой для современных эмчи в их повседневной практике для составления тибетских препаратов. Важно, что его использование не ограничивается рамками определенного культурного пространства. Кьенраб Норбу играл заметную роль в развитии современного медицинского образования в Лхасском институте тибетской медицины и астрологии, который и в наши дни славится высоким уровнем образования не только в Тибете, но и далеко за его пределами.

В данной статье я ограничилась рассмотрением наиболее актуальных вопросов тибетского медицинского образования на примере манба-дацанов в Менлунге, Чагпори и Института тибетской медицины и астрологии в Лхасе, поскольку они дают реальную картину становления классического медицинского образования в Тибете. Эти образовательные центры в значительной степени явились прообразом для создания медицинских школ на территории Тибета и внедрения образовательных программ. Принципы академического медицинского образования, с большим искусством разработанные выдающимся тибетским мыслителем, ученым-энциклопедистом Деси Сангье Гьяцо, признавались едиными для всех тибетских манба-дацанов. Они с небольшими изменениями и дополнениями продолжают существовать и в настоящее время, благодаря богатству

оригинальных положений и идей в учебной медицинской литературе. Развитие медицинского образования и его особенности в манба-дацанах Восточного Тибета детально проанализированы в нами в статье [1, с. 49-66].

Литература

1. Болсохоева Н.Д., Манба-дацаны Восточного Тибета // От Дуньхуана до Бурятии: по следам тибетских текстов. Российские тибетологи к 80-летию со дня рождения Регби Ешиевича Пубаева. Сб. статей. – Улан-Удэ, 2009.
2. Дашиев Д.Б. и Асеева Т.А., Дун-пе тибетские ботанические атласы. – Киев, 1988.
3. Чжампа Принлей. Сборник статей по тибетской медицине и астрологии (на тиб. яз.). – Лхаса, 1996.
4. Bolsokhoyeva Natalia, Tibetan Medical Illustrations from the History Museum of Buryatia, Ulan-Ude // Asian Medicine. Tradition and Modernity. Brill Academic Publisher, 2007. – Vol. 3. – No. 2.
5. Goodmann M.H. The Last Dalai Lama. A Biography. – Published Rupa and CO. – 1996.

© *В.В. Бороноев (Улан-Удэ)*

ОПЫТ НАУЧНОЙ ОБЪЕКТИВИЗАЦИИ И АВТОМАТИЗАЦИИ МЕТОДА ДИАГНОСТИКИ ПО ПУЛЬСУ

Тибетская медицина – одна из древнейших традиционных медицинских систем, вобравшая в себя достижения народной медицины многих сопредельных стран Востока. Она представляет собой стройную систему знаний, проверенную более чем тысячелетним опытом и не потерявшую своей самобытности до наших дней. Этими обстоятельствами и объясняется возрастающий в последние годы интерес к ней во всем мире. В настоящее время достаточно активно ведутся работы, направленные на объективизацию и автоматизацию пульсовой диагностики состояния организма в таких странах, как КНР, Япония, Южная Корея, Франция, США, Россия и др. Во всех этих исследованиях основное внимание уделяется поиску технических решений, прежде всего, разработке датчиков пульса [7].

Комплексные исследования по объективизации и автоматизации пульсовой диагностики функционального состояния человека по канонам тибетской медицины были начаты в лаборатории пульсовой диагностики (ЛПД) Отдела физических проблем Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН в 1983 г. под руководством профессора Ч.Ц. Цыдыпова. Отличительной чертой развиваемого в ЛПД подхода к изучаемой проблеме является его явно выраженный междисциплинарный характер, предполагающий, наряду с физической интерпретацией основных положений пульсовой диагностики и созданием интеллектуального информационно-вычислительного диагностического комплекса, более широкий спектр исследований в области источниковедения и теории тибетской медицины.

Такой подход к проблеме предопределил три основных направления исследований лаборатории [7]: 1) информационные и экспертные диагностические системы тибетской медицины; 2) объективизация и автоматизация пульсовой диагностики; 3) объективизация биологически активных точек (БАТ) тибетско-монгольской медицины и разработка на их основе электропунктурного метода диагностики. Конечная цель исследований – создание интеллектуального информационно-вычислительного диагностического комплекса тибетской медицины, представляющего собой синтез автоматизированного пульсодиагностического комплекса (АПДК) с экспертной диагностической системой (ЭДС). Основное назначение комплекса – имитация действий и мышления тибетского врача в течение всего цикла лечебного процесса: диагностика – нозология – лечение. При этом первое направление направлено на реализацию двух методов постановки диагноза – опроса и осмотра – с помощью экспертной диагностической системы. Второе – на реализацию метода диагностики по пульсу — ощупывания. Постановка диагноза по БАТ выполняет функцию контрольного способа диагностики, основанного на другой методологической платформе.

В рамках представленного обзора, остановимся на результатах исследований второго направления лаборатории по объективизации и автоматизации пульсовой диагностики заболеваний в тибетской медицине.

1. Пульсовая диагностика заболеваний в тибетской медицине. Инструментальный подход

К моменту начала работ по данной проблеме не были объяснены на основе современной науки, в т.ч. физики и физиологии,

принципы пульсовой диагностики и теоретические предпосылки, на которых она базируется. Поэтому, чтобы приблизиться к пониманию существа феномена диагностики состояния организма человека по пульсу, необходимо раскрыть физический и физиологический смысл основных пульсирующих сущностей, постулируемых тибетской медициной как *ветер* (тиб. *rlung*), *желчь* (тиб. *mkhris*) и *слизь* (тиб. *bad kan*). Раскрытие смысла данных понятий позволит изучить и освоить не только и не столько пульсовую диагностику, сколько теорию и практику тибетской медицины в целом. Известно, что имеющаяся медицинская литература с описанием (в аллегорической форме) различных видов пульса и атлас с их графическими изображениями представляет пульсовую диагностику состояния организма в тибетской медицине как тщательно разработанный метод диагностики, основанный на анализе таких параметров пульса, как частота, сила удара, наполненность сосуда, характер чередования сильных и слабых тонов и т.д., которые могут быть зарегистрированы современной электронной аппаратурой. Регистрация пульсовых сигналов и последующая идентификация их с тем или иным типом пульса, характеризующим конкретный вид заболевания по классификации тибетской медицины, позволит приступить к созданию аппаратно фиксируемых пульсовых сигналов (каталога пульсов) и, в первую очередь, пульсов физиологической нормы и патологии, пульсов болезней жара и болезней холода; ветра, желчи и слизи.

Конкретизируя проблему, можно сказать, что в первую очередь необходимо предложить физическое и физиологическое обоснование основных положений пульсовой диагностики заболеваний в тибетской медицине, разработать и создать автоматизированный пульсодиагностический комплекс и внедрить его в практическое здравоохранение.

При этом решаются следующие задачи: обоснование возможности инструментального решения проблемы объективизации и автоматизации пульсовой диагностики заболеваний по традиции тибетской медицины; экспериментальная проверка ее основных эмпирических правил; развитие или адаптация методов математического анализа сигналов, позволяющих проводить обработку пульсовой волны в квазиреальном масштабе времени; выбор и обоснование способа регистрации пульсовой волны; создание автоматизированного пульсодиагностического комплекса; исследование амплитудно-временных и статистических характеристик пульсовой волны радиофизическими методами, установка их диагностической значи-

мости; разработка статистических моделей пульсов физиологической нормы и патологии, пульсов болезней жара и холода; пульсов трех регулирующих систем – ветра, желчи и слизи; пульсов фаз дыхательного цикла (выдоха, паузы, вдоха); создание классов аппаратно фиксируемых пульсовых сигналов (каталога пульсов), соответствующих нозологическим формам в тибетской медицине; изучение свойств пульсовой волны как физического процесса; исследование иерархии волновых процессов в сердечно-сосудистой системе организма человека; изучение прикладных аспектов применения метода диагностики болезней по пульсу в клинической практике; создание научно-технических основ метода диагностики состояния организма человека по пульсу инструментальными средствами, учитывающих фундаментальное открытие в области гемодинамики об особом характере движения крови в сосудистой системе человека и животных.

1.1. Математические методы анализа пульсовой волны

Решение задачи автоматизации медицинской диагностики возможно при наличии надежных, устойчивых методов выделения и анализа диагностически значимых характеристик физиологических сигналов. В качестве таковых можно рассматривать их амплитудно-временные и статистические характеристики. Такой анализ дает достаточное количество информации для определения критериев постановки диагноза, поскольку протекание любого физиологического процесса, регистрируемого в виде электрического сигнала, напрямую связано с теми или иными характерными свойствами этого сигнала в пространстве анализируемых параметров (амплитуда, фаза, геометрия контура). Амплитудные и временные характеристики сигнала однозначно определяются набором некоторых характерных точек, являющихся экстремумами и точками перегиба кривой сигнала. Задача корректного определения характерных точек облегчается свойством производной функции, согласно которому производная меняет знак в точке экстремума функции и направление в точке перегиба. Следовательно, существуют необходимые предпосылки для создания процедуры автоматизированного определения характерных точек, основанной на вычислении и анализе первой и второй производных сигнала.

Алгоритм анализа пульсовой волны состоит из четырех блоков: 1) фильтрации, 2) выделения характерных (информативных) точек пульсовой волны и определения их координат, 3) формирования амплитудно-временных рядов и 4) статистической обработки.

Фильтрация пульсового сигнала осуществляется цифровым фильтром, что позволяет проводить обработку пульсового сигнала в реальном масштабе времени [7].

Устойчивый способ выделения характерных точек пульсовой волны основан на численном дифференцировании сигнала методом регуляризации А.Н. Тихонова [9] и на применении интерполирующих сплайнов разных порядков – кубических и локальных B-сплайнов [28]. Выделение характерных точек на малоамплитудных сегментах пульсовой волны проводится с помощью комбинированного анализа, сочетающего алгоритмы сплайн-аппроксимации и метод регуляризации. Предложенный алгоритм позволил приступить к анализу амплитудно-временных и статистических характеристик пульсового сигнала с последующим выделением диагностических признаков и созданием каталога пульсов. Кроме того, полученные результаты позволили скорректировать требования к качеству регистрирующего тракта автоматизированного пульсодиагностического комплекса. На основе исследованных методов разработан прикладной пакет программ амплитудно-временного анализа пульсовой волны как составной части АПДК.

Включение последнего блока продиктовано необходимостью последующей оценки достоверности выводов по отнесению пульсовой волны к тому или иному виду пульса (мужской, женский, средний; пульс жара или холода; пульс ветра, желчи и слизи). При этом информация, полученная на статистическом этапе из экспериментов, позволяет проводить не только качественную, но и количественную оценку разрабатываемых математических моделей пульса и оценить возможные пределы варибельности основных параметров этой модели при переходе от одного типа пульса к другому.

1.2. Устройство съема пульсограмм

В техническом плане самым сложным и ответственным узлом автоматизированного пульсодиагностического комплекса является устройство съема пульсограмм, включающее в себя датчики пульса и систему крепления их в области лучевой артерии руки человека.

После анализа причин, препятствующих корректному съему пульсограмм, предложено новое устройство [20] для их устранения, позволившее повысить воспроизводимость и точность регистрации пульсового сигнала. Испытания показали, что предлагаемое устройство в 2–3 раза уменьшает затраты времени на проведение обследования пациента по пульсу. В [1] описан физический принцип работы этого устройства. На примере одного из трех преобразователей

силы пульсового сигнала устройства съема пульсограмм в [8] проведен численный расчет зависимости его амплитудно-частотных и фазовых характеристик от параметров колебательной системы. Показано, что имеют место допустимые фазовые и амплитудно-частотные искажения преобразования сигнала, при которых неравномерность амплитудно-частотной характеристики в диапазоне частот $(0,5 \div 30)$ Гц не превышает 2,5 %. При указанных характеристиках преобразователя силы пульсового сигнала идентичность между показаниями шести каналов регистрации составляла 95 %, а воспроизводимость результатов ~ 90 %. Вероятность правильной постановки диагноза – 95 %.

Приведенные выше результаты исследований позволили обосновать возможность инструментального способа диагностики заболеваний по пульсу. По техническому заданию, составленному на основе переводов и анализа первоисточников, разработан и изготовлен автоматизированный пульсодиагностический комплекс, удовлетворяющий требованиям диагностики по пульсу в тибетской медицине [29]. Программное обеспечение комплекса включает в себя универсальный пакет программ управления контроллером еврокрейта, специализированную программу ввода данных с модулей еврокрейта, подпрограммы графического представления экспериментальных данных, работающие в реальном масштабе времени, и автоматического выделения характерных точек исследуемых кривых. В пакет включены программы расчета объемных и скоростных показателей насосной функции сердца по длительностям фаз кардиоцикла, а также амплитудно-временных и статистических характеристик пульсовой волны, несущих информацию о функциональном состоянии организма человека. Система поддержки принятия решения (СППР), используя базу знаний и результаты анализа пульсового сигнала, дает предварительную оценку состояния 12 внутренних органов. С учетом заключения СППР врач ставит окончательный диагноз заболевания.

Инструментальный метод диагностики болезней по пульсу [7; 30] может быть использован как автономно, так и дополнительно к поликардиографическому и полисфигмографическому методам исследования состояния человека. Базовый вариант АПДК позволяет синхронно регистрировать десять физиологических сигналов (электрокардиограмму – ЭКГ, фонокардиограмму – ФКГ, скоростную кинетокардиограмму – ККГс, сфигмограмму сонной артерии – СФГса и шесть сфигмограмм лучевой артерии – СФГла (по три

СФГла с каждой руки пациента)). Ниже представлены результаты амплитудно-временного и статистического анализа пульсовой волны с помощью АПДК и разработанных математических алгоритмов.

2. Информативность амплитудно-временных и статистических характеристик пульсовой волны

2.1. Способ измерения фаз сердечного цикла по пульсограмме лучевой артерии. Сравнительный анализ пульсограмм сонной и лучевой артерий

В медицинской практике наиболее известен и исследован поликардиографический способ измерения фаз сердечного цикла по синхронной записи электрокардиограммы, фонокардиограммы и сфигмограммы сонной артерии [16]. Другим, часто используемым на практике, является способ измерения фаз сердечного цикла по записям дифференциальных сфигмограмм сонной артерии [15]. Достоинства и недостатки каждого из этих методов приведены в [7]. Там же отмечено, что наиболее приемлемым, удобным и точным является способ измерения фаз сердечного цикла по скоростной кинетокардиограмме (ККГс), записанной синхронно с комплексом опорных кривых: ЭКГ, ФКГ и СФГса. При этом по ККГс измеряются следующие временные интервалы: длительность сердечного цикла (R-R), фаза асинхронного сокращения (АС), фаза изометрического сокращения (IC), фаза быстрого изгнания (Em), фаза медленного изгнания (Er), протодиастола (P), фаза изометрического расслабления (IR), фаза быстрого наполнения (Fr), фаза медленного наполнения (Du) и систола предсердия (Sa).

Упомянутый выше способ измерения фаз сердечного цикла используется для получения информации о состоянии сердечно-сосудистой системы (а точнее — левого желудочка сердца) по ККГс, регистрируемой в области верхушки сердца. Поэтому с целью упрощения процедуры и повышения комфортности для пациентов была поставлена задача получения адекватной информации с области лучевой артерии руки человека. Это, в свою очередь, позволит обосновать одно из основополагающих положений и правил тибетской медицины [25] — место обследования пульса (положение 3). Правомерность получения адекватной информации о фазах сердечного цикла с использованием сфигмограмм лучевой артерии и кинетокардиограмм вытекает, во-первых, из их общей зависимости от фаз сердечного цикла; во-вторых, из теории движения крови в режиме повышенной текучести [21]; в-третьих, из результатов экспериментальных исследований свойств сосудистого русла на участке «сон-

ная артерия — лучевая артерия» методами идентификации систем, согласно которой функция когерентности принимает значения близкие к единице [18] в том интервале частот, где сосредоточена основная мощность пульсового сигнала, а это значит, что канал распространения пульсовой волны является линейным. Предлагаемый способ прост и безвреден, удобен для пациента, обеспечивает непрерывность исследований в течение длительного периода. Он может быть использован в качестве дополнительного теста для диагностики заболеваний сердечно-сосудистой системы (ССС) и ее функционального состояния в норме и при патологии. Потенциальные возможности способа достаточно широки, и в ряде случаев диагностику сердечно-сосудистой системы можно проводить только с его помощью.

Далее был проведен сравнительный анализ пульсограмм сонной и лучевой артерий. Это связано с тем, что полисфигмографическим методом в [10] обнаружено наличие тесной связи между формой и отдельными элементами сфигмограмм (СФГ) сонной и лучевой артерий как в состоянии покоя, так и при функциональных пробах, изменяющих условия системной гемодинамики. Таким образом, в [10] получено качественное доказательство принадлежности сфигмограммы лучевой артерии по форме к группе центральных сфигмограмм. Косвенно этот же вывод можно сделать из результатов работ [21; 18]. Особую актуальность вопрос о соответствии СФГ лучевой артерии по форме группе центральных пульсограмм приобретает при реализации комплексной программы по объективизации и автоматизации пульсовой диагностики тибетской медицины.

Сравнительное исследование формы сфигмограмм сонной и лучевой артерий методом корреляционного анализа, с одной стороны, и сравнение фазовых характеристик кардиоцикла статистическими методами по параметрам характерных точек, с другой стороны, показало высокую степень сходства между собой по форме сфигмограмм сонной и лучевой артерий [27]. Доказанный количественным методом факт соответствия по форме сфигмограмм лучевой артерии и центральных сфигмограмм позволяет перенести методики не только контурного, но также и фазового анализа с кривых, измеренных в области сердца и устья аорты [2], на сфигмограмму лучевой артерии, что делает эти методики более простыми и необременительными для пациента. При этом абсолютные значения фаз кардиоцикла не зависят от точки снятия на лучевой артерии.

Результаты объясняют один из постулатов пульсовой диагностики заболеваний в тибетской медицине — место обследования пульса в традиционных точках пальпации лучевой артерии руки человека. Экспериментальные данные о систолических и диастолических фазах кардиоцикла, полученные с помощью сфигмограмм сонной и лучевой артерий, статистически однородны, подтверждают высокую информативность пульса лучевой артерии и свидетельствуют о достаточности диагностического анализа пульсовых сигналов в рамках пульсодиагностического комплекса (АПДК). Причина одна — пульс лучевой артерии несет информацию о состоянии организма человека, адекватную информацию центрального пульса.

2.2. Информативность амплитудно-временных и статистических характеристик пульсовой волны

Для клинической практики важно количественно оценить форму пульсовой волны по ряду показателей. Для этой цели необходима единая стандартизированная методика регистрации и анализа пульсограмм лучевой артерии, аналогичная стандартам измерений и анализа вариабельности сердечного ритма, предложенным Европейским обществом кардиологии и Североамериканским электрофизическим обществом [31]. Только в этом случае возможно корректное сравнение между собой информативных параметров пульсовой волны, получаемых разными авторами.

Это особенно актуально при выполнении работ по объективизации пульсовой диагностики восточной медицины. При анализе пульса тибетский врач, в первую очередь, концентрирует внимание на амплитудных и временных характеристиках, при этом временные параметры служат в основном для установления взаимного соответствия пульсов, а по амплитудным производится их дифференцирование по нозологическим формам. Очевидно, что наибольший интерес для исследования с точки зрения диагностики представляют элементы пульсового сигнала, имеющие устойчивый во времени характер, связанный с протеканием физиологических процессов. Во-первых, это позволяет минимизировать объемы обрабатываемой информации без существенного влияния на точность постановки диагноза. Во-вторых, дает возможность описывать каждую пульсовую волну набором устойчивых признаков, связанных с параметрами характерных точек, определяемых в результате выполнения некоторой формализованной процедуры с последующим установлением соответствия ее формы и других параметров норме и патологии.

Таким образом, из результатов исследований лаборатории пульсовой диагностики следует, что с точки зрения диагностики наибольший интерес представляют устойчивые во времени сегменты пульсового сигнала, связанные с протеканием физиологических процессов. Как показывают оценки врачей-экспертов, сходство пульсовых сигналов по форме и амплитуде в традиционных точках пальпации у одного человека, как правило, свидетельствует о соответствии функционального состояния человека и его внутренних органов норме и может интерпретироваться как здоровое состояние. Отличие пульсовых сигналов между собой по форме и амплитуде при практически равных временных интервалах у всех шести сигналов, снятых с обеих рук человека, свидетельствует об отклонении от нормы и о том, что дифференцирование пульсов по нозологическим формам возможно в основном по амплитудным характеристикам.

С учетом вероятностного характера физиологических проявлений у обследуемых рассмотрены статистические характеристики длинных реализаций пульсового сигнала и динамических рядов его характерных точек в шести традиционных зонах пальпации, что позволило выявить наиболее вариабельные участки пульса и оценить диагностическую значимость анализируемых параметров. Такой подход связан с необходимостью получения достаточной физиологической информации не за счет мультипараметрического сбора данных, а за счет увеличения ее объема, извлекаемого из каждого измеряемого пульсового сигнала. Расчеты показали, что наиболее информативными являются статистические характеристики случайных динамических рядов характерных точек пульсовой волны. Случайность этих рядов обусловлена флуктуациями параметров характерных точек единичных пульсовых волн.

Окончательное решение о выборе статистических параметров информативных точек пульсовой волны в качестве диагностических признаков и соотнесение их количественных значений с нозологическими формами по классификации тибетской медицины является задачей врачей и физиологов на следующем этапе исследований.

3. Волновые процессы в организме человека

3.1. Низкочастотные колебания в сердечно-сосудистой системе и их взаимосвязь с пульсом

Эмпирически найденные врачами восточной медицины закономерности и правила пульсовой диагностики остаются недостаточно понятными, не имеют объяснения ни с позиций физиологии,

ни с позиций физики явления. Одним из таких правил является время регистрации пульса.

Считается [3], что для проведения экспресс-диагностики достаточно исследовать 15 ударов пульса, а для проведения дифференциальной диагностики – 100 ударов (правило 9. Определение состояния здоровья по количеству ударов пульса). Поэтому с целью объективизации положений пульсовой диагностики тибетской медицины в лаборатории были проведены исследования, посвященные анализу низкочастотных колебаний в сердечно-сосудистой системе и их взаимосвязи. Экспериментально выявлено, что среди волн III порядка с периодом T от 10 до 20 сек существует наиболее стабильная волна III порядка с периодом ~ 14 с. Эту волну связывают с активностью симпатической нервной системы, имеющей ритмический характер, а симпатэктомия (удаление симпатических нервов) приводит к исчезновению сосудистых реакций в соответствующем участке тела [19]. В процессе исследований выявлена тесная связь этой волны с пульсовыми волнами, т.е. с ритмом сердца, и при большой вариабельности волн I и III порядков их соотношение в среднем поддерживается приближенным к 14 ударам пульса на один период волны III порядка. Таким образом, волна III порядка учитывалась врачами тибетской медицины при диагностике по пульсу, а для оценки ее мощности и стабильности указывалось минимальное время, соответствующее 15 ударам пульса.

Стабильность и мощность волны III порядка может характеризовать, по нашему мнению, уровень здоровья. Для здоровых лиц характерна более правильная, стабильная форма колебаний этих волн и большая амплитуда побочных экстремумов. Этот вывод согласуется с результатами Р.М. Баевского и др. [4], изучавших сердечный ритм и показавших, что нарушение устойчивости кровообращения говорит о патологических изменениях или функциональных рассогласованиях различных уровней регуляции. Аналогичный вывод следует из работы [17], согласно которой уплощение кривых и нерегулярность максимумов и минимумов биоритмов при общих заболеваниях мозга является неблагоприятным прогнозом течения заболевания.

Особый интерес представляют медленные колебания артериального давления, относящиеся к волнам IV порядка с периодом 30–60 с. (волны Траубе-Геринга), наблюдаемые в основном у испытуемых молодого возраста (100 % до 17 лет, 20–25 % – у лиц среднего и пожилого возраста). Происхождение этих волн связывают с одной

из функций сосудистой системы печени – «портального сердца», этого дополнительного насоса, перекачивающего кровь от основных органов брюшной полости (селезенки, желудка, поджелудочной железы, тонкого кишечника) в общее венозное русло [19]. При этом доля от общего кровотока составляет 30–40 % в норме и 50–70 % при повышенных нагрузках. В нормальном состоянии капиллярные сети органов брюшной полости надежно защищают артериальное русло от распространения колебаний давления, возникающих в портальной системе за счет работы «портального сердца». В критических состояниях при ослаблении деятельности сердца – большой кровопотере, гипотермии (переохлаждении) и вообще терминальном состоянии (третье состояние жизни после бодрствования и сна, состояние зомби и йога) – «портальное сердце» решающую роль, а сама печень в таком режиме становится «водителем» общего ритма, выбрасывая кровь в нижнюю полую вену, поддерживая работу сердца, а следовательно, мозга и дыхательного центра. При этом важный факт, установленный Герингом, заключается в том, что сердце не играет никакой роли в происхождении этих волн.

Таким образом, результаты исследований показали, что между волнами I порядка (пульсовыми) и волнами III порядка в среднем поддерживается отношение, близкое к 14 ударам пульса на один период волны III порядка, а форма и мощность последней может характеризовать уровень состояния здоровья. Отмечено, что с увеличением возраста испытуемых, как правило, происходит перераспределение мощности волн в сторону волн низших порядков (т.е. более высокочастотных). Обосновано одно из положений пульсовой диагностики тибетской медицины, касающееся продолжительности считывания пульса для постановки диагноза (правило 9). То есть найденное опытным путем в тибетской медицине минимальное время для постановки диагноза, равное по длительности 15 ударам пульса, предназначено для оценки волн III порядка в сердечно-сосудистой системе.

3.2. О высокочастотной компоненте ритмограммы сердца

Вариации длительностей кардиоинтервалов сердца, называемых ритмограммой, построенных по *R-R* зубцам электрокардиограммы или по элементам периферического пульса, анализировались многими авторами и различными методами [4; 5; 14]. Однако до сих пор нет полной ясности в вопросе о структуре колебаний, составляющих ритмограмму. Это относится не только к низкочастотным колебаниям (часовым, суточным и более продолжитель-

ным), анализ которых затруднен из-за сложности получения реализации сигнала необходимой длительности, но и к высокочастотным составляющим сердечного ритма. Согласно [4], чем выше уровень управления ритмом сердца в иерархической структуре нервной системы, а также централизация управления, тем ниже частота волн и больше их средняя мощность. Поэтому должны существовать волны, генерируемые управляющей системой сердца и, как относящиеся к самому нижнему уровню управления, более высокочастотные, чем дыхательные.

В исследовании приняли участие более 50 человек – без учета возраста, состояния здоровья и пола. У всех испытуемых регистрировалась электрокардиограмма и пульс лучевой артерии (сфигмограмма) с помощью АПДК. По реализациям сигналов строились ритмограммы длиной $140 \div 200$ кардиоинтервалов. В электрокардиограмме использовались вершины $R-R$ зубцов, в сфигмограмме – максимум пульсовой волны или максимум первой производной пульсовой волны.

Цифровая фильтрация сигнала позволяла разделить исходный сигнал на высокочастотную и низкочастотную составляющие таким образом, что в высокочастотной части находились дыхательные составляющие ритмограммы с периодом $(3 \div 6)T$ и более высокочастотные. В низкочастотной части находились колебания III и IV порядков ($10 \div 20$ секунд и $30 \div 50$ секунд соответственно) и более низкочастотные. Затем по исходной ритмограмме и ее низко- и высокочастотным составляющим рассчитывались автокорреляционные функции. Полученные АКФ ритмограмм имеют типичный вид [4; 5], однако на АКФ высокочастотной составляющей ритмограммы выявляется ритм с периодом $2T$, который выражается в отрицательной корреляции при первом сдвиге.

Таким образом, методом корреляционного анализа ритмограмм сердца впервые показано наличие в ней высокочастотного ритма с периодом в два кардиоинтервала у всех испытуемых, независимо от пола, возраста и состояния здоровья. При этом обнаружено соответствие по форме временных автокорреляционных функций. Отличие заключается лишь в абсолютной величине коэффициента корреляции при первом сдвиге, равном одному кардициклу, который изменяется в диапазоне от $-0,1$ до $-0,7$ и в среднем составляет $0,3 \div 0,4$.

3.3. Иерархия биоритмов в организме человека

Итак, выше представлены результаты исследований

низкочастотных колебаний I–IV порядков в сердечно-сосудистой системе в их взаимосвязи с пульсом, а также обнаружена высокочастотная компонента ритмограммы сердца с периодом, равным по длительности двум периодам кардиоцикла.

Однако для практической медицины, ориентированной на расширение возможностей неинвазивных (некровавых) методов диагностики, повышенный интерес представляют материалы по функциональной организации живых систем в «золотой» пропорции [11; 24; 23]. Речь идет о временных, амплитудных и других показателях активности органов и систем [23; 12], рассмотренных выше.

Наличие биоритмов в организме человека и установление закономерностей, лежащих в основе циклических процессов, имеет теоретическое и практическое значение для медицины, биологии, биофизики и поэтому интенсивно изучается. Особый интерес представляют исследования биоритмов в сердечно-сосудистой системе (ССС) [26]. Однако, несмотря на большое количество работ в этом направлении, до сих пор была неизвестна иерархия биоритмов в СССР из-за их большой вариабельности.

Приведенные в п. 3.1 обзора результаты исследований периодических составляющих пульсовой волны и в п. 3.2 – периодических составляющих ритмограммы сердца позволили установить иерархию биоритмов в сердечно-сосудистой системе и объяснить биоритмологические характеристики в пульсовой диагностике тибетской медицины.

Оказалось, что для здорового человека отношения периодов биоритмов СССР к периоду пульсовой волны соответствуют членам ряда Фибоначчи, который при $n = 0, 1, 2, 3, \dots$ представляет рекуррентную последовательность:

$$\{ F_{n+2} = F_n + F_{n+1} \}: 0, \underline{1}, 1, \underline{2}, 3, \underline{5}, 8, \underline{13}, 21, \underline{34}, 55, 89, 144, \dots,$$

следующим образом. Если принять за 1 длительность периода одной пульсовой волны в секундах, соответствующей длительности периода одного кардиоцикла, то цифре 2 ряда Фибоначчи будет соответствовать отношению обнаруженного в ритмограмме сердца ранее неизвестного ритма с периодом 2 кардиоцикла к периоду пульсовой волны, цифре 5 – отношению периода волны II порядка (дыхательных волн) к периоду пульсовой волны, цифре 13 (в эксперименте 14 ± 1) – отношению периода волны III порядка к периоду пульсовой волны, цифре 34 – отношению периода волн IV порядка (волн Траубе-Геринга-Мейера) к периоду пульсовой волны.

Эти же соотношения справедливы, естественно, и для отношений частоты пульсовой волны к частотам волн II, III и IV порядков.

Таким образом, полученный из отношений периодов или частот биоритмов сердечно-сосудистой системы и пульсовой волны числовой ряд – 1, 2, 5, 13 и 34 – соответствует членам ряда Фибоначчи через один член, что, по-видимому, обусловлено большой вариабельностью биоритмов и, соответственно, необходимостью исключения взаимного влияния друг на друга биоритмов внутренних органов и функциональных систем [13]. Последнее свойство используется в радиотехнике для разнеса частот приемных и передающих устройств, электрических фильтров.

Отметим, что характерной особенностью ритмических процессов всего организма человека в целом является то, что связать их единой закономерностью на сегодняшнем этапе исследований не удается [22], а следовательно, не представляется возможным соотнести их периоды с числовым рядом Фибоначчи, которому соответствуют средние периоды колебаний сердечно-сосудистой системы.

4. Оценка функционального состояния организма человека по канонам тибетской медицины с использованием автоматизированного пульсодиагностического комплекса

4.1. Пульсовая волна и дыхательный цикл

Согласно трактату по тибетской медицине «Вайдурья-онбо» [6] на одном дыхательном цикле (выдох, пауза, вдох) здорового человека укладывается пять пульсовых волн, каждая из которых, в свою очередь, соотносится с одной из пяти махабхут (земля, вода, огонь, ветер, пространство). Постулируется, что на фазы дыхательного цикла «выдох» и «вдох» приходится по две пульсовые волны, соотносимые с махабхутой земля, вода (выдох) и огонь, ветер (вдох). «Паузе» соответствует одна пульсовая волна, соотносимая с махабхутой *пространство*. Поэтому из непрерывной последовательности пульсовых волн сформированы для анализа новые пять последовательностей, соответствующие трем временным фазам дыхательного цикла, а следовательно пяти махабхутам. В соответствии с буддийской философией весь органический (одушевленный) и неорганический (неодушевленный) мир создается и развивается по законам взаимодействия пяти махабхут. Применительно к организму человека махабхуты формируют его тело, управляют физическими, психическими и физиологическими процессами, в т.ч. пульсовыми волнами [25; 6].

Численные расчеты статистических параметров вновь сформированных последовательностей пульсовых волн с помощью АПДК показали наличие в исследуемых сигналах периодических компонентов (значения огибающей автокорреляционной функции превышают величину 0,5 при всех сдвигах временного параметра), а также продемонстрировали подобие формы пульсовых волн между собой (экспессы $E_x \approx \text{const}$, коэффициенты асимметрии $Sk \approx \text{const}$). Поведение автокорреляционных функций характерных точек новых последовательностей пульсовых волн указывает на отличие их параметров от временных фаз дыхательного цикла. Это подтверждает постулируемую взаимосвязь пульсовых волн и махабхут. Отличие параметров пульсовой волны, указывающее на отклонение ее от одной из пяти махабхут, может служить диагностическим признаком при определении состояния здоровья человека.

На основании анализа общих концепций теории тибетской медицины выявлена схема диагностирования и лечения болезней. Отмечается, что диагностика, нозология и лечение имеют одну основу – махабхуты, или «великие проявления», наделенные энергетическими функциями, и основываются на анализе и коррекции состояния дхату, или областей проявления махабхут в человеческом организме. Махабхуты и три эмоциональных яда (неведение, страсть и гнев) формируют в организме человека три начала (ветер, желчь и слизь), которые по трем видам каналов (Лалана, Расана и Авадхути) формируют и пронизывают органы и ткани тела, состояние которых определяется по осмотру (язык, моча), ощупыванию (пульс) и опросу (анамнез).

4.2. Идентификация пульсов болезней жара и болезней холода

Проведенные исследования амплитудно-временных параметров пульсовой волны позволили приступить к расшифровке словесного описания типов пульса на примере пульсов болезней *жара* и болезней *холода*, предположительно связанных соответственно с гипер- и гипофункциями внутренних органов. Напомним, что в тибетской медицине процедура постановки диагноза состоит из нескольких этапов. Первый этап заключается в определении врожденного типа пульса – мужской, женский или средний, определяемый не полом, а конституцией человека. Второй – в установлении класса болезни – *жар* или *холод*. Третий – в определении отклонений трех физиологических начал – *ветра*, *желчи*, *слизи*, ответственных за гомеостаз (равновесное состояние) внутренних органов и организма

человека в целом. Четвертый – в выявлении локализации (определении конкретных органов или функциональных систем), где имеют место отклонения ветра, желчи или слизи от физиологической нормы [7].

Поскольку определение врожденного типа пульса представляет собой сложную задачу даже для опытных врачей-экспертов по пульсовой диагностике, поэтому процедура постановки диагноза, как правило, начинается со второго этапа, принимая равенство по амплитуде и подобию по форме пульсовых кривых за соответствие внутренних органов физиологической норме. Принципиальная возможность расшифровки словесного описания типов пульса с использованием АПДК показана на примере пульсов болезней *жара* и болезней *холода*.

В качестве основного параметра, позволяющего судить о пульсовом сигнале как о пульсе жара, нормы либо холода, выбрано отношение (в процентах) амплитуд точки отрыва прямой, проведенной через точку перегиба пульсовой волны в фазе быстрого изгнания *Et* и соседней точки экстремума, характеризующей ее окончание.

Обследован контингент в 47 человек, включая 27 мужчин и 20 женщин различного возраста. Выяснилось, что показатели *нормы*, подтвержденные заключениями врачей-экспертов и приведенные ниже, различны для мужчин и женщин.

	<i>Холод</i>	<i>Норма</i>
<i>Мужчины, 27 чел.</i>	Ниже	84 ÷ 92, %
<i>Женщины, 20 чел.</i>	Ниже	79 ÷ 89, %

Для качественной оценки по пульсу болезни *жара* и болезни *холода* предложено использовать «фазовый портрет» пульсовой волны, форма контура которого отличается от контура «фазового портрета» пульса здорового органа. Визуально наблюдаемая динамика изменения формы контура пульсового сигнала в виде «фазового портрета» является одним из диагностических признаков пульса и может использоваться для оперативной оценки состояния внутренних органов или функциональных систем человека по традиции тибетской медицины [7].

4.3. Соотношения параметров пульсовой волны при отклонениях трех регулирующих систем (ветра, желчи, слизи) организма человека

Отметим, что основные теоретические положения тибетской медицины о поддержании здоровья по многим признакам соответствуют современным взглядам на поддержание гомеостаза организма человека. Установлено, что для оценки функциональных отклонений трех регулирующих систем – *ветра*, *желчи* и *слизи*, ответственных за гомеостаз, необходим одновременный контроль набора параметров пульсовой волны лучевой артерии (амплитудно-временных, статистических, спектральных, вейвлет-образов и т.д.), характеризующих форму анализируемого сигнала.

Выявлено (к.б.н. И.П. Леднева, м.н.с. И.В. Лебединцева), что нарушение гомеостаза при усилении *ветра* и *желчи* сопровождается существенным увеличением амплитуд пульсовой волны, а также возрастает мощность пульсового сигнала в диапазоне 0,6–45 Гц (в среднем 1,5–2 раза). При активизации *слизи* происходит значительное уменьшение амплитуд и мощности спектра пульсового сигнала (в среднем 2 раза) по сравнению со средними показателями у здоровых людей. При повышенной активности *ветра* среднее значение дифференциального коэффициента ниже, а при активизации *слизи* выше значений этого показателя в норме.

Среднее значение частоты пульса при *ветре* соответствует средней величине физиологической нормы (70 уд/мин.), при *желчи*, как правило, выше (80 уд/мин.), а при *слизи* – ниже (60 уд/мин.) нормы. Результаты последующих исследований показали, что другие характеристики пульсовых сигналов лучевой артерии (длительность фаз систолы, показатель эластичности, отражающий вклад фазы анакроты в общую длительность цикла пульсовой волны, и время возврата отраженной волны) у молодых людей в возрасте до 30 лет позволяют статистически достоверно выявлять функциональные нарушения регулирующих систем организма, диагностируемые по традиции тибетской медицины. При функциональных отклонениях *ветра* уменьшается показатель эластичности, длительность анакроты и увеличивается длительность периода изгнания, а также время возврата отраженной волны, по сравнению со значениями данных показателей для здоровых людей. При аномальных состояниях *желчи* увеличивается показатель эластичности, длительность анакроты и уменьшается длительность периода изгнания, время возврата отраженной волны, по сравнению с нормой. При аномальных состояниях *слизи* происходит уменьшение показателя эластичности и увеличение времени периода изгнания по сравнению со значениями данных показателей для здоровых людей.

Разнонаправленные изменения указанных параметров пульсовой волны можно положить в основу искомого алгоритма при автоматизации метода диагностики по пульсу. Вероятность выявления нарушения гомеостаза в организме человека по результатам комплексных исследований, выражающаяся в функциональных отклонениях трех регулирующих систем (ветра, желчи и слизи), не превышает 60 %, что значительно ниже оценки состояния этих же систем опытными тибетскими врачами-экспертами, поэтому необходимо проведение дальнейших исследований, направленных на поиск дополнительных диагностических параметров или комбинации параметров пульсовой волны и привлечения дополнительных математических методов анализа пульсовых волн.

5. Прикладное значение пульсовой диагностики

Практическая значимость результатов работы лаборатории пульсовой диагностики заключается в том, что разработан, изготовлен и апробирован автоматизированный пульсодиагностический комплекс, удовлетворяющий канонам пульсовой диагностики заболеваний в тибетской медицине.

Комплекс предназначен для функциональной диагностики 12 внутренних органов; интегральной оценки состояния организма; дифференциальной диагностики в европейской и тибетской нозологии; мониторинга при диспансеризации населения; динамического наблюдения за пациентом в процессе лечения; оценки состояния человека-оператора, включая спортсменов; обучения традиционным методам диагностики и лечения восточной медицины с использованием экспертной диагностической системы.

Особенностью комплекса — доклиническая (ранняя) диагностика функционального состояния внутренних органов.

Преимущества АПДК способность одновременного исследования и оценки 12 внутренних органов; проведение диагностического обследования за 15-20 минут; возможность функционирования в нестационарных условиях.

Комплекс разрешен и рекомендован Министерством здравоохранения Республики Бурятия для использования в медицинских и научных учреждениях региона.

С помощью комплекса проведен фазовый (временной) анализ кардиоцикла и контурный (амплитудный) анализ пульсовых волн, который показал, что АПДК имеет высокую разрешающую способность. Комплекс позволяет повысить точность постановки диагноза и дать оценку эффективности различных видов терапии.

Инструментальный метод диагностики по пульсу может быть использован как самостоятельно (автономно), так и дополнительно к поликардиографическому и полисфигмографическому методам исследования состояния человека.

Испытания АПДК в клинических условиях показали:

1. Неподходящее питание пациента, прием им лекарств, особенно на синтетической основе, а также несоблюдение требований к образу жизни (правило 1) существенно искажают картину болезни, что можно откорректировать до некоторой степени опросом. Именно так поступают практикующие тибетские врачи.

2. Регистрация пульса может проводиться практически в любое время дня (правило 2). Ночные исследования пульса не проводились.

3. Конституциональный, или врожденный пульс (правило 6), а также изменения в пульсации в связи со сменой времен года (правило 7) не столь существенны для постановки диагноза по пульсу, если принять за норму общие характеристики пульсаций у пациента, а все отклонения от нее считать показателями заболевания.

Полученные выводы позволили снять ряд ограничений на процедуру постановки диагноза по пульсу, изложенных в каноническом трактате тибетской медицины «Чжуд-ши». Снятие ограничений будет способствовать широкому применению автоматизированного пульсодиагностического комплекса в клинической практике. Однако, кроме отмеченных положительных моментов, клинические испытания выявили ряд существенных ограничений в применении метода постановки диагноза по пульсу в рамках европейской медицины. В частности, не представляется возможным детализировать диагноз, — например, в части локализации патологии в пределах одного внутреннего органа (месторасположение язв, камней, уплотненных тканей, их размер и т.п.); невозможна количественная оценка кислотности желудка, а также диагностика заболеваний мозга, уха, горла, носа и т.д.

По результатам экспериментального исследования метода диагностики по пульсу можно сделать вывод о том, что этот метод ориентирован на особенности подхода тибетской медицины к объекту исследования — человеку и направлен, таким образом, прежде всего на установление класса болезней (*жар* или *холод*) и отклонения от равновесия трех физиологических начал (*ветра, желчи, слизи*) 12 внутренних органов. Такой подход к постановке диагноза

отличается от соответствующего подхода в европейской медицине и не требует детализации диагноза.

Полученные в результате исследований методики и комплексы внедрены в ряде медицинских учреждений.

Возможные области применения АПДК – медицина (поликлиники, больницы и пр.; военно-врачебные комиссии, судебная медицина), спорт (отбор спортсменов, контроль тренировочного цикла, оценка общего состояния накануне и после состязания), образование (подготовка студентов мединституты, врачей в институтах усовершенствования). Круг потенциальных потребителей: министерства здравоохранения, чрезвычайных ситуаций, природных ресурсов, транспорта, а также частные лица.

Таким образом, основные результаты работы, полученные в процессе комплексного изучения проблемы объективизации и автоматизации пульсовой диагностики заболеваний в тибетской медицине, кратко можно сформулировать следующим образом:

1. Обоснованы метод диагностики состояния организма по пульсу и методика измерения пульсовой волны в традиционных точках пальпации на лучевой артерии руки человека инструментальными средствами. Разработаны аппаратно-программные средства, которые включают в себя автоматизированный пульсодиагностический комплекс, удовлетворяющий требованиям диагностики болезней по пульсу в тибетской медицине, и пакет программ для обработки и анализа пульсовой волны. Основу АПДК составляет многозонное устройство съема пульсограмм.

2. Показано, что основную информацию о состоянии здоровья человека несут элементы единичной пульсовой волны лучевой артерии, имеющие устойчивый характер, связанный с протеканием физиологических процессов. К ним относятся амплитудно-временные параметры, определяемые формой пульсограммы. Это согласуется с тибетской традицией врачевания, в которой временные параметры, как правило, служат для установления взаимного соответствия пульсов, а по амплитудным параметрам производится их дифференцирование по нозологическим формам.

3. Установлена высокая степень сходства формы (контура) пульсограмм сонной и лучевой артерий, а также фазовых (временных) характеристик кардиоцикла. Это свойство позволяет перенести методики не только контурного, но и фазового анализа с кривых,

измеренных в области сердца и устья аорты (кинетокардиограмма, пульсограмма сонной артерии), на пульсограмму лучевой артерии. Процедура обследования становится более простой и необременительной для пациента. Результаты объясняют один из постулатов пульсовой диагностики заболеваний в тибетской медицине — место обследования пульса (правило 3).

4. На базе экспертных оценок врачей-пульсодиагностов и математически определяемых диагностических признаков пульсовых волн разработаны статистические модели пульсов нормы и патологии, пульсов болезней жара и холода. Положено начало созданию классов аппаратно фиксируемых пульсовых сигналов (каталога пульсов), соответствующих нозологическим формам болезней в тибетской медицине. Это позволит объединить АПДК с базой знаний, которое приведет к созданию единой интеллектуальной системы, предназначенной для диагностики заболеваний, выработки рекомендаций по лечению.

5. При исследовании низкочастотных колебаний в сердечно-сосудистой системе установлено, что между волнами I порядка (пульсовыми) и волнами III порядка в среднем поддерживается отношение, близкое к 14 ударам пульса на один период волны III порядка. Это отношение обосновывает важное положение пульсовой диагностики тибетской медицины – минимальное для постановки диагноза время, равное по длительности 15 ударам пульса и предназначенное для оценки волн III порядка (правило 9).

6. Показано, что пульсовая волна тесно связана с биоритмами сердечно-сосудистой системы и является обобщенной характеристикой ее состояния. Установлена иерархия биоритмов в сердечно-сосудистой системе. Отмечено, что отношение частот биоритмов здорового человека соответствует членам ряда Фибоначчи через один (1, 2, 5, 13, 34), что обусловлено их большой вариабельностью. При этом основные характеристики пульсовой волны (длительность периода или частота) и ее периодические составляющие (биоритмы ССС) являются гармониками «золотого сечения» Солнечной системы (периодов обращения планет), что согласуется с одним из основных положений буддийской философии о единстве человека и окружающего его мира (единство микро- и макрокосмоса).

7. Реализация на практике инструментального метода постановки диагноза показала, что пульсовая диагностика заболеваний принципиально невычленима из самой системы тибетской медицины и для решения проблемы ее объективизации и автоматизации

необходимо изучить всю систему тибетской медицины – ее язык, философию, теорию, а также помимо пульсовой диагностики другие методы обследования пациента.

Клинические испытания АПДК указывают на необходимость подготовки больного перед проведением диагностики состояния организма по пульсу согласно требованиям тибетской медицины (правило 1). Выбор времени обследования пациента (правило 2), определение врожденного пульса (правило 6) и изменения пульсаций в связи со сменой времен года (правило 7) не столь существенны для постановки диагноза по пульсу, как можно было ожидать. Полученные выводы позволили снять ряд ограничений на процедуру постановки диагноза болезни по пульсу, способствующих широкому применению АПДК в клинической практике.

8. Установлен ряд существенных ограничений в применении метода постановки диагноза по пульсу в рамках европейской медицины, в частности, отсутствие возможности детализации диагноза. Показано, что метод диагностики заболевания по пульсу «работает» в рамках системного подхода тибетской медицины к объекту исследования – человеку и направлен на установление класса болезни – *жар* или *холод* и отклонения от равновесия трех физиологических начал — ветра, желчи, слизи 12 внутренних органов. Такой подход к постановке диагноза отличается от соответствующего подхода в европейской медицине. Для повышения точности диагноза по пульсу необходимо дополнить его двумя другими методами – опросом и осмотром, реализованными в экспертных диагностических системах.

Намечена перспектива использования АПДК, которая определяется:

а) спектром его возможностей (функциональная диагностика внутренних органов, мониторинг при интенсивной терапии и диспансеризация населения, входной контроль пациентов в лечебных учреждениях и последующее распределение потока больных по врачам-специалистам, обучение методам диагностики заболеваний согласно традициям тибетской медицины с помощью комплекса и экспертной системы, создание специализированных экспертных систем по тибетской и европейской медицине самими пользователями); б) областями применения (медицина, эргономика, образование); в) потенциальными потребителями (министерства здравоохранения, природных ресурсов, транспорта, частные лица и т.д.).

Автор приносит глубокую благодарность всем сотрудникам лаборатории пульсовой диагностики, принимающим участие в изучении проблемы объективизации и автоматизации метода диагностики по пульсу.

Литература

1. Азаргаев Л.Н., Бороноев В.В., Поплаухин В.Н., Сторчун Е.В. Устройство регистрации пульсовой волны // Медицинская техника. – 1998. – № 2. – С. 28-32.
2. Андреев Л.Б., Андреева Н.Б. Кинетокардиография. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 1971. – С. 308.
3. Атлас тибетской медицины. Свод иллюстраций к тибетскому медицинскому трактату XVII века / Кол. авт. – М.: Галарт, 1994. – С. 592.
4. Баевский Р.М., Кириллов О.И., Клецкин С.З. Математический анализ изменений сердечного ритма при стрессе. – М.: Наука, 1984. – С. 50.
5. Баевский Р.М., Волков Ю.Н., Нидеккер И.Г. Статистический, корреляционный и спектральный анализ пульса в физиологии и клинике. Математические методы анализа сердечного ритма. – М.: Наука, 1968. – С. 247.
6. Базарон Э.Г., Асеева Т.А. Вайдурья-онбо – трактат индо-тибетской медицины. – Новосибирск: Наука, 1984. – С. 117.
7. Бороноев В.В. Пульсовая диагностика заболеваний в тибетской медицине: физические и технические аспекты. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – С. 294.
8. Бороноев В.В., Поплаухин В.Н., Сторчун Ю.Е. Амплитудно-частотные и фазовые характеристики преобразователя силы пульсового сигнала для многозонной пульсовой диагностики // Медицинская техника. – 1998. – № 2. – С. 32-35.
9. Бороноев В.В., Шабанова Е.В. Численное дифференцирование сфигмограммы лучевой артерии методом регуляризации А. Н. Тихонова // Измерительная техника. – 1994. – № 11. – С. 60-62.
10. Валтнерис А.Д., Яуя Я.А. Сфигмография как метод оценки изменений гемодинамики под влиянием физической нагрузки. – Рига: Зинатне, 1988. – 132 с.
11. Виппер Ю.Ф. Золотое деление как основной морфологический закон в природе и искусстве. – М., 1876. – 24 с.

12. Добрых В.А., Слуцкая Н.П. Пропорции золотого сечения при экстрасистолии // Физиология человека. – 1990. – № 16 (6). – С. 149-150.
13. Дудин С.А., Бороноев В.В. Система взаимосвязи биоритмов человека // Прием и анализ СНЧ-колебаний естественного происхождения: Тез. докл. Всерос. научн.-практ. конф. – Улан-Удэ, 1993. – С. 28-29.
14. Дудин С.А., Бороноев В.В. О высокочастотной компоненте ритмограммы сердца // Биофизика. – 1996. – Т. 41, Вып. 6. – С. 1309-1311.
15. Каевицер И.М. Дифференциальные кривые каротидного и югулярного пульса у здоровых людей и при некоторых пороках сердца // Кардиология. – 1968. – №5. – С. 81-89.
16. Карпман В.Л. Фазовый анализ сердечной деятельности. – М.: Медицина, 1965. – С. 275.
17. Моисеева Н.И., Ниткина Л.И. Возможности использования структуры биоритмов в целях прогноза течения заболевания // Физиология человека. – 1981. – Т. 7, № 4. – С. 752.
18. Оболюкин В.В. Применение методов идентификации систем для анализа пульсовых сигналов: Автореф. дисс. ... к.т.н. – СПб., 1992. – С. 16.
19. Орлов В.В. Плетизмография. – М.: Медицина, 1970. – С. 208.
20. Патент № 2085111 (РФ). Устройство для измерения пульса / Азаргаев Л.Н., Бороноев В.В., Поплаухин В.Н., Сторчун Е.В. – Опубликовано 27.07.97, Бюл. № 21.
21. Поединцев Г.М. О режиме движения крови по кровеносным сосудам // Развитие новых неинвазивных методов исследования в кардиологии. – Воронеж, 1983. – С. 16-35.
22. Соколов А.А., Соколов Я.А. Математические закономерности электрических колебаний мозга // Материалы I Лазаревских чтений. – М.: Наука, 1996. – С. 97.
23. Суббота А.Г. «Золотое сечение» в медицине // Межд. медицинские обзоры. – 1994. – Т. 2, № 4. – С. 229-235.
24. Цветков В.Д. Ряды Фибоначчи и оптимальная организация сердечной деятельности млекопитающих. – Пушкино: ЦНБИ, 1984. – С. 19.
25. «Чжуд-ши» – канон тибетской медицины / пер. с тиб. Д.Б. Дашиева. – М.: Издательская фирма Восточная литература РАН, 2001. – С. 766.

26. Хронобиология и хрономедицина // под ред. ак. Комарова Ф.Н. – М.: Медицина, 1989. – С. 400.
27. Azargaev L.N., Boronoev V.V., Shabanova E.V. Comparative Analysis of Sphygmograms of the Carotid and Radial Arteries // Human Physiology. – 1997. – V.23, № 5. – P. 567-580.
28. Boronoyev V.V., Rinchinov O.S. Methods of Spline Approximation in the Problem of Amplitude-Time Analysis of a Pulse Wave // Radiophysics and Quantum Electronics. – 1998. – V. 41. – No 8. – P. 706-715.
29. Boronojew W.W. Pulstasten mit Computer // Das Wissen vom Heilen: Tibetische Medizin. – Bern-Stuttgart-Wein, 1997. – P. 152-155.
30. Boronojev V.V. Research on Tibetan Pulse Diagnosis // Ayur Vijnana. – 1998. – V. 4, № 1. – P. 17-22.
31. Ryabykina G.V., Sobolev A.V. Analysis of heart rate variability // Kardiologia. – 1996. – №10. – P. 87-97.

© П.К. Варнавский (Улан-Удэ)

ДИАЛОГ НАУКИ И РЕЛИГИИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: В ПОИСКАХ ВЗАИМНОЙ ОПОРЫ? (НА ПРИМЕРЕ ТРАДИЦИОННЫХ КОНФЕССИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БУРЯТИЯ)⁵⁴

В последние годы в общественном сознании населения Республики Бурятия и, что особенно важно, среди части ее научного и религиозного истеблишмента стала особенно популярной идея сближения религии и науки. Некоторые говорят о том, что эффективное изучение и решение проблем, стоящих перед современным обществом, немислимо без кооперации научного и религиозного подходов; иные и вовсе ставят вопрос о необходимости синтеза этих подходов – иначе нельзя говорить не только об эффективности, но даже и о принципиальной возможности познания, во всяком случае, некоторых аспектов сегодняшней реальности. Можно утвер-

⁵⁴ Исследование выполнено при поддержке гранта Программы фундаментальных исследований № 33 Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре», Направление 2. Модернизация и ее влияние на российское общество, проект № 1 «Взаимодействие религиозных институтов и общин Бурятии в условиях социокультурной модернизации».

ждать, что появление данного тренда было вполне предсказуемо в условиях усиливающихся в регионе процессов глобализации. Ведь она предполагает максимальную плюрализацию социальной ментальности и, как следствие, создает благоприятные условия для самых неожиданных экспериментов в этой области. В результате чего современная наука, астрология и первобытный шаманизм превращаются в равноправные формы знания, которые имеют одинаковое право на то, чтобы сосуществовать в демократическом государстве и обществе (в том числе и в сфере науки и образования) на основе принципов демократии и плюрализма.

Задачи данной статьи заключаются в том, чтобы, во-первых, выявить социально-политические предпосылки и причины, которые могли привести к появлению этой идеи, и, во-вторых, рассмотреть вопрос о том, каков потенциал этой идеи и каковы перспективы ее развития в ближайшем будущем. Одним из важных вопросов при этом выглядит следующий: как могла в среде современного духовенства, а тем более в среде рационалистической науки, возникнуть такая наполненная глубоким еретическим смыслом идея? Поиск ответа на этот вопрос осуществляется здесь на основе анализа деятельности в Бурятии так называемых традиционных конфессий – Русской православной церкви и Буддийской Традиционной Сангхи России.

В самом общем виде логику развития ситуации можно интерпретировать следующим образом. Усиление процессов глобализации приводит к медленному, но верному изменению позиций традиционных институтов, с давних пор конституирующих современное общество и определяющих его облик. Как правило, эти изменения связаны с *ослаблением* их функциональности. Не минуя эта участь и такие институты как государство, религия, наука.

Государство (национальное), теряя контроль над собственными территориями и передвижением населения, утрачивает свой суверенитет и перед лицом этой опасности становится все более заинтересованным в помощи религии и науки, которые в данном случае рассматриваются им как мощный идеологический ресурс в деле сохранения культурной и гражданской идентичности населения.

Если говорить о религии, то понятно, что убедительнее всего обосновать и затем сохранить гражданскую, а тем паче культурную идентичность могут только те конфессии, которые глубоко укоренены в истории, культуре и повседневности населения. Именно от-

сюда возникает концепт «коренных», или «традиционных», религий. Однако в силу декларативной приверженности либеральной идеологической риторике государство – оно ведь светское, мультикультурное и церковь от него отделена, – не может открыто и в полной мере апеллировать к коренным религиям как к полноценному и легитимному источнику и разработчику национальной идеи. Поэтому *de jure* термин «коренная/традиционная религия» в юридическом лексиконе отсутствует. Как отмечал по этому поводу в свое время протоиерей Олег Матвеев, «к сожалению, сегодня в российском законодательстве отсутствует сам термин “традиционные конфессии”, что ставит православие, буддизм и тоталитарные секты в равное юридическое положение» [8, с.17].

Однако *de facto* этот термин присутствует в политических практиках и все участники процесса понимают, что кроется за ним и какие преференции получает или может потенциально получить «традиционная конфессия». Особый статус «традиционных конфессий» проговаривается, например, в проекте закона «О религиозной деятельности на территории РБ» (1997): «В Республике Бурятия исторически сложившимися конфессиями и вероисповеданиями являются Буддийская Традиционная Сангха России, Дрвлеправославие, Православие и шаманизм. Конфессиональные новообразования – новые религиозные течения, объединения, возникающие в определенной этнокультурной или социальной среде, имеющие отличия от традиционных конфессий в содержании и формах религиозной теории и практики. Государственная регистрация религиозных организаций, находящихся в каноническом подчинении иностранных религиозных организаций, а также религиозных организаций, принадлежащих к конфессиональным новообразованиям, осуществляется при наличии положительного заключения экспертно-консультативного совета по делам религий при Правительстве Республики Бурятия. Государственная регистрация религиозных организаций, принадлежащих к исторически сложившимся конфессиям, осуществляется при наличии официального подтверждения вышестоящей религиозной организации» [5]. Как отмечает С.Б. Намсараева, только традиционные религии могут претендовать на выделение средств из республиканского бюджета на нужды своих конфессий [11, с. 60]. Яркой иллюстрацией особого положения традиционных

конфессий в общественно-политической жизни является новый государственный праздник – День Крещения Руси⁵⁵.

Политическая практика определяет сходную диспозицию конфессий, которые принято считать традиционными, что, в свою очередь, ведет к схожести их реакций и поведения в обществе. Это особенно отчетливо видно на примере отношения РПЦ и БТСР к конкурирующим религиозным течениям. Хамбо-лама Аюшеев часто говорит о некомпетентности и нелегитимности лам и дацанов, действующих вне рамок Буддийской Традиционной Сангхи: «Сейчас под видом буддийских организаций в нашу страну проникают новоявленные секты западного происхождения, которые искажают саму суть буддийского вероучения и подрывают авторитет нашей религии перед лицом других исповеданий» [6]. «Не секрет, что сейчас под видом лам ходит много шарлатанов, обманщиков... Но у всех печати, большие запросы и влиятельные покровители. Особенно много таких самостийных “дацанов” в городе» [1, с. 4].

Апологеты православия также не скрывают своего негативного отношения к иным христианским течениям: «Что касается сектантов, то на этот счет не должно быть никаких разночтений. РПЦ как противостояла, так и будет противостоять им. У света с тьмой нет ничего общего. К примеру, в основе деятельности иеговистов лежит чистая коммерция. Еще богаче так называемая церковь Иисуса Христа святых последних дней, или попросту говоря, мормоны. Баптисты и адвентисты седьмого дня напрямую ведут антигосударственную и антиармейскую пропаганду, попирая все традиционные ценности русского народа... Так что не надо нам “больше религий, хороших и разных”, пусть останутся только те, что изначально существовали на благословенной прибайкальской земле» [7, с. 29–30].

Сходство в системном положении коренных религий создает благоприятные условия для превращения их в молчаливых союзников: они готовы объединить свои усилия (и прибавить к ним усилия

⁵⁵ Он отмечается с 2010 г. в России в день памяти святого равноапостольного великого князя Владимира (28 июля). Были внесены соответствующие поправки в закон "О днях воинской славы и памятных датах России", проект которого был разработан Минкультуры во исполнение поручений руководства страны. Предложение же придать государственный статус Дню крещения Руси было инициировано Русской православной церковью. На Украине аналогичная дата уже несколько лет является государственным праздником [9].

государства) в борьбе с инакомыслящими, но совсем не собираются выяснять отношения между собой. Как подчеркивает Г.С. Митьпова, «в отношении бытования традиционных конфессий и верований на территории Бурятии православная церковь выступает с позиций сосуществования, сохранения духовной и социальной гармонии в обществе, особенно это проявляется в отношениях с буддийскими священнослужителями. Проводится совместная работа в НХ РБ по сохранению и развитию традиционных верований в обществе, сохранению религиозной безопасности, что является не только задачей церкви, но и государства» [10, с.124]. Еще ярче эта мысль сформулирована в статье А.Д. Жалсараева: «Рост симпатий к протестантским, католическим и иным христианским организациям вызывает беспокойство, как у руководства Православной церкви в Бурятии, так и у Буддийской Традиционной Сангхи, так как верующими у протестантов и католиков являются люди разных национальностей. Также у традиционных конфессий вызывает опасение деятельность представителей различных тоталитарных течений христианства и буддизма, к которым причисляются зарубежные проповедники. Озабоченность лидеров традиционных конфессий связана с тем, что представители нетрадиционных “тоталитарных” религиозных организаций, по их мнению, насаждают чуждую россиянам идеологию». Здесь же высказывается идея об особой роли государства, которое, по мнению автора, должно более активно контролировать развитие процессов в религиозной сфере: «...необходимо расширение состава членов совета по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте РБ, которое в современных условиях выработает общую стратегию и тактику, разберется, какие религии считать традиционными, а какие нет, критерии отбора для этого» [3, с. 31].

Иными словами, конфликты и споры по поводу доктринальной и метафизической правоты можно наблюдать только внутри отдельной религиозной традиции – христиане «воюют» между собой, а буддисты – между собой, в то время как между «традиционными» религиями сохраняется согласие и мир.

Наука (гуманитарная), теряя прочную почву под ногами вследствие распространения постмодернистского мировоззрения, отрицающего возможность всякого объективного знания и постулируя его принципиальную релятивность, пытается ответить на этот вызов путем обращения в т.ч. и к религиозно-философской традиции. Постмодерн, в отличие от Просвещения, принимает религиоз-

ный опыт, религиозные смыслы и символы, не отдавая им при этом никакого ценностного предпочтения, по сравнению с другими опытами, смыслами или символами. В ситуации вавилонского всесмершения все равно всему. Если Просвещение помещало религию в жалкое «гетто», где она находилась под неусыпным присмотром Разума, то постмодерн впускает ее в себя, «растворяет» в себе. Религия может присутствовать везде — вместе и наряду с секулярными вещами, но уже не в своих старых формах.

В этих условиях религия (традиционная), теряя свою паству и проигрывая конкуренцию своим оппонентам-«еретикам», использует науку (и/или образование), стремясь сохранить свою легитимность за счет присвоения части символического капитала последней. Однако при сходстве долгосрочных стратегических целей православия и буддизма можно отметить существенную разницу в их тактике.

Православная церковь отстранилась от дискуссий по поводу синтеза или симбиоза науки и религии и всего лишь «довольствуется» своим положением «первородства». Наука рассматривается ею как производное явление, возникшее в свое время в недрах религии и лишь потом — гораздо позже — превратившееся в самостоятельную сферу деятельности. При этом подчеркивается ограниченность научного познания — оно возможно лишь в узких рамках эмпирического опыта и логического умозаключения, тогда как фундаментальные вопросы мироздания, человеческой этики и нравственности могут быть решены только с помощью (православной христианской) религии. Перечисляя имена великих ученых — Ньютона, Линнея, Дарвина (!), Эйнштейна — представители православия подчеркивают тот факт, что все они не отрицали, а, напротив, были приверженцами идеи Бога, который, в конечном счете, является творцом и первопричиной всего развития [9]. Присваивая авторитет таких значимых имен, церковь тем самым обосновывает свою когнитивную легитимность в условиях все еще секулярного общества.

Не претендуя на лавры научного познания, но ставя религию, понятное дело, выше науки, православная церковь стремится укрепить свои позиции в обществе через систему образования. Известно, что Русская Православная Церковь активно лоббирует введение в базовое (то есть обязательное для всех) школьное образование курса «Основы православной культуры». Успехи РПЦ на этом поприще очевидны. На протяжении десяти лет она ведет работу на местах, а также активно сотрудничает с Минобразования в рамках

Координационного совета по взаимодействию министерств и РПЦ. В случае удачной реализации этого предприятия, учитывая значимость школы как важнейшего механизма социализации личности, несомненно, процессы десекуляризации общества приобретут более четкие контуры, а религиозная картина мира сможет превратиться в актуальный компонент общественного сознания.

Буддисты, наоборот, нисколько не стремятся к клерикализации школьного образования, выступая сторонниками сохранения его светского характера и ратуя за то, чтобы учащиеся сами могли решать – изучать им основы той или иной религии или нет [12]. Но в отличие от православных, они довольно активно настаивают на том, что буддизм имеет очень много общего с современной наукой, и если и нельзя говорить об их полноценном синтезе, то, во всяком случае, можно ожидать очень тесного и выгодного взаимодействия. Даже Далай-лама подчеркивает, что «буддийская наука... имеет очень много общего с современной. И сегодня идёт очень серьёзный диалог между буддийской и современной наукой» [4].

Действительно, буддийская философия не раз демонстрировала свою способность выходить за рамки собственно религиозной проблематики и встраиваться в различного рода публичные дискуссии, апеллируя к более укорененной в сознании современных людей научно-рациональной когнитивной модели восприятия и интерпретации реальности. К примеру, в сочинениях Дандарона буддийское мировоззрение нередко объясняется при помощи понятийного аппарата древнегреческой и западной философии, а также христианских отцов Церкви. Например, понятие Абсолюта в буддизме раскрывается через Логос Плотина, понятие времени через экзистенциальную философию М. Хайдеггера, различение чувственного и мыслимого языком И. Канта, а понятие кармы вообще через все течение истории западной цивилизации [2]. Более того, в Бурятии со стороны некоторых представителей буддийского духовенства можно наблюдать попытки сформировать в общественном сознании идею о том, что буддизм сегодня должен восприниматься не в качестве конфессии, а как тип науки, культуры и философии, – то есть представить буддизм не в качестве собственно религии, а, скорее, в качестве новой мировоззренческой системы, сменяющей коммунистическую, националистическую либо либеральную идеологии.

Несмотря на столь заметную разницу в действиях православной и буддийской церквей, результаты, которых они могут добиться в перспективе, будут примерно одинаковы. И те, и другие укрепят

свои культурные, социальные, политические позиции в обществе за счет освоения и частичного присвоения институтов, ранее находившихся в монопольном распоряжении тех, кто олицетворял исключительно силы секуляризации.

Итак, политическая практика определяет схожесть позиций традиционных конфессий, что, в свою очередь, ведет к схожести их реакций и поведения в обществе. Эта схожесть проявляется, в первую очередь, в том, что религиозные институты в поисках путей развития ориентируется на «внешние» факторы – государство и/или ресурс этничности, а не на потенциал религии как таковой.

Являясь важными акторами социально-политических процессов в обществе, традиционные конфессии, с одной стороны, способствуют формированию «глобального» религиозно-культурного метанарратива, понятного и прозрачного для всего населения республики, что способствует сложению в ее границах полиэтничной общности (особенно в этом плане выделяется буддизм); с другой стороны, стремятся к сохранению и довольно жесткому закреплению этно-конфессиональных границ, а этничность становится специфическим ресурсом сохранения религии и тогда последняя приобретает примордиальные этногенетические коннотации.

Складывающийся контекст, таким образом, подталкивает традиционные институты современного общества к тесным связям с религией, создавая широкое пространство для выгодного взаимодействия и союза. Этот союз, однако, выглядит как защитная реакция на вызовы и угрозы глобализации, а его перспектива представляется довольно сомнительной. Она будет определяться не по замыслу и воле духовенства и/или ученых, а тем, какое направление примут мощные социокультурные трансформации, которые грядут в недалеком будущем.

Литература

1. Бадмаринчинов Н. Наша цель – служить народу // Бизнес Олзо. – 25 февраля 2000, с. 4
2. Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. Черная тетрадь. – СПб, 1997.
3. Жалсараев А.Д. О современной религиозной ситуации в Республике Бурятия // Деятельность русской православной церкви в Забайкалье: история и современность. Евфремовские чтения II. – Улан-Удэ, 2005. С. 28-32.
4. Жиронкина Ю. Далай-лама XIV: Я – марксист // Наша версия. 01 января 2009.

5. Закон Республики Бурятия «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия» 23 декабря 1997 г. / Из истории религиозных конфессий Бурятии. XX век. Сборник документов / сост. С.Г. Аюшева, М.Г. Бухаева, Н.К. Сафонова и др. Институт Открытое общество. – М., 2001.
6. Интервью с Хамбо-ламой Д. Аюшевым 22 июня 2005 г. // ИА Интерфакс. <http://www.interfax-religion.ru/budd...iv=28&domain>
7. Карнаухов Е. Бойтесь данайцев, дары приносящих // Троицкое слово Забайкалья. – 2005. – № 4.
8. Матвеев О., протоиерей Читинской и Забайкальской епархии, г. Улан-Удэ. Некоторые особенности возрождения православия на примере старообрядчества в современный период в Бурятии // Ефремовские чтения – 1: Мат. регион. науч.-практ. конф. (8-10 декабря 2003, Улан-Удэ). Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 15-17.
9. Материалы сайта бурятской епархии / Наука и религия <http://uud-eparh.ru/index.php/stat/411-2010-05-26-01-30-12>
10. Митыпова Г.С. Православие в истории и культуре Бурятии / Улан-Удэ, 2005. – С. 232.
11. Религия в истории и культурах монголоязычных народов России. – М.: Изд-во Восточная литература, 2008.
12. Стрелков А. Интервью // http://www.buryatia.ru/news/?rub_id=6&calendar=1160319600 (15.03.07)

© А.С. Колесников (Санкт-Петербург)

БУДДИЗМ И КУЛЬТУРА РОССИИ НА РУБЕЖЕ XIX-XX ВВ.

Россия на рубеже XIX-XX вв. в культурном отношении представляла сложный конгломерат окраинных субкультур и центральной православной (восточно-западной) культуры. В это время активно дискутировался еврейский вопрос, «желтая опасность» или панмонголизм, соотношение культур Востока (России) и Запада. У каждой из этих идей были свои влиятельные защитники и противники. Панмонголизм, «желтая опасность», тревожила не только высокопоставленных членов царского окружения, но и широкие круги интеллигенции. Так Вл. Соловьев в его стихотворении 1894 г. «Панмонголизм» говорил о реальной «желтой угрозе». История

этой проблемы начала формироваться со времен П.Я. Чаадаева и частично получила развитие у евразийцев [16, с. 65 – 89]. Теоретик Евразии П.Н. Савицкий видел важность монголизма как предопределяющего существо России [17, с. 26]. До сих пор сохраняется злободневность идей панмонголизма, что и подтверждает актуальность исследования идей восточников, или предъевразийцев.

Русификация окраин шла успешно, хотя не всегда гладко. Распространение буддизма автоматически вело к диалогу культур. При этом интенсивно развивались процессы культурной ассимиляции по модели ассимиляции-уподобления и транснационализации. Ассимиляция проходит только тогда, когда совпадают аксиологические тенденции. В наши дни в кросскультурных исследованиях известны процессы ассимиляции (аккультурация, структурно-функциональная ассимиляция) и модели этнического сосуществования (культурный плюрализм, ассимиляция и метиссаж). Так, например, метиссаж ценностей связан с тем, что этнические группы привязаны к конкретному географическому локусу. Эта модель аккумулирует вопросы значимости культурного разнообразия как критерия нравственного прогресса. Теория метиссажа призвана сгладить процессы между традиционностью и безудержной модернизацией, это выход из шока цивилизаций, сглаживания последствий доминантного влияния Европы, приведшего к этническому шовинизму.

Практическая позитивная сторона этой теории и практики – диалог и открытость культурноразнообразных обществ, необходимость проявления терпимости и кросскультурной сензитивности, институализация регионального развития. В принципе метиссаж – это динамический принцип трансформации системы материальных ценностей, взаимосвязанных с культурной или духовной жизнью общества, а структурный метиссаж представляет собой комбинацию различных стилей жизни, культурных, философских, социальных, политических и других уровней развития, когда формируется новая общность судьбы, ценностей, жизненного пространства, что мы и наблюдаем в Бурятии на рубеже XIX-XX вв. Огромную роль здесь играла религия.

Все культуры по-своему ассимилировали и изменяли буддийские практики. Монголы, буряты, калмыки в этом процессе прошли свой путь. Сегодня по данному вопросу есть обширная литература. Однако если рассматривать время на рубеже XIX – нач. XX вв., то ситуация рецепции буддизма в России была очень сложной. В это

время особую роль сыграли ученые-востоковеды, которые внесли значимый вклад в изучение буддизма. Другим важным фактором была заинтересованность царствующих лиц в регулировании положения на востоке страны. Так, именно в силу политической заинтересованности в использовании буддизма, в 1741 г. императрица Елизавета Петровна своим указом дала буддизму статус официально признанной религии. Немаловажно и то, что в XIX в. центром российской буддологии стал Петербург [2]. Я.И. Шмидт, В.П. Васильев, И.П. Минаев, О. Палладий (Кафаров), С.Ф. Ольденбург, О.О. Розенберг, Ф.И. Щербатской, Е.Е. Обермиллер активно исследовали буддизм и знакомили с его учением и практикой общественность России и Европы. Следует отметить, что процесс был трудным, поскольку в это же время православная церковь активно занималась миссионерской деятельностью в Восточной Сибири, Забайкалье, на Дальнем Востоке и в Калмыкии.

Западные монголы еще в начале XVIII в. часто переходили границы России. В 1712 и 1741 гг. около ста лам прибыло из Монголии. Так, в 1732 г. монголы перешли границу в количестве 935 юрт и 2150 лиц мужского пола, с огромными стадами, но соглашение с Китаем не позволило принять их в подданство. Переселенцы симпатизировали России отчасти из-за веротерпимости, отчасти из-за необходимости бежать от непомерных поборов власти и знати. Так, принимая откочевавшие из Монголии роды еще в 1689 г., окольный Головин заявил, что принудительного крещения не будет. Это устраивало ширетуев (начальствующих лам). Первоначально новую религию радушно принимали в Бурятии и России [29, с. 7-10]. Буряты стали отсылать в Монголию в Ургу на учебу мальчиков. И к 1740-м гг. их насчитывалось 89 человек. В 1741 г. указом императрицы Елизаветы был признан главный иерарх бурятского ламаизма. В 1764 г. Заягийин Дамба-Даржа получил титул Бандидо-хамбы. Кстати сказать, он составил записку о положении веры и дел, которой, к сожалению, российские власти не воспользовались для знакомства с Монголией и Тибетом. Ламы также создали стационарный религиозный центр в пустынной местности Эргэ Бурги недалеко от Кяхты, куда отовсюду стали стекаться верующие буряты. В 1741 г. кумирня была перенесена на реку Чикой, в урочище Хилгантай. Дацаны стали строиться повсеместно. Первые Бандидо-хамбо-ламы утверждали в борьбе свою власть над всеми дацанами Бурятии. Это живо описано князем Э.Э. Ухтомским.

В 1843 г. царским указом были введены ежегодные субсидии на крещенские подарки для бурят. В 1865/1869 гг. были основаны миссионерские общества под покровительством царицы Марии Александровны. Поездка в Восточную Сибирь великого князя Алексея Александровича в 1873 г. и Николая II в 1891 г. привела к массовому крещению в Сибири, часто насильственному. Но после издания Указа о веротерпимости в 1905 г. и отказа от политики принудительной христианизации тысячи крещеных бурят отошли от церкви и вернулись к ламаизму и шаманизму. В Калмыкии буддийский фактор и миссионерская деятельность православия не имели такого же политического значения, как в Бурятии, где из-за напряженной пограничной проблемы царское правительство имело интенсивный интерес к региону – Монголии и Тибету. Правда, в дальнейшем калмыки-буддисты тоже сыграли важную роль в установлении связей с Лхасой [1]. Вообще в том, чтобы царь и правительство обратили особое внимание на роль буддийского духовенства в международной политике в Азии, сыграл большую роль князь Э.Э. Ухтомский.

Князь Эспер Эсперович Ухтомский (1861–1921) – дипломат, путешественник, философствующий ориенталист, своеобразный религиовед конца XIX–начала XX в., коллекционер, писатель, поэт, редактор-издатель газеты «Санкт-Петербургские ведомости» (1896–1917). Ему принадлежат труды по истории и этнографии, в которых постоянно присутствуют философские размышления о взаимодействии разных культур [13, с. 271–285]. Еще в студенческие годы он серьезно заинтересовался буддизмом и Востоком. Составленная им в это время библиография работ по истории, религии, культуре и искусству народов Центральной, Южной Азии и Дальнего Востока охватывает почти всю специальную литературу по этим вопросам, существовавшую в то время [32, ф. 1072]. Востоковедные интересы Ухтомского не остались незамеченными и, ввиду его занятий буддизмом, министерство внутренних дел поручило «практически ознакомиться с племенами, эту веру в наших пределах исповедующими». В качестве государственного чиновника он в конце 1880 гг. совершил ряд путешествий в азиатские владения России, а также в Китай и Монголию [14]. 1886 год он потратил на изучение «ламаистского вопроса». Тогда началось его непосредственное соприкосновение с Дальним Востоком (Забайкалье, Приамурье, Монголия, Китай) [15; 20, с. 20]. За время путешествия он посетил девятнадцать дацанов, где беседовал с монахами, изучал бурятские архи-

вы, собирал предметы культа и буддийского искусства. В монастыре на озере Гусиное состоялась его беседа с верховным иерархом российских буддистов Бандидо-хамбо-ламой. Затем на свой страх и риск он отправился в Ургу и Пекин, чтобы там встретиться со старшим ламаистским духовенством. Эспер Эсперович также имел встречи с двумя местными генерал-губернаторами и архиепископом Вениамином, которые не слишком были рады докучливому чиновнику из министерства внутренних дел. Результаты его поездок были отражены в докладной записке к вышестоящим чиновникам, в которой резко осуждался процесс русификации бурят и раскрывалась польза распространения ламаизма среди бурят [21]. Особое внимание Э.Э. Ухтомский обратил на случаи насильственного крещения бурят-ламаистов и другим фактам произвола местных властей. Все собранные сведения были сведены в 1115 рукописных страниц большого формата [32, ф. 821]. В 1886–1890 гг. он посетил буддийские монастыри Забайкалья, проехал Монголию от Кяхты до Великой стены, был в ламаистских святилищах Пекина [26, 29, 20, 21, 24, 25, 28, 30; 10].

Собранные Ухтомским во время командировок предметы восточного искусства в дальнейшем оказались в составе фондов РЭМ, МАЭ и Эрмитажа. Особенно значительна его коллекция по ламаизму (около 3,5 тыс. предметов), хранящаяся в Эрмитаже [11, с. 101–116]. Эспера Эсперовича можно назвать одним из ведущих знатоков буддийской традиции в России того времени. В 1900 г. в обобщающем труде профессора Альберта Грюнведеля по буддизму в Тибете и Монголии [35] впервые были использованы материалы его коллекций, а сам он написал к этому изданию вводную статью. Э. Ухтомский был уверен, что «между Западной Европой и азиатскими народами лежит огромная пропасть, а между русскими и азиатами такой пропасти не существует» [12, с. 102]. Он был убежден: «Для Всероссийской державы нет другого исхода: или стать тем, чем она от века призвана быть (мировой силой, сочетающей Запад с Востоком), или бесславно пойти на пути падения, потому что Европа сама по себе нас, в конце концов, подавит внешним превосходством своим, а не нами пробуждённые азиатские народы будут еще опаснее, чем западные иноплеменники» [Там же, с. 103]. Э.Э. Ухтомский написал сочинение, в котором рассматривались ламаистские культы и по ходу объяснялись их базовые понятия («Теоретическая сторона ламайского вопроса»). Глубокое знание буддийского Востока он считал тем более необходимым, что, по его

мнению, в отдаленном будущем России уготована миссия духовного успокоения восточного мира, пробужденного алчным Западом.

На дипломатическом поприще известна посредническая деятельность Эспер Эсперовича в русско-тибетских и особенно русско-китайских делах. Ухтомский к тому времени входил в состав «тибетского лобби» при дворе, представленного великими князьями Николаем Михайловичем и Константином Константиновичем, П.А. Бадмаевым, П.П. Семеновым Тянь-Шанским, А.В. Григорьевым, А.М. Позднеевым, Ф.И. Щербатским и др.

Что касается места Э.Э. Ухтомского в общественной мысли России, то он относится к славянофильской группе, видевшей в опоре на Восток не просто альтернативу доминированию Запада, но желанное будущее России. Несмотря на отрицание Ухтомским обвинений в панмонголизме, исследователи называют его «первым евразийцем» [13, с. 271–285]. Эта обращенность на Восток вызывала неоднозначное к нему отношение со стороны других представителей интеллектуальной элиты России, в т.ч. его учителя Вл. Соловьева. Было в известной степени даже отторжение от него, когда Ухтомский выступал защитником прав бурятского народа и полагал, что важнейшей для России является задача оградить восточный мир от посягательств колониальных держав и стать гарантом и защитником его интересов.

Э.Э. Ухтомский и другие наиболее яркие идеологи «дальневосточной эпопеи» – В.С. Соловьев, П.А. Бадмаев, С.Н. Сыромятников, А.В. Амфитеатров, А.С. Суворин – при всем бросающемся в глаза несовпадении их взглядов на конечные цели дальневосточной политики были связаны между собой дружескими либо рабочими отношениями, которые, переплетаясь, образовывали паутину, все нити которой вели к одной и той же высокопоставленной инстанции – организатору дальневосточной политики (по крайней мере, на первом ее этапе) Витте. Последний использовал для ее обоснования аргументы, почерпнутые из двух прямо противоположных доктрин. Согласно одной из них, наиболее последовательно проповедуемой Ухтомским, политика России на Востоке не имела ничего общего с грабительским империализмом западных держав: Россия шла в «желтую» Азию как ее союзник, спаситель, а не как захватчик, и чувствовала себя иначе, «идя вглубь Азии, где мы – дома» [28, с. 6–7]. Э.Э. Ухтомский и другие идеологи «протоевразийства» (Н.С. Трубецкой, П.А. Бадмаев), говорили о «наследии Чингисхана» и положительной роли завоеваний Чингисхана для строительства центра-

лизованной русской государственности [3]. В эпоху "первой евразийской интермедии" Витте и Ухтомский оказывали поддержку П.А. Бадмаеву, сыгравшему немалую роль в идеологическом обеспечении дальневосточной политики империи. Оценивая работы Ухтомского, стоит всегда помнить об атмосфере непонимания в российском обществе тех проблем, которые он с пафосом анализирует и показывает. Ухтомский был уверен в том, что «истинное призвание России» – «прийти к возрождающимся мирам и самой обновиться, самой молодеть среди очагов вековечной восточной культуры» [20, с. 208]. Это, по его мысли, работа многоплановая, поскольку включает анализ религии бурят, монголов, калмыков, мусульман, археологические раскопки, этнографию, искусства Востока, исследование традиций, обычаев, верований. Он отразил особенности интеллектуальной атмосферы той эпохи – интерес к Востоку, к Азии, попытки сравнения культур России, Востока и Запада, религий – буддизма, индуизма, конфуцианства и православия, размышления о месте и роли России по отношению к этим двум великим культурным регионам, поиски выхода из европоцентристской парадигмы. Одним из самых болезненных для него вопросов был вопрос о «вселенской миссии» России и русской культуры по отношению к другим культурам мира, и прежде всего для Китая, Монголии и Тибета, и эта миссия понималась им как взаимное проникновение с культурой Востока. В отличие от многих современников, Ухтомский был настроен скорее почвеннически и подчеркивал то, что Россия никогда не будет принята Западом на равных, хотя и не отрицал множество благ, которые можно заимствовать из западной культуры. Главное при этом – правильно использовать их. Хотя его трудно отнести определенно к какому-то конкретному направлению в философии, он, безусловно, не западник, но и не славянофил в строгом смысле слова, поскольку воспринимает Россию как одну из множества культур, самобытную, но ничем принципиально среди них не выделяющуюся.

Невозможность полноценного принятия Западом русской культуры связана, по-видимому, с тем, что Россия находится на стыке двух миров и включает в себя обширные территории с населением, принадлежащим к восточной культуре и цивилизации. В то же время она идентифицирует себя как, по преимуществу, западную культуру, и это затрудняет для нее принятие своей восточной составляющей. Можно в этом найти некоторое влияние философии В.С. Соловьева, учеником которого был Э.Э. Ухтомский. Впрочем,

в отличие от Соловьева, Ухтомский в вопросе о диалоге культур ориентировался не столько на христианские ценности, сколько на принцип взаимного уважения и взаимопроникновения культур.

Проблема диалога культур в контексте понимания «Другого» в то время, как и сейчас, актуальна остротой различных межрегиональных и межнациональных конфликтов, ибо взаимодействие культур и их диалог – это наиболее благоприятная основа для развития межэтнических, межнациональных отношений, необходимая для разрешения противоречий и конфликтных ситуаций современного мира. Понятие диалога в данном случае выступает и применяется в качестве способа «цивилизованного сосуществования» культур, искусств и различных школ гуманитарного взаимопонимания и взаимодействия различных народов, сообществ и культур. Особое место в проблеме диалога культур занимает диалог Востока и Запада. Несомненно, как ранее, так и в наши дни «обсуждение российского развития всегда начинается с определения места России между Востоком и Западом» [31, с. 52].

Вопрос о месте и роли России во всемирной истории, специфике ее собственной истории и культуры, о своеобразии ее государственности, политической истории страны и народа, сегодня пытаются выяснить, обращаясь к старой философско-исторической схеме Восток–Запад. Как бы при этом ни понимались исходные понятия – элементы этой классической схемы, Россию считают либо принадлежащей Западу, либо Востоку, либо имеющей собственную специфику, а поэтому не совпадающей ни с Западом, ни с Востоком. В последнем случае возможно несколько самостоятельных позиций. Г.В. Плеханов считал, что Россия как бы колеблется между Западом и Востоком; Н.А. Бердяев объявлял ее великим Востоко–Западом или Западо–Востоком; молодой Вл. Соловьев предсказывал ей великую роль в объединении Запада и Востока на основе истинного христианства; позже он рассматривал ее как такую «третью силу», которая прямо не зависит ни от Востока, ни от Запада, образуя особый евразийский мир, вполне сопоставимый с первыми двумя, хотя своеобразный и неповторимый. Таких позиций сейчас более десятка [9].

Вот почему является весьма важным изучение взглядов мыслителей, занимавшихся этим малоисследованным вопросом. Кроме того, Э. Ухтомский занимался и буддологией, которая в России зарождалась как аспект прикладного востоковедения, призванного всемерно способствовать разработке и практическому осуществле-

нию имперской политики в Центральной Азии и на Дальнем Востоке. Первоначально предметом буддологии выступала задача изучения религиозной жизни национальных окраин России, традиционных способов управления буддийскими общинами и т.д. Однако во второй половине XIX в. отечественная буддология постепенно преодолевает ограниченность чисто прикладными относительно российских политических целей проблемами, ее предмет на рубеже веков приобретает черты, свойственные научному религиоведению. Преимущественной областью буддологических исследований становится анализ формирования буддийской духовной традиции в ее живом «функционировании и исторической преемственности». Все большую роль начинает играть изучение письменных памятников религиозно-философского содержания, без научного освоения которых любые попытки понять живую буддийскую религиозную традицию вырождались в простое накопление сведений, не понятных в своем существе и смысле. Важно подчеркнуть, что в этот период в отечественной буддологии складываются такие методы изучения живого буддизма, которые в настоящее время принято называть социологическими, – это методы невключенного и включенного наблюдения [5; 4]. Применяя эти научные методы, Ухтомский и пытался представить цельную картину буддийской окраины России в контексте философских размышлений о диалоге культур. Он стоит ближе всего к современной компаративистике, занимающейся вопросами взаимоотношений культур и цивилизаций.

Рассуждая о распространении буддизма, Ухтомский писал: «Буддизм явился выразителем народного настроения, вдохновлялся общепризнанными истинами, послужил дальнейшему развитию и совершенствованию местной культуры. Этим только объясняется его необыкновенный успех, его удивительная бодрость и непосредственное отношение к жизни, наконец, его умение покорять себе повсеместно, куда он ни приходил, расположение туземцев какой угодно страны и с каким угодно бытом. Все это делало и делает из буддизма силу, с которою надо серьезно считаться христианским нациям, приводящим понемногу в брожение языческую Азию» [20, с. 17]. Монголы и тибетцы отнюдь не случайно стали ревностными поклонниками бурхана-бакши (бога-учителя). Ухтомский кратко объясняет суть буддийского учения. Чтение буддийских текстов он передает как колдовство, увеличивающееся по мере большего посещения дацана (как он пишет, кумирни). Говоря о репрессивных мерах, касающихся ламства, он пишет, что они «обуславливались

заботой властей о том, чтобы монголы-буряты не эксплуатировались жрецами» [20, с. 24]. По его мнению, нет никаких данных, подтверждающих мнение властей о том, что ламство паразитирует на бурятах, а восточно-сибирские миссии Иркутской епархии в этой части тенденциозны: они считают дацаны бездонной пропастью, в которой пропадают все приношения [Там же, с. 26]. Ламаизм, конечно, как и всякая религия, имеет свои пороки, но, по мнению Ухтомского, не стоит преувеличивать греховность лам. При этом он ссылается на Потанина, путешествовавшего по буддийским странам.

Посетив в 1886 и 1887 гг. Ургу и расспросив тамошнего генерального консула Якова Парфеновича Шишмарева, он резюмирует его сведения: дацаны (кумирни) воздвигнуты или милостью китайского императора, или благочестием туземных князей; они имеют определенный штат лам, обыкновенно довольно значительный, обеспеченный основными и позднейшими ценными вкладами, подаренным количеством скота (лошадей, верблюдов, коров, овец), а иногда и людей, приписанных к святилищу в качестве данников, называемых шабинарами (учениками). У дацанов есть пастбищная, а иногда и пахотная земля. Кроме того, заказываемые служения приносят доход молящимся ламам. Деньги тратятся на ремонт храмов, покупку различных принадлежностей и благоухающих курительных веществ, приобретение кирпичного чаю и съестных припасов для общественной трапезы жрецов во время долгих чтений по дацанам. Помимо штатных лам, при религиозных центрах живет за свой счет множество других духовных, некоторые в собственных юртах и домиках, а в случае бедности у состоятельных лам. Средства к пропитанию зарабатываются ими самими и присылаются из дому или зарабатываются лечением, совершением обрядов и т.п. Они стараются быть другим не в тягость и «всякий проводит дни сам по себе» [20, с. 29–30]. По этим же данным, ламы делятся на меньшинство – даровитых и сильных духом буддистов, которые благодаря умственному превосходству царят над преклоняющейся перед ними толпой и беззаботны относительно материальных условий проживания, и громадное большинство, серое и невежественное, вынужденное заботиться о пропитании под гнетом обстоятельств [20, с. 31]. В качестве примера приводится известный Бандидо-хамбо-лама Дырпиль Гамбоев (80-е годы XIX в.). Молчаливый, сдержанный, вдумчивый – он соответствует местному идеалу непорочности и мудрости. У таких лам деньги уходят на приобретение

редких и дорогих книг, тибетских достопримечательностей, привозных лекарств для пациентов и т.п. Да и обстановка у них проста и небогата. Ухтомский не отрицает, что есть среди лам и «немало хищников», наживающихся на суеверии в силу своего умственного превосходства. Но, по его словам, не стоит преувеличивать степень существующего зла от лам. Буддийские духовные лица, пишет он, усердно занимаются поделкой буддийской утвари. Да и юрты мастеров в дацанах. Много времени тратится на переписку фолиантов вероучения. Умеренные в личных потребностях, «ламаиты почти расточительны, когда дело касается веры – ремонта храма, постройки ступ, покупки предметов культа» [19].

Ухтомский как знаток бурятско-калмыцкого ламаизма пользовался расположением императора, поскольку Россия имела свои интересы в Тибете, чей Далай-лама являлся духовным главой и для бурят, и для калмыков, хотя посещение российскими буддистами-паломниками Тибета и Лхасы было трудной задачей, и они выдавали себя за халха-монголов (жителей Внешней Монголии, или Халхи), подданных богдохана (китайского императора), поскольку Цинский Китай номинально был сюзереном Тибета. Однако чисто религиозные интересы приобрели уже явно политический оттенок в контексте англо-русского соперничества за господство на азиатском континенте, о чем открыто говорил один из крупнейших ориенталистов того времени академик С.Ф. Ольденбург, тоже относившийся к немногочисленной, но довольно влиятельной группе, составлявшей «тибетское лобби». Помимо упомянутых выше великих князей и ученых-востоковедов в нее входили также путешественники-энтузиасты, многие из которых были кадровыми офицерами русской армии, такие как П.М. Пржевальский, В.И. Ребровский, М.В. Певцов, П.К. Козлов. Эти люди стремились не только привлечь внимание к буддийскому Тибету, открыто тяготевшему к России, но и активно занимались этнографическими и географическими исследованиями, как и изучением буддизма. Из них кн. Э. Ухтомскому выпала особенно активная роль. Он способствовал встрече тибетского дипломата, неофициального представителя Далай-ламы Агвана Доржиева в 1896 г. с Николаем II и влиятельным знакомством в великосветских кругах и в среде столичных ученых.

Влияние поэта, издателя «Санкт-Петербургских ведомостей», приближенного Николая II кн. Э.Э. Ухтомского на российское общество того времени интересно тем, что он проповедовал восточничество, некое подобие «евразийства», разработанное в дальней-

шем эмигрантами-интеллектуалами. Как официальный летописец путешествия Николая II, он писал, что «факт посещения культурных стран Востока первенцем Белого Царя преисполнен глубокого смысла с истинно русской точки зрения» [22, с. 37]. Напоминание Блока, что «скифы – мы! Да, азиаты мы!» не многих прельщало, поскольку даже славянофилы середины XIX в. подчеркивали обособленность России от Запада и никогда не считали себя азиатами. Но в 1890-х гг. в русской дипломатии и интеллектуальной жизни наметился явный поворот к Востоку, что было связано не только с культурным и религиозным интересом, но также и экономическим. Когда Александр III принял решение построить железную дорогу, чтобы связать Петербург с далекими тихоокеанскими территориями, «им стало казаться, что будущее империи лежит в Азии» [8, с. 71]. Схиммельпенник полагает, что примкнувших к этому обособленному ответвлению последователей славянофильства и стали называть «восточниками». Ухтомский как восточник с большим уважением относился к восточной цивилизации и вовсе не считал ее менее значимой, чем западная. Ему свойственно отстаивание большего присутствия России на Востоке по той причине, что Россия на Востоке «ничего не завоевывает, так как весь этот втягивающийся в нас инородческий люд – нам брат по крови, по традициям, по взглядам. Мы только теснее скрепляемся и роднимся с тем, что всегда было наше» [22, с. 65].

Ухтомский очень рано проникся глубоким уважением к буддизму как гуманному учению, уступающему, по его мнению, только христианству. Это могущественное учение, «не связанное ни временем, ни пространством, которое приносит благо везде, куда являются верующие в него» [36, р. 16 – 18; 8]. Как поэта, его привлекала и мистическая жилка буддизма [Ibid., р. 18]. Конечно, он не был единственным представителем русского общества, очарованным эзотерической стороной буддизма. Поскольку постромантическое увлечение позитивизмом в России прошло и началась его критика, многие искали утешения в иррационализме, спиритизме и даже оккультизме. По словам Н. Бердяева, Петербург в то время был охвачен «глубоким духовным смятением и религиозными исканиями» [33, с. 141]. Ухтомский в этой ситуации отстаивает важную стратегическую роль Забайкалья, считая его «ключом к сердцу Азии, авангардом русской цивилизации на границе «Желтого Востока» [36, р. 9], а буддийских подданных царя – важным инструментом для расширения русского влияния во Внутренней Азии. Вот

почему, по его мнению, попытки ассимиляции инородцев-буддистов стоит прекратить [20, с. 16, 25].

Свои симпатии к восточным религиям князь поддерживал увлечением культурой и сбором коллекции по бурятскому, монгольскому, китайскому и тибетскому искусству [8; 11; 6]. В настоящее время это главная часть коллекции искусства Восточной Азии в Эрмитаже, которая до сих пор не описана. Это обширное собрание способствует созданию истории буддийского пантеона, истории отдельных периодов его развития, что содействует сравнению развития его форм в разных странах.

Э.Э. Ухтомский, в отзывах зарубежных дипломатов, работавших на Востоке, был человеком образованным и вдумчивым, которого искренне волновали «важные вопросы, касающиеся его страны» [34, р. 214]. Известно, что он представил царю «План популяризации в русском обществе исторических начал востоковедения», ибо бывал в азиатских музеях и горячо желал устранить косность российской элиты в этих вопросах [32, л. 7].

Канадский исследователь Ван Схimmelпенник отмечал его деятельность в качестве поборника более близких связей России с Востоком, которую он проводил через издание князя В. Мещерского «Гражданин» в начале 1890-х, а затем в «Санкт-Петербургских ведомостях» в качестве главного редактора, полемизируя с «прогрессивно-радикальной» прессой в защите прав проживающих в империи меньшинств и пропагандируя поворот России на Восток [23, с. 1]. За первое десятилетие его редакторства газета завоевала репутацию самого авторитетного издания по азиатским вопросам.

Литература

1. Андреев А.И. От Байкала до священной Лхасы. – СПб.; Самара; Прага: ООО Агни, 1997.
2. Апраксин-Алексеев А. Буддизм в Петербурге: история и современность. – СПб.: Олеариус Пресс, 2008.
3. Бадмаев П.А. Россия и Китай. – СПб.: Типография А.С. Суворина. – 1905. – 104 с. – http://free-kniga.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=149&Itemid=113.
4. Бира Ш. Средневековая монгольская историография о странах Центральной Азии // Народы Азии и Африки. – 1986. – № 6.
5. Васильев В.П. Рецензия на книгу А.М. Позднеева Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу //

- Журнал Министерства народного просвещения. – Ч. 257, отд. 2. – 1888.
6. Востоковедение в Петрограде, 1918-1922. – Пг., 1923.
 7. Голенищева-Кутузова В.Е. Русская интеллигенция и Восток. – <http://agni3narod.ru/Vostok.htm>.
 8. Грюнведель Обзор собраний предметов ламайского культа кн. Э.Э. Ухтомского. – СПб., 1905.
 9. Ерыгин А.Н. Восток. Запад. Россия. – Ростов-на-Дону, 1993.
 10. Коробов В.Б. Дальневосточные экспедиции князя Э.Э. Ухтомского тантрийские мистерии ni-kha-yung-sle'i man-su-ro-bha. <http://www.russianresources.lt/dictant/Materials/Esper.html>.
 11. Леонов Г.А. Ухтомский Э.Э. К истории ламаистского собрания Государственного Эрмитажа // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии / отв. ред. Р.Е. Пубаев. – Новосибирск, 1985. – С. 101-116.
 12. Ольденбург С.С. Царствование императора Николая II. – Ростов-на-Дону., 1998.
 13. Полонская Л.Р. Между Сциллой и Харибдой (Проблема Россия – Восток – Запад во второй половине XIX в. К. Леонтьев, Э. Ухтомский, Вл. Соловьев) // Московское востоковедение. – Очерки, исследования, разработки. Памяти Н.А. Ивановой. – М., 1997. – С. 271-285.
 14. РГИА. Ф. 821.
 15. Рукописный отдел Института русской литературы.
 16. Рыбас А.Е. Понятие монголизма в русской философии и культуре // Россия – Монголия: культурная идентичность и межкультурное взаимодействие / отв. ред. В.М. Дианова. – СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2011. – С. 65-89.
 17. Савицкий П.Н. Степь и осдлость // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. – М., 1993.
 18. Схиммельпенник ван дер Ойе Д. Навстречу Восходящему солнцу. Как имперское мифотворчество привело Россию к войне с Японией. – М., 2009.
 19. Ухтомский Э.Э. Тибетский буддизм и наша окраина // Русское обозрение. – 1882.
 20. Ухтомский Э.Э. От калмыцкой степи до Бухары. – СПб., 1891.
 21. Ухтомский Э.Э. О состоянии миссионерского вопроса в Забайкалье в связи с причинами, обуславливающими мало-

- успешность христианской проповеди среди бурят. – СПб., 1892.
22. Ухтомский Э.Э. Путешествие Государя Императора на Восток (1890–1891). – Т. 2. Ч. 3. – СПб.; Лейпциг: Ф.А. Брокгауз.
 23. Ухтомский Э.Э. От редакции // Санкт-Петербургские ведомости. – 1896. – 3 января; 6 января.
 24. Ухтомский Э.Э. К событиям в Китае. Об отношениях Запада и России к Востоку. – СПб., 1900.
 25. Ухтомский Э.Э. Из китайских писем. – СПб., 1901.
 26. Ухтомский Э.Э. Из прошлого. – СПб., 1902.
 27. Ухтомский Э.Э. Из путевых заметок и воспоминаний. – СПб., 1904.
 28. Ухтомский Э.Э. Перед грозным будущим. К русско-японскому столкновению. – СПб., 1904.
 29. Ухтомский Э.Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. – СПб, 1904. – С. 129.
 30. Ухтомский Э.Э. В туманах седой старины. К варяжскому опросу. Англо-русская связь в дальние века. – СПб., 1907.
 31. Федотова В.Г. Судьба России в зеркале методологии. – М., 1997.
 32. ЦГИА. Ф. 821, оп. 133, ед. хр. 422; ф. 1072, оп. 2, № 215, 1, № 1; № 6.
 33. Berdiaev N. Dream and Reality. An Essay in Autobiography. – L., 1950.
 34. Gerard A. Ma mission en Chine, 1894-1897. – Paris, 1918.
 35. Gruenwedel A. Mithologie du Boudisme en Tibet et Mongolie basee sur la collection lamaïque du Prince Ukhtomsky. – Leipzig, 1900.
 36. Ukhtomsky E.E. Preface // GrünWedel A. Mithologie du Boudisme en Tibet et Mongolie basee sur la collection lamaïque du Prince Ukhtomsky. – Leipzig, 1900. – P. XVI-XVIII.

ОТНОШЕНИЯ «НАСТАВНИК – ПОКРОВИТЕЛЬ» И ПРОБЛЕМА СТАТУСА ТИБЕТА

Вопрос о статусе Тибета в новое и новейшее время является предметом дискуссий. Диапазон мнений достаточно широк: от независимого государства до псевдогосударства – т.е. территории, вообще не имевшей государственности. Считается, что КНР «унаследовала» Тибет от Китайской республики, а та – от Китайской империи. Следовательно, наиболее важны отношения именно с последней. Это была многонациональная империя, управлявшаяся маньчжурами. Официальным ее названием было Да Цин-го (Великое Цинское государство). Эта империя была создана маньчжурами вне Китая, который был присоединен позже. Ее мироустроительные концепты и политика отличались от китайских. Сведение империи Цин к Китаю – это исторический миф [9].

Тем не менее нельзя отрицать, что маньчжуры многое позаимствовали из китайских концепций. В частности, это концепция мироустроительной роли императора, центральное положение его государства в мире и распространение «благого влияния» императора на «варварскую периферию», которая рано или поздно должна перестать быть «варварской» – т.е. «преобразоваться» под благим влиянием императора. Анализ этой концепции показал, что характер власти в государстве Цин нельзя объяснять в терминах современного права [13].

Одним из аспектов этой системы были разные механизмы легитимации власти маньчжурской династии в глазах разных народов: для китайцев – как конфуцианских императоров, для монголов – как законных наследников Чингис-хана и его династии Юань, для тибетцев – как покровителей буддизма. Отношения цинских императоров с высшими ламами тибетского буддизма выделяли их из традиционной китайской модели. И императоры, и тибетцы признавали, что это отношения по принципу «духовный наставник – светский покровитель» (тиб. чой-йон). Чой – это Дхарма, учение Будды; йон – милостыня или награда. То есть один учит Дхарме, другой награждает за это или одаряет. Истоки этого принципа (в форме «гуру – милостынедатель») лежат в Древней Индии. В Тибете середины IX – начала XIII вв. эта формула использовалась в отношениях монастырей с местным населением. В монгольской империи

Юань отношения «наставник – покровитель» связывали глав школы Сакья с императорами. Тибет не стал такой же частью государства Юань, как завоеванные или принесшие вассальную присягу страны. Его нет в официальном перечне территорий этой империи, на него не распространялась ее административно-территориальная система [подробнее см.: 11].

К чжурчжэням (позже переименованным в маньчжуров) буддизм проник давно. Основатель маньчжурского государства Нурхаци назначил ламу Олуг Дархан Нангцо буддийским наставником своего народа (до 1621 г.). Возможно, тогда установились отношения «наставник – покровитель» [21, р. 51]. Абахай продолжил это взаимодействие со школой Сакья, а позже они были замещены аналогичными связями со школой Гелуг.

Цинские императоры, возможно, следовали нескольким религиям. Расписание ритуалов дворца Куньнин в Запретном Городе в Пекине охватывало шаманский и буддийский культы [19, р. 239]. Как глава всех религий, император приносил жертвы Небу, Земле, Конфуцию, Будде и т.д. [23, р. 32 – 36]. Но, несомненно, императоры были искренними последователями буддизма. Во многих тибетских трактатах XVIII в. Шуньчжи, Канси и маньчжурские императоры в целом обозначались как Манджушри, некоторые из них – Канси, Цяньлун и Цзяцин совершали паломничество на священную гору Утай. Для императоров как эманаций Манджушри была составлена своя линия воплощений. Среди их титулов был Дэ-цзыньфо-е – Будда настоящего времени [7, с. 1]. Монголы называли императора «Старый Будда» [8, с. 144]. Вероятно, потому и вдовствующая императрица Цыси, приведшая династию к гибели, любила, чтобы ее называли «Старая Будда». Есть документы, где Канси обозначается как вселенский буддийский монарх – Чакравартин [24, р. 424].

Рассматриваемые как эманация Манджушри цинские императоры укрепляли свою власть среди монгольских и китайских буддистов [27, р. 92 – 101]. В этом качестве самый знаменитый цинский император Цяньлун мог общаться на равных с перерожденными ламами [20, р. 8 – 9; 24 – 25]. Он рассылал свои иконы-портреты в виде воплощения Манджушри в крупнейшие храмы Пекина и Монголии [18, с. 29 – 31], подарил своей матери на 70-летие 9 тыс. буддийских статуй, изучал тибетский буддизм и санскрит с Джанджахухухтой Ролпэ Дордже, приказал перевести буддийский канон на маньчжурский язык [20, р. 23 – 24]. В надписи Цяньлуна в память о

его отце Юнчжэне в тибетском буддийском монастыре Юнхэгун в Пекине (императорском дворце, подаренном монахам) сказано, что его отец достиг Нирваны, через 10 стадий пути бодхисаттвы, и через 4 континента (двипа) щедрость его отца будет течь бесконечно [28, p. 12].

В 1746 г. Джанджа-хутухта дал Цяньлуну тантрическое посвящение Чакрасамвары. Император до конца жизни занимался соответствующими медитативными практиками [18, с. 25]. В период его правления в резиденции Джанджа-хутухты было установлено иконописное изображение Юнчжэна. Панчен-лама восхвалял императора как защитника Желтой веры (т.е. школы Гелуг) и дал ему посвящения Махакалы и Чакрасамвары [21, p. 58]. Есть танки, изображающие Цяньлуна в смешанном стиле гуру-йоги и цог-чод Чакрасамвары, в которых император изображается как Чакравартин и проявление Манджушри, а также в линии преемственности Чакрасамвары и Бхайшаджьягуру. Чакрасамвара, Ситатапатра, Манджушри и Махакала ассоциировались с Хубилаем и Пагпой, и люди считали Цяньлуна перерождением Хубилая [26, p. 26 – 27]. Непосредственно над погребальной платформой Цяньлуна и его императрицы на потолке было начертано колесо Чакравартина [19, p. 242]. Хорошо известно, что императоры спонсировали строительство монастырей тибетского буддизма, делали подношения духовенству, оплачивали издание и переводы книг и т.д. [20, p. 24].

Однако с XVII в. в китайских (ханьских) правящих кругах был антибуддийский уклон, и цинским императорам с этим приходилось считаться. Их буддийская вера, титулование как Манджушри, посвящения, сопутствующие этому и т.д. в большинстве не отражались в китайских документах, т.к. это выходило за рамки «благотворного действия» китайской традиции [17, с. 43]. Тибетские и китайские источники по-разному трактуют отношения цинских императоров и буддийских иерархов. Например, в автобиографии Далай-ламы V его встреча с Шуньчжи изложена как встреча равных, а в китайском описании выглядит как прием императором лояльного подчиненного. Аналогичные противоречия есть и в описаниях визита Панчен-ламы в Жэхэ и Пекин в 1780 г. [22, p. 262 – 265]. Последующая история цинско-тибетских отношений также описывается по-разному китайскими и некитайскими источниками (например, о том, использовалась ли жеребьевка из Золотой урны при поисках Далай-ламы X) [4, с. 57].

Один из интересных документов – «Заявления для лам» Цяньлуна. Они начертаны в Юнхэгуне на маньчжурском, монгольском, тибетском и китайском языках. В целом они выдержаны в стиле, предписываемом китайской традицией. «Император Ши-цзу Юаньской династии даровал титул «Учитель империи» и «Учитель императора» Пагба-ламе... Хотя Наша династия покровительствует Желтой церкви, она никогда не даровала титул Учитель императора... На 7-м году Чжундэ (1642) Далай-лама и Панчен-лама прислали дань (Нашему двору). На 8-м году (1643) Далай-лама и Панченхутухта получили императорские письма, и старые титулы, данные в династиях Юань и Мин, были подтверждены. Когда была установлена власть императорского дома, официальные печати были им пожалованы с приказом контролировать Желтую церковь изнутри и снаружи собственно Китая. Так как Желтая церковь изнутри и снаружи (собственно Китая) находится под высшей властью этих людей, все монгольские племена несут лояльность им. Покровительствуя Желтой церкви, мы поддерживаем мир среди монголов. Это важная задача, так что нам ничего не остается как защищать эту (религию). (Делая это), мы ни проявляем какое-либо предубеждение, ни желаем проявлять рабский пиетет перед священниками, (как это было) при династии Юань... Покровительство Нашего царства Желтой церкви простирается совсем по-другому. Так как монголы поклоняются Будде и имеют явную веру в лам, мы должны защищать ее только во исполнение нашей политики и распространения нашей любви к слабому» [28, р. 59].

Цяньлун разъясняет, что появилась тенденция находить перерожденных лам среди родственников монгольской знати, а случай с перерожденным ламой Шамарпой вызвал вторжение гуркхов в Тибет. «Если не прекратить такую практику, обусловленную эгоистическими интересами, Желтая церковь прекратит процветать, монголы и тибетцы станут жертвами сомнений, откуда могут произойти презрение и беды» [Ibid, р. 60]. Чтобы прекратить злоупотребления, в процесс выявления перерожденных лам вводятся две Золотые урны (*бумна*): в Лхасе и в Юнхэгуне, – в последнем случае для Монголии. В маньчжурской версии «Заявления» Цяньлуна сказано: «Когда я начал изучать [тибетские] писания, меня критиковали некоторые китайцы за уклон в сторону Желтой церкви». В китайской версии нет слова «китайцы» [20, р. 26]. Во время вторжения гуркхов (в Тибет. – С.К.) несколько высших лам в Тибете совершили преступления; одного по приказу Цяньлуна обезглавили, другого доставили

для наказания в Пекин. Цяньлун утверждает, что при Юань ламы могли совершать преступления безнаказанно. «Те, кто будоражит массы и нарушает законы, должны наказываться по императорским законам так же, как в собственно Китае. Могу я спросить, сколько великих лам от Пагпы, начавшего распространять ламаизм (так в оригинале. – С.К.) за все 500 лет, что прошли от династий Юань и Мин до настоящего времени, были лишены их желтых одеяний (т.е. монашеского сана – С.К.), обезглавлены или наказаны другим образом? Как могут последующие поколения Поднебесной критиковать меня за чрезмерное покровительство Желтой церкви?» – под конец как бы оправдывается Цяньлун [цит. по: 28, р. 60 – 61].

«Заявления» не указывают на включение Тибета в состав Цинского государства и не противоречат положению императора как покровителя Гелуг. В то же время, они носят явные признаки конфуцианской обработки. Например, приезд посланцев Далай-ламы и Панчен-ламы трактуется как поднесение дани – хотя в то время маньчжуры еще даже не взяли Пекин, и о зависимости Тибета от Цин не могло быть и речи. Подтвердить титулы, данные при династии Юань, Далай-ламе и Панчен-ламе тоже было сложно: при Юань еще не было институтов Далай-лам и Панчен-лам. В автобиографии Далай-ламы V говорится, что император Шуньчжи дал ему титул «Учитель императора» [22, р. 254 – 255], а Цяньлун отрицает, что такой титул когда-либо давала его династия. Вместо этого, Канси, Юнчжэн и Цяньлун объявляли перерожденцев Чжанчжухутухты «Учителями государства» [28, р. 58; 22, р. 254]. По словам Цяньлуна, если бы он не читал тибетские писания, то был бы некомпетентен в том, что изрек [28, р. 61]. Выше сказано, что он был буддистом и имел посвящения, в том числе тантрические. Он не мог не знать, что в этом случае ламы, давшие ему такие посвящения, становились его Учителями, как к Учителям следовало относиться и к их предыдущим перерождениям, и к линии Далай-ламы как главы школы Гелуг. Остается заключить, что Цяньлун предпочел не афишировать этот факт. Вместо этого он подчеркнул, что Чжанчжухутухта (в иерархии Гелуг стоящий ниже Далай-ламы) стал наставником всего государства. При этом, подобно другим цинским императорам, он указывал на свое покровительство Желтой вере.

В рамках отношений «наставник – покровитель», маньчжурские императоры должны были оказывать помощь ламам в мирской жизни, в случае с Далай-ламами – в управлении Тибетом. Это означало помощь в управлении территориями, наведение в них порядка

и поддержание спокойствия, контроль налоговых потоков в пределах страны и т.д. Для этого туда направлялись резиденты (амбани) и более мелкие чиновники, цинские гарнизоны, при отсутствии или малолетстве Далай-лам назначались регенты, тибетские министры. Важнейшей обязанностью являлась и защита от врагов. С этим цинские покровители справлялись с переменным успехом. Помощь в религиозной сфере включала вмешательство в дела церковного управления для недопущения злоупотреблений и падения престижа религии. Атрибутами этого были печати и дипломы, удостоверявшие подлинность новых перерождений высших лам, использование Золотой урны, из которой сами амбани или ламы в их присутствии извлекали жребии с именами новых перерожденцев. Правда, ее использование почти не повлияло на общий характер традиционной процедуры [6, с. 33].

Все эти атрибуты нередко рассматриваются как признаки контроля над избранием высших перерожденцев; недопущения избрания представителей тех «семей, которые были оппозиционны китайскому господству в Тибете или, в силу аристократического происхождения, богатства или родственных связей, могли представлять потенциальную угрозу китайским интересам» [4, с. 58 – 60]; сюзеренитета цинских императоров в отношении Далай-ламы [31, р. 18]; как то, что Тибет стал частью Китая, к которому приравнивают империи Юань и Цин [29, 1988]; или по крайней мере находился под властью Китая [5, с. 47]. Из этого делают далеко идущие выводы о том, что Далай-лама стал «внутренним вассалом» династии Цин, который должен был теперь выполнять все соответствующие обязанности, что принцип «наставник – покровитель» перестал действовать со времени формального приравнивания в делах мирского управления амбаней к Далай-ламам, от которых требовалось лишь соглашаться с мнением амбаней [Там же, с. 49]. Жеребьевка из Золотой урны рассматривается как «один из старейших институтов публичного права Китая», который существенно ограничил «влияние Защитников Учения при принятии решений по вопросам реинкарнации», решал задачу «установления контроля над высшим буддийским руководством» путем «введения случайного (по жребию) выбора тулку из числа предварительно одобренных и одобренных китайскими властями кандидатур, а также установлением прямого контроля процесса отыскания тулку со стороны государства через амбаней и чиновников Лифаньюань путем официального признания тулку через процедуру выдачи им Высочайших

грамот и золотых печатей, то есть придания им статуса государственных чиновников. Причем маньчжурские императоры считали вполне допустимым вмешательство в законы кармы» [15].

Насколько точны такие обобщения? Как сказано выше, концепция власти у цинских императоров в корне отличалась от современной. Поэтому в одних случаях там можно говорить об отношениях, аналогичных связи «вассал – сюзерен», в других – нет. Даже важный термин «фань» использовался по-разному в зависимости от контекста. В целом он означал «защитный барьер» или «периферию». В одних случаях он мог обозначать «вассала», в других – «варвара» [32, р. 136]. Но Тибет никогда не считался «внутренним вассалом», им ведал Лифаньюань – Палата внешних сношений, в ведение которой одно время входила и Россия. Власть амбаней трактовалась императорами и тибетцами как помощь в мирском управлении и была меньше, чем власть Далай-лам.

Золотая урна была введена императорами как инструмент для предотвращения злоупотреблений и конфликтов и для усиления своего влияния, а не как правовой институт: религия регулировалась канонами, а не законодательством, при этом сами императоры были буддистами. В Тибетском уложении 1792 г. говорилось, что Золотая урна символизирует покровительство императора Желтому учению и применяется лишь при подтверждении уже выявленного перерождения; использовали ее отнюдь не во всех случаях [14]. Ее введение не противоречило роли императоров как буддистов, покровительствующих Гелуг. Жребий при этом считался не случайным, а направляемым высшими силами, в т.ч. Защитниками Учения (Чойджонами). Роль оракулов Чойджонов этот обычай, кстати, не ограничивал: согласно надписи в Юнхэгуэне, в церемонии жеребьевки из Золотой урны оракулы участвовали [28, р. 60]. Предварительного отбора, одобрения и контроля кандидатур китайцами не было. Этим занимались ламы, а маньчжурские власти выполняли «надзорные функции».

Трудно согласиться с тем, что использование Золотой урны было в прошлом правовым механизмом вмешательства государства в «назначение» тулку [16]. Другое дело – в современной КНР. Прав В.Н. Руденко, когда пишет, что «жеребьевка из Золотой урны символизирует китайский суверенитет над духовной практикой тибетского буддизма» [15, с. 297 – 300]. В КНР это действительно норма права – являющаяся не более чем профанацией отмершего обычая, которую навязывает верующим атеистическая КПК.

Вернемся в империю Цин. В китайской традиции любые подарки императору трактовались как «дань» – признак вассальной зависимости, а получивший императорский указ, печать или титул становился имперским чиновником. Но на деле «данничество» было гибкой системой, включавшей отнюдь не только подчинение [подробнее см.: 33]. То же можно сказать о почетных титулах и печатях. Например, в XVII в. было обычным дарование монголам титулов хана Далай-ламой, хотя с XVIII в. такое дарование стало номинальным [24, р. 501 – 514]. Это, однако, не означало подчинения Монголии Тибету. Одни «данники» (как Голландия, Великобритания и т.п.) не признавали вассальную зависимость от Пекина, другие (например Корея) признавали, но при этом не обозначались в границах империи. Третьи признавали себя вассалами и тот факт, что они входят в состав империи (монголы).

С тибетцами ситуация сложнее. Примерно половина их земель была включена в состав соседних китайских провинций – надо понимать, для «умиротворения» и более эффективного управления. Остальная часть, управлявшаяся Лхасой, в Пекине тоже обозначалась в границах империи. Но, не отрицая власть или влияние императоров, ни Далай-ламы, ни остальные тибетцы не считали свою страну «частью Китая». Далай-ламы, судя по сохранившимся документам, считали свои отношения с Цинской империей личными отношениями с ее династией по принципу «наставник – покровитель». Однако надо отметить, что до середины XX в. реально правили Тибетом лишь немногие Далай-ламы. Остальные перерождались в молодом возрасте, и за них правили регенты, назначавшиеся указами императоров. Но эти регенты имели лишь временную власть – до совершеннолетия Далай-лам. Влияние цинского императора в Тибете достигло апогея в конце XVIII в., когда амбани в Лхасе были объявлены равными Далай-ламам в делах светского управления. Однако назначения тибетских чиновников производились по согласованию с тибетцами.

Некоторые китайские чиновники считали Тибет частью государства Цин [12, с. XXII – XXIII]. Сами императоры издавали одни и те же указы, касавшиеся буддийских иерархов, в разных формулировках: конфуцианских для китайцев и буддийских для тибетцев [см.: 11, с. 489 – 490]. Эти различия, по-видимому, отражали их разную политику в отношении соседних народов и были связаны с упоминавшимся выше недовольством китайцев буддийской верой императоров.

Поскольку последние считались мировыми буддийскими монархами (*чакраварти*), Тибет мог включаться в ту самую империю, которой они были призваны управлять, в т.ч. ради помощи буддизму. В своих письмах Далай-лама XIII отмечал, что в рамках отношений «наставник – покровитель» он и император питают взаимное уважение, а с точки зрения легальной – Китай и Тибет имеют разных лидеров [30, р. 729 – 732]. В 1911 г., после бегства в Индию из Тибета, Далай-лама XIII писал русскому императору: «При пятом нашем перерождении (XVII в.) мы были приглашены в Пекин маньчжурским императором Шунжеем, который сделал нас государственным духовником и в то время между императором, с одной стороны, и нами, с другой, были установлены на будущее время неизменная дружба и взаимная солидарность в действиях. С этого времени отношения Тибета с Китаем стали отличаться особенной дружественностью и преданностью. Такое взаимоотношение в последнее время стало переходить в вассальную зависимость Тибета от Китая» [1].

Это было нарушением отношений «наставник – покровитель». Произошло это на закате империи, когда императоры были лишены власти, а правила регентша – вдовствующая императрица Цыси. После ее смерти вместо малолетнего императора Пуи также правили регенты до самого отречения династии в 1912 г. При вторжении в Тибет британцев в 1904 г. Пекин не оказал ему помощи – если не считать взятие на себя обязанности выплаты тибетской контрибуции (скорее для подтверждения своей власти над Тибетом). Вскоре после этого Пекин стал воплощать планы превращения Тибета в китайскую провинцию и его китаизации. Это сопровождалось вторжением китайских войск, массовыми грабежами, убийствами, разрушением монастырей и т.д.

Так что Далай-лама XIII был прав, когда заявлял о нарушении старых отношений Тибета с империей Цин. Кроме того, он писал об «отсутствии государственного акта, подтверждающего зависимость Тибета от Китая» – т.е. империи Цин [2]. В разговоре с российским дипломатом Любой в Урге в 1905 г. Далай-лама XIII «Горячо и с убеждением отстаивал свой взгляд на внешнюю, чисто номинальную зависимость своей страны от Китая». По его словам, «по закону Церкви Далай-лама является духовником Богдохана, получает от него свою духовную печать, этим и ограничиваются их взаимные отношения, и лишь насилем Богдохан мог бы подчинить своей власти первосвященника. Светскую власть (Далай-лама V – С.К.)

принял преемственно вместе с печатью правителя Ушири-хана (Гуши-хана – С.К.), царившего в Монголии при китайском императоре Кан-си. В те времена... Тибет представлял из себя 13 мелких, вполне независимых друг от друга и постоянно враждовавших между собой княжеств. Ушири-хан покорил их и передал светскую власть над ними пятому Далай-ламе. Объединенный Тибет, имея своего правителя, являлся при Кан-си не вассалом, а вполне самостоятельным союзником Китая, и лишь с течением времени китайцы заняли более прочное положение в Тибете и стали считать его полузависимым государством. Между тем, ни завоевания силой оружия, ни какого-либо государственного акта или документа, подтверждавшего власть Китая над Тибетом, нет» [3].

А.С. Клинов [10, с. 41–46] пишет, что в результате принятия Лхасой в 1793 г. «Высочайше утвержденного Устава по приведению в порядок дел в Тибете» (т.е. Тибетского Уложения 1792 г.), который разграничивал полномочия Лхасы и Пекина, произошло вхождение Тибета в состав Китая. По его мнению, это событие уточнило принцип «наставник – покровитель»: наставник, будучи жителем данной страны, занимает более низкое положение, чем монарх. Поэтому Тибет стал вассальным государством. Император предложил принять или отвергнуть документ, Далай-лама принял – значит, принял и сюзеренитет Китая. Поэтому данное Уложение зафиксировало положение Тибета как внутреннего вассала Китая. Оно имеет приоритет перед принципом «наставник – покровитель», так как является более конкретным нормативным актом, а при юридической коллизии действует конкретная, а не общая норма. С этим трудно согласиться. Китай – не вся империя Цин, а система власти в ней в корне отличалась от современной (см. выше). Уложение не имеет приоритета перед принципом «наставник – покровитель». В Уложении не фиксировалось ни вхождение Тибета в империю, ни его положение как «внутреннего вассала». Тибетцы приняли лишь часть статей Уложения. Тем самым они приняли помощь в управлении, но не вошли в состав другого государства и не отказались от верховенства принципа «наставник – покровитель», который не противоречил Уложению.

В целом отношения цинских императоров с высшими иерархами тибетского буддизма нельзя трактовать в терминах современного права. Тибет не был захвачен империей Цин или мирно включен в нее. Статус одной страны как части другой предполагает обоюдное согласие. В данном случае этого не было. Тибет не провоз-

глашался частью империи и оставался отдельным государством, находившемся в зависимости от нее. Эта зависимость допускала и допускает противоречивые трактовки. Противоречия снимаются лишь при объяснении данной зависимости отношениями «наставник – покровитель» между Далай-ламами и цинскими императорами-буддистами. Цинский сюзеренитет вместо этих отношений признала Великобритания, а затем 31 августа 1907 г. – Конвенция между Россией и Великобританией по делам Персии, Афганистана и Тибета. Это было сделано «через голову» тибетцев, которые не признали такой сюзеренитет. Ко времени развала империи Цин в 1912 г., когда ею правили не императоры, а регенты, последние стали переводить прежние отношения в вассальные и реализовывать планы превращения Тибета в цинскую провинцию. Отношения «наставник – покровитель» были разрушены. В результате Тибет объявил свою независимость, которой пользовался до вторжения КНР в 1950-х гг.

Литература

1. АВПРИ, ф. 143 Китайский стол, оп. 491, д. 1458, л. 260 об. – 262.
2. АВПРИ, ф. 143 Китайский стол оп. 491, д. 78, л. 154-154 об.
3. АВПРИ, ф. 143 Китайский стол, оп. 491, д. 78, л. 107-114.
4. Беспрозванных Е.Л. Институт Золотой урны в Тибете: китайское вмешательство в реолигиозную традицию // Вестник Волгоградского гос. ун-та. – 2006. – Сер. 4 (11).
5. Беспрозванных Е.Л. Уложение китайской Палаты внешних сношений о новых принципах управления Тибетом // Вестник Волгоградского гос. ун-та. – 2008. – Сер. 4, № 2 (14).
6. Беспрозванных Е.Л. Традиция поиска и идентификации переорожденцев в северном буддизме. // Вестник Волгоградского гос. ун-та. – 2005. – Сер. 4 (10).
7. Бруннарт И.С., Гегельстром В.В. Современная политическая организация Китая. – Пекин, 1910.
8. Гюк и Габэ. Путешествие через Монголию в Тибет, к столице Тале-Ламы. – М.: изд. К.С. Генрих, 1866.
9. Дмитриев С.В., Кузьмин С.Л. Что такое Китай? Срединное государство в историческом мифе и реальной политике // Восток. – 2012. – № 3.
10. Клинов А.С. К вопросу о международно-правовом статусе Тибета // Мир Евразии. – 2008. Т. 2. – № 2. – http://e-lib.gasu.ru/Evrazia/arhiv/2008/mire_2.pdf. 05.08.2009.

11. Кузьмин С.Л. Скрытый Тибет: История независимости и оккупации. – СПб.: издание А. Терентьева, 2010. – С. 544.
12. Лу Хуачжу. Описание Тибета в нынешнем его состоянии. – СПб.: Тип. Имп. воспит. Дома, 1828.
13. Мартынов А.С. Статус Тибета в XVII-XVIII вв. – М.: Наука, 1978.
14. Намсараева С.Б. Институт наместников цинского Китая в Монголии и Тибете в XVIII в. – М.: Инст. востоковедения РАН, 2003.
15. Руденко В.Н. Жеребьевка из Золотой урны – институт публичного права Китая (с приложением документов об избрании духовных лидеров тибетского буддизма) // Научный ежегодник Инст. филос. и права УрО РАН. – 2007. – № 7.
16. Руденко В.Н. Жеребьевка из Золотой урны. Архаика и современность // Российский юридический журнал. – 2007. – № 5.
17. Успенский В.Л. Ламаистский Пекин: от Шунь-Чжи до Дао-Гуана. // Восток. – 1996. – № 4.
18. Успенский В.Л. Тибетский буддизм в Пекине при династии Цин (1644 – 1911) в культурно-историческом контексте эпохи: Автореф. – СПб.: СПб фил. ИВ РАН, 2004.
19. Crossley P.K. A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology // History and Identity in Qing Imperial Ideology. – University of California Press, 1999.
20. Farquhar D.M. Emperor as Bodhisattva in the governance of the Ch'ing Empire // Harvard J. Asiatic Studies. – 1978. – № 38 (1).
21. Gruper S.M. Manchu Patronage and Tibetan Buddhism during the First Half of the Ch'ing Dynasty // J. Tibetan Society. – 1984. – № 4.
22. Hevia J. Lamas, Emperors, and Rituals: Political Implications in Qing Imperial Ceremonies // J. International Assoc. Buddhist Studies. – 1993. – № 16 (2).
23. Hsieh P. The Government of China (1644-1911). – Baltimore: J. Hopkins, 1925.
24. Ishihama Y. A study of the seals and titles conferred by the Dalai Lamas // Tibetan Studies. – 1992. – № 2.
25. Ishihama Y. New light on the “Chineswe conquest of Tibet” in 1720 (based on new Manchu sources) // Tibetan Studies. – 1997. – № 1.
26. Ishihama Y. Study of the Qianlong as the Cakravartin, a manifes-

- tation of Bodhisattva Manchushri, Tangka. – Bull. Waseda Inst. Mongolian Studies. – 2005. – № 2.
27. Kuehle N. Why Did the Kangxi Emperor Go to Wutai Shan? Patronage, pilgrimage, and the place of Tibetan Buddhism at the Early Qing Court // Late Imperial China. – 2008. – № 29 (1).
 28. Lessing F. Yung-Ho-Kung, an Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking: With Notes on Lamaist Mythology and Cult. Stockholm, 1942.
 29. [Ngapo Ngawang Jigme] Apei Awang Jinmei. When did Tibet Come within the Sovereignty of China? – London: Tibet Information Network, 1992.
 30. Shakabpa W.D. One Hundred Thousand Moons. An Advanced Political History of Tibet. Vol. 2. – Leiden – Boston: Brill, 2010.
 31. Waddell L.A. Lhasa and its Mysteries, with a Record of the Expedition of 1903 – 1904. – New York: E. P. Dutton, 1906.
 32. Zhang Sh. A Historical and Jurisprudential Analysis of Suzerain – Vassal State Relationships in the Qing Dynasty // Frontier History of China. – 2006. – № 1.
 33. Zhang F. Rethinking the “Tribute System”: Broadening the Conceptual Horizon of Historical East Asian Politics // Chinese J. International Politics. – 2009. – № 2.

© *В.В. Лызденова (Новосибирск)*

**СИМВОЛИКА СТУПЫ ПАРИНИРВАНЫ
НА ПРИМЕРЕ ХОНХО-СУБУРГАНА, ПОСВЯЩЕННОГО
АГРАМБЕ ГОМБО ЗАЯЕВИЧУ ЗАНДАНОВУ**

В июле 2012 г. мной была предпринята полевая экспедиция в Курумканский район Республики Бурятия в с. Аргада, где 13 июля 2012 г. мне довелось принять участие в освящении *хонхо-субургана* (бур. ступа в виде колокольчика), воздвигнутого в честь известного буддийского священнослужителя аграмбы Гомбо Заяевича Занданова. Действие происходило в 8 км от с. Аргада в живописной местности Хадын-боори у подножия Икатского хребта. Субурган был построен в соответствии с восьмым типом ступы Паринирваны, которая отличается от других видов тем, что имеет купол в виде колокола. Выбор был не случаен, поскольку при установке субургана при раскопках в земле был найден буддийский колокольчик (бур.

хонхо). Вследствие этого организаторы и ламы приняли решение установить хонхо-субурган.



Фото. 1

Хонхо-субурган, посвященный Гомбо-ламе
(возле с. Аргада, Курумканский район)

Восьмой тип ступы Паринирваны связан с одним из знаменательных событий в жизни Будды – уходом просветленного «за пределы скорби», в окончательную Паринирвану в Кушинагаре в возрасте 80 лет [7, p.188]. Данный вид ступы характеризуется особой математической символикой, которая будет изучена и рассмотрена в настоящей статье на примере хонхо-субургана, посвященного Гомбо-ламе. На рисунке 1 представлены все восемь типов ступ, которые были изначально установлены в Индии в ознаменование восьми наиболее памятных событий из жизни Будды. Количество видов ступ связывается с тем, что после ухода Будды в Паринирвану представители восьми индийских кланов, являвшихся сторонниками буддизма, разделили между собой его реликвии. Ступы получили название соответственно столицам тех мест, где проживали данные кланы.

Ступа Паринирваны впервые была установлена в Индии племенем Мала из Кушинагара. Она характеризуется круглым куполом в форме колокола, который находится на круговом основании десяти добродетелей без восходящих от львиного трона ступеней. Про-

стога ее внешнего вида и отсутствие ступеней символизируют полное растворение Будды в Паринирване, где исчезают также все концептуальные признаки и характеристики. Паринирвана – это состояние просветления, которое, в отличие от нирваны, достигается в момент физической смерти живого существа, достигшего полного просветления. Форма купола, напоминающая молчаливый колокол, означает физическую смерть просветленного мудреца, отрекшегося от благ мира, и его выход за пределы зависимости от средств к существованию.

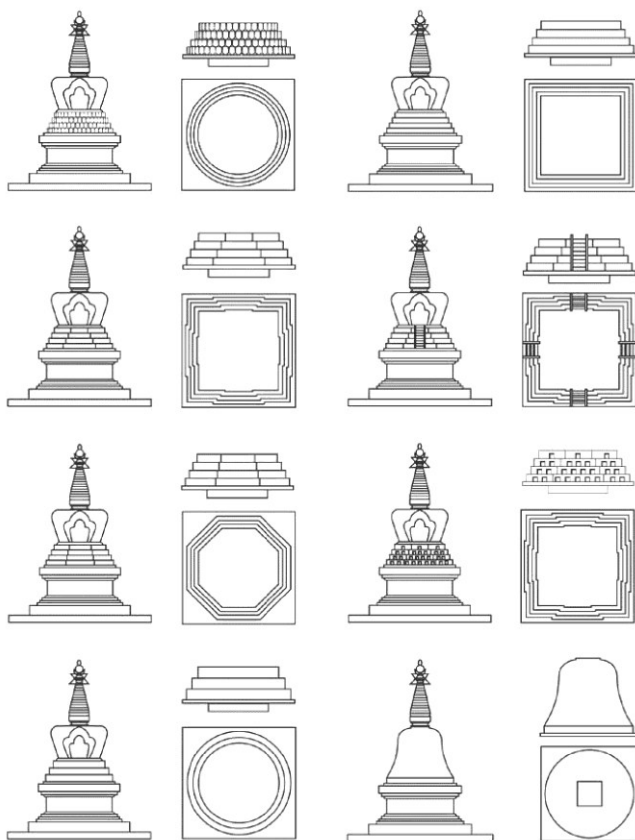


Рис.1
8 типов ступ

Хонхо-субурган, посвященный Гомбо-ламе, также имеет подобную символику. Известно, что лама достиг высшей иерархической ступени в практике Тантры и получил звание аграмбы. Гомбо Занданович Заяев родился в 1885 г. в местности Хара Дабаан в с. Туракино (Курумканский район) в семье Угай Зандан и Жажын Талжит. В шесть лет он выехал из родного села учиться в Харганайский дацан. Затем продолжил обучение в Анинском дацане. Он имел высокое духовное образование. В 1937 г. Гомбо-лама приехал из Хоринска в с. Аргада и работал в сельскохозяйственной артели «Эбтэ Байдал». С 1944 г. начались гонения со стороны Советской власти в отношении лам. В годы гонений он был вынужден скрываться в селах Борогол и Баянгол Баргузинского аймака. В 1958 г. при содействии Дондупова Ц.Б., председателя совхоза «Аргадинский», он смог получить паспорт. По словам жителей с. Аргада, он часто помогал людям, которые обращались к нему за помощью, был предсказателем, тайно проводил молебны и буддийские обряды, хотя такая деятельность угрожала его жизни. Информант Арсланова Дынсема Очировна (93 года, родом из с. Барагхан Курумканского района, ныне жительница с. Аргада, род басай шоно) рассказывает, что ее семья и многие родственники знали о том, что Гомбо-лама скрытно проводил обряды и работал в то же время в колхозе простым рабочим. Другой старожил, Очиров Гомбо Этыбеевич, 1928 г. р., говорит, что Гомбо-лама был намного старше его. Он помнит, что лама жил один, без семьи. Ему приходилось часто скрываться от властей. Несмотря на это он проводил обряды и никогда никому не отказывал в помощи. Шалбанова Дыжид Улзытуевна, 1931 г. р., вспоминает, что у Гомбо-ламы был ученик, когда он жил в с. Аргаде. Многие укрывали Гомбо-ламу от гонений. Так, например, житель села Бубейн Санжилай построил ему в горах домик, где он скрывался и откуда он выходил по ночам. Секретарь сельсовета Радна Балсановна заранее давала знать, когда проводилась облава [2, с.5]. Односельчане сохранили теплые воспоминания о нем. Так Лыгденов Василий Бадмаевич (1954 г. р., из рода харбад һэнгэлдэр) рассказал, что при рождении его дяди Гомбо-лама посоветовал матери назвать сына Гомбо, так как это имя будет ему защитой. И в самом деле Гомбо Цыренович Танганов прошел всю войну до Берлина, не получив ни одного ранения, и вернулся домой живым и невредимым. Племянник Гомбо-ламы Шагжи Цыбикжапович Чирипов вспоминает предсказание дяди о том, что он будет помогать людям. В настоящее время Ш.Ц. Чирипов известен в народе как

костоправ Мормон. Племянник Гомбо-ламы выступил организатором и инициатором строительства хонхо-субургана в память о своем дяде.

Ш.Ц. Чирипов сообщает, что перед началом строительства долгое время он и ламы искали подходящее место. Однажды они увидели лебедя. В том месте и решили впоследствии ставить субурган, так как лебедь считается благоприятным знаком. Когда начали копать, в земле нашли ритуальный буддийский колокольчик *хонхо*, который был указанием на то, что субурган должен быть установлен в форме колокола. Третьим знаком, благословляющим место, стало то, что при освящении субургана, в момент подношения местным духам ритуальной еды *далга*, полил теплый дождь, который закончился сразу же, как обряд был закончен. Автор статьи также стал свидетелем этого события. Отметим, что благоприятные знаки имеют решающее значение для лам, так как это говорит о том, что поставленный субурган поставлен в правильном месте и будет иметь положительное влияние на окружающую среду. Кроме этого, важное значение придается структуре и содержанию ступы.

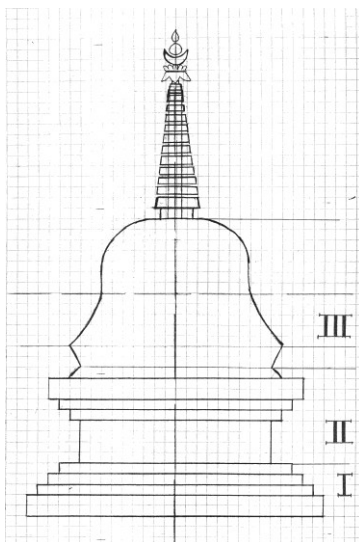


Рис. 2
Геометрическая структура ступы Паринирваны

Структура хонхо-субургана, или ступы Паранирваны, представлена на рисунке 2. На фотографии 1 можно рассмотреть, как выглядит хонхо-субурган. В составе ступы можно различить три взаимосвязанные части: основание, главную часть, стоящую на ступенчатой пирамиде и конусообразный шпиль в виде тринадцати дисков, нанизанных друг на друга, и увенчанный сваямбхой.

Рассмотрим нижнюю часть, или основание, ступы. Согласно интерпретации Р. Бира, первая из четырех нижних ступеней символизирует своими четырьмя сторонами четыре созерцания тела, чувств, ума и Дхармы. Вторая символизирует четыре великих отречения от недобродетельных действий. Третья содержит значение «четырёх ног чудесной силы» [1, с. 140], достигаемой через отречение от умозрительного стремления желаний, ума, усилий и анализа. Четвертая ступень представляет пять качеств нравственности: веры, упорства, памятования, концентрации и мудрости.

Над четырьмя ступенями, поднимающимися от основания, находится высокий квадратный блок – львиный трон Будды. Он символизирует несокрушимость Дхармы и четыре бесстрашия Будды. Четыре угла основы львиного трона символизируют четыре неизмеримых: Неизмеримую любовь, Неизмеримое сочувствие, Неизмеримую радость, Неизмеримую равенность. Будды-аспекты сидят на львином троне, лотосе, дисках солнца и луны.

Купол, или сосуд, представляет семь условий просветления: совершенное памятование, мудрость, радость, усилие, податливость, сосредоточение и равенность. Восемь углов хармики олицетворяют благородный восьмеричный путь: правильное воззрение, правильное намерение, правильную речь, правильное поведение, правильный образ жизни, правильное усилие, правильную внимательность и правильное сосредоточение. Осевой столб внутри ступы имеет значение десяти знаний: феноменов, мыслей других, Дхармы, кармы, страданий, пресечения, источника, пути, исчерпания и недеяния, или несозидания. Вокруг осевого столба находятся тринадцать колец, первые десять из которых обозначают десять сил Будды: ясные мысли, полная кармическая ответственность, медитативное знание, восприятие способностей других, знание ментальных способностей других, знание всех путей, знание всех предыдущих жизней, знание всех смертей, перерождения и знание прекращения кармы. Три верхних кольца – это три близких созерцания, имеющих следующий смысл: Будда не испытывает удовольствия, когда все его ученики внимают с уважением; он не испытывает гне-

ва, когда никто из его учеников не слушает с уважением; он не испытывает гнева, когда некоторые ученики слушают с уважением, а другие – нет. Зонт над этими кольцами символизирует великое страдание Будды и его искусные способы обучать тех, кто обладает скромными, средними и большими способностями. Восемь спиц зонта подразумевают Благородный восьмеричный путь. Расположенная поверх зонта сваямбха, состоящая из растущей луны, солнца и пламени, является, с одной стороны, архаичным символом первоэлементов ветра, пространства и огня. С другой – в буддийской доктринальной философии растущая луна символизирует устремленность к просветлению и прибывание бодхичитты. Солнечный диск связан со значениями мудрости и пустоты. Союз солнца и луны – это взаимосвязь метода и мудрости, абсолютной и относительной бодхичитты. Р. Бир считает, что эфирное пламя на верхушке символизирует просветление и ветер лунного и солнечного каналов [1, с.140]. В.М. Монтлевич дает иную интерпретацию данного символа и рассматривает его как огонь Нада, огонь премудрости, который наряду с этим символизирует Ади-Будду [5, с. 93]. Культ Ади-Будды возникает в XI в., именно тогда заканчивается сложение символики субурганов. Ади-Будда известен тем, что он является мистическим существом, вечно пребывающим в нирване и, в отличие от других Будд, никогда не рождался в сансаре. Таким образом, ступа является символом просветления Будды и напрямую связана с философским содержанием буддийского учения.

Любопытна и важна также иная точка зрения, отличная от доктринальной буддийской, на значение структуры ступы. Основываясь на архаичной символике ступы, О.С. Хижняк пишет, что ступа в своей целостности являет собой представления древних индусов о строении космоса. В свете такого воззрения основание ступы представляет собой землю, купол – атмосферу, кубическая форма хармики – квадрат небес, а конус вершины является солярным символом [6, с. 61]. Согласно другой точке зрения, изначально круглое (позднее квадратное) основание символизирует элемент земли, купол ступы – элемент воды, кольца, т.е. треугольная часть ступы – элемент огня, полумесяц – ветер, а солнце – элемент пространства [8, р. 112]. Так, с точки зрения древних индийцев, ступа содержит в себе значения просветления, космоса и единства пяти первоэлементов. Древние представления о солнце выражены в круглом и квадратном основании ступы, в этом веровании берет свое начало обычай обходить субурган по движению солнца.

Символика ступы тесно связана также с реликвиями, которые кладутся внутрь нее. В нашем случае хонхо-субурган, посвященный Гомбо-ламе, содержит реликвии, которые хранились долгие годы у его наследников. Одним из них является белый кремний, найденный в личных вещах ламы, который используется обычно при практике высшей тантры. Данная реликвия вновь подтверждает факт, достижения Гомбо-ламой высшей ступени познания тантры. В газете «Огни Курумкана» В. Будаев сообщает, что внутри субургана заложены не только реликвии, но и пять видов различных знаков и драгоценностей, священные тексты и миниатюрные глиняные таблички с изображением Будды (цаца) [3, с.1.]. Все реликвии и ритуальные предметы кладутся строго по трехуровневой схеме (рис. 2). В первый уровень закладки кладутся оружие, сельскохозяйственные орудия, сосуды с крупами, шерсть, т.е. элементы, связанные с землей. Во второй, находящийся чуть выше львиного трона, располагаются драгоценности и цаца. На третьем – раскладываются священные книги и цаца. В дополнение к этому, расположенный внутри ступы осевой стержень расписывается и оборачивается священными текстами. Этот осевой столб соединяет нижнюю и верхнюю части ступы и называется Древом Жизни. Дерево выступает здесь как мировая ось, соединяющая человеческий и божественный миры. По другим трактовкам, осевой стержень является символом горы Меру. А. Говинда видит смысл помещения реликвий в хармику, имеющую форму жертвенного алтаря, в том, что святой, или Будда, вместо того, чтобы приносить в жертву других живых существ, жертвует миру себя [6, с. 58 – 59].

Таким образом, символика хонхо-субургана, или ступы Паранирваны, являет собой соединение земного и небесного, вмещающая как архаичные, так и доктринальные буддийские значения. Основной символ ступы Паранирваны – колокол, который также обладает несколькими, накладывающимися друг на друга архаичными и доктринальными смыслами. Во-первых, это древний символ женского начала, дополняющий символ ваджры, которая несет в себе мужское начало. Так, например, в процессе практики ритуальный колокольчик используется левой рукой (женское), а ваджра находится в правой руке (мужское). В буддизме колокол ассоциируется с мудростью, напрямую постигающую пустоту, в то время как ваджра связывается с методом. С этой точки зрения, рисунки ваджры, использованные при оформлении внешнего вида хонхо-субургана, дополняют женское начало, которое он в себе несет. Перекрещен-

ные ваджры, изображенные на львином троне, символизируют основание горы Меру, землю, а также имеют значение перекрещенных ног Будды. Необходимо добавить, что структура ступы также подразумевает в себе визуализацию образа Будды, сидящего на львином троне субургана (см. рис. 3).

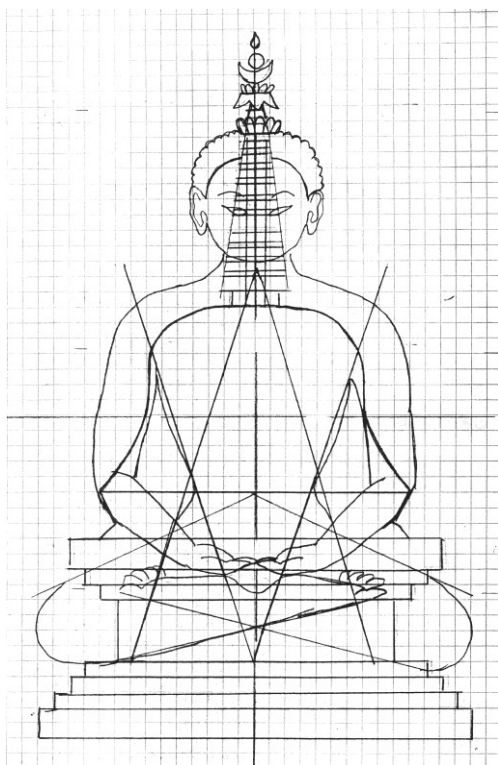


Рис. 3
Фигура Будды в геометрической структуре
ступы Паринирваны

Итак, символичность ступы Паринирваны во многом связана с архаичными и доктринальными значениями. Доминирующую роль в настоящее время играет интерпретация символики, опирающаяся на основные термины и принципы буддийского учения. Хонхо-субурган, поставленный в память о выдающемся буддийском

деятеле Гомбо-ламе, является не только мемориалом, поставленным земляками в благодарность известному земляку и великому Учителю, но он также несет в себе глубинный смысл буддийской философии – достижение просветления как цели каждого практикующего буддиста. Для мирян субурган, имеющий женское начало, способствует благополучию и здоровью семей, росту и плодovitости скота.

Литература

1. Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. – М.: Ориенталия, 2011.
2. Будаев В. Истинная вера не подлежит забвению // Огни Курумкана. – 2012. – № 23 (6115). – 8 июня.
3. Будаев В. О чем звонит колокол? // Огни Курумкана. 2012. – № 25 (6117). – 22 июня.
4. Будаев В. Память не имеет срока давности // Огни Курумкана. – 2012. – № 29 (6121). – 20 июля.
5. Монтлевич В.М. О символике ламаистских субурганов // Центральная Азия и Тибет. – Новосибирск: Наука, 1972.
6. Хижняк О.С. Архаичные истоки символики буддийской ступы (историографический анализ) // Шестая буддологическая конференция: тезисы. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 1999.
7. Beer, R. The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols. – Chicago: Serendia Publications, 2003.
8. Gwynne, P. World Religions in Practice. – Maiden: Blackwell Publishing, 2009.

© *Д.О. Петонова (Улан-Удэ)*

ИНДО-ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И «БУРЯТСКИЙ БУДДИЗМ»

Монгольские народы, включая бурят, входили в орбиту центрально-азиатских историко-культурных связей и традиций, которые играли решающую роль в формировании и развитии бурят-монгольской культуры, особенно религии. По мнению И.С. Урбановой, которое она разделяет с известным бурят-монгольским ученым Д. Банзаровым, с глубокой древности существовало единое для кочевников Центральной Азии автохтонное мировоззрение. Его фи-

лософскую основу она называет тэнгрианством [10]. Исследовательница считает, что именно центрально-азиатская философия Вечно Синего Неба, с её важнейшими смысловыми импликациями, подготовила почву для быстрого усвоения центрально-азиатскими народами буддизма с его глубинной философией пустоты.

Таким образом, есть основания считать, что буддизм стал распространяться в Центральной Азии и очень быстро стал духовной основой центрально-азиатской, «тибето-монгольской» (С.Л. Кузьмин) цивилизации, вполне закономерно, в силу фундаментальных особенностей духовного устройства кочевой цивилизации.

Монгольский ученый Ш. Дамдин историю буддизма в Монголии делит на три периода: ранний, средний и поздний. Первый период охватывает время от эпохи хунну до Чингис-хана, второй – эпоху Чингис-хана и монгольской Юаньской династии. Третий начинается с XVI в. [5]. Поскольку этническая Бурятия была неотъемлемой частью монгольского мира, на протяжении двух тысячелетий истории кочевой цивилизации, активно участвовавшей в общих культурно-исторических процессах, то, естественно, под эту общую периодизацию подпадает и история буддизма в Байкальском регионе. Правда, «золотой век» буддийской цивилизации в истории Бурятии относится к XIX – нач. XX в. [2].

При изучении истории распространения буддизма в Бурятии и глубинных закономерностей этого сложного процесса принципиальное значение имеет то обстоятельство, что буддизм имел некое внутреннее родство с древней философией, этикой, мировоззрением центрально-азиатских кочевников. Иначе он не смог быть воспринят ими, как не воспринимали они на протяжении многих веков китайские учения и ценности. Кроме того, буддизм пришел в монгольский мир из Тибета. А по цивилизационным основам и по ментальности тибетцы очень близки монголам. Это доказывается всей длительной историей их взаимоотношений, культурного и языкового взаимовлияния. В Бурятию буддизм проник, как пишет Л.Л. Ринчино, «уже в виде трансформированной центрально-азиатской культурно-исторической вариации, которая ассимилировала однотипную структуру народных верований и культов» [8].

Историки фиксируют тот факт, что буддизм получил широкое распространение в монгольском мире в XVI в. при тумэтском Алтан-хане. Это событие расценивается в монгольской историографии «как важнейшее событие всей монгольской истории» [5]. Алтан-хан заключил союз с Далай-ламой Содном-Чжамцо, который в источни-

ках и литературе именуется договором между патроном-милостынедателем и ламой – тибетским иерархом [15]. Этот договор был обнародован в 1577 г. в виде религиозного уложения-манифеста Арбан буяны цааз (Закон учения Будды, обладающего десятью добродетелями) [1].

В первоначальном распространении буддизма на территории Бурятии решающую роль сыграли тибетские и монгольские ламы. Это известный исторический факт, что буддизм, распространившийся в Бурятии, имел тибето-монгольские истоки. В том, что Далай-лама Тибета является главой российских буддистов, никто не сомневался – ни высшие дипломатические чины царской администрации, ни востоковеды, ни историки буддизма [6].

Хотя в ходе культурной адаптации к условиям Бурятии буддизм вынужден был вобрать в ритуальную практику многие шаманские традиционные обряды, ритуалы [3; 7], это не затрагивало сути буддийского учения и духовной практики.

К началу XX в. буддизм в этнической Бурятии стал духовным стержнем традиционной цивилизации и основой национальной идентичности бурят – так же, как это произошло в Тибете и Монголии. Несмотря на особенности подачи Учения Будды, обусловленные особенностями национальной культуры бурят и своеобразием их ментальности, буддизм в Бурятии не был трансформирован в своей сущности, так же как в Тибете его суть не была искажена из-за взаимодействия с местными культами и культурными формами. Об этом можно судить хотя бы по тому важному обстоятельству, что в бурятских дацанах существовала та же самая система буддийского образования, которая практиковалась в монастырях Тибета и Монголии. В ней традиционно уделялось большое значение философской подготовке, начиная с логики [9]. Буддизм в Бурятии с самого начала развивался как органическая часть единой тибето-монгольской традиции, которая является прямым продолжением индийского буддизма. Можно сказать, что буддийская культура, легшая в основание классического мира Бурятии, сформировавшегося на протяжении нескольких столетий, послужила и продолжает служить наиболее важным параметром цивилизационного родства центрально-азиатских народов и внутреннего единства тибето-монгольской буддийской цивилизации, истоки которой находятся в Древней Индии.

Буддизм стал к началу XX в. существенным и необходимым компонентом социальной, духовной и материальной жизни многих

бурятских родов, сыграл огромную роль в их политической и духовной консолидации. Процессу консолидации бурятских родов способствовали формирование единой социальной организации буддизма на территории Бурятии, начавшееся со строительства в 1741 г. Гусиноозерского (Тамчинского, или же Хулун-Норского) дацана и учреждение института Пандидо-Хамбо-лам [16]. Эти и другие аспекты истории буддизма в Бурятии хорошо изучены историками буддизма в Бурятии. В 1967 г. в Институте общественных наук БФ СО АН СССР был создан даже сектор буддологии [15], поскольку Бурятия оставалась до некоторой степени территорией распространения буддизма, где коренное население продолжало сохранять буддийские ценности и идеи в своем сознании, что оценивалось официальными кругами крайне негативно. И эти обстоятельства определили выбор основных направлений буддологических исследований в Бурятии во второй половине XX века, которые велись в контексте общей атеистической пропаганды. Буддизм в Бурятии играл вплоть до 30-х гг. XX в. роль важнейшего общественного фактора, ибо за несколько столетий успел сделаться базисом системы ценностей, мировоззрения и образа жизни восточных (и части западных) бурят.

Роль социальной организации буддистов Бурятии во главе с Пандидо-Хамбо-ламой была на самом деле велика. Но для более точного понимания сущности буддийской традиции, распространившейся в Бурятии и в целом в России, следует учесть, что его духовная правомочность в качестве главы буддистов «северных народов» была утверждена Седьмым Далай-ламой Келсангом Гьяцо, выдавшим ему «письменный документ на звание хамбо-пандиты», и Пятым Панчен-ламой Лобсанг-Ешей-Пэлсангпо (1663-1737) [1]. Поэтому использование буддологами категории «бурятский буддизм» связано с определенным недопониманием внутренних духовных процессов, присущих буддийской традиции Бурятии, которая неразрывна с тибето-монгольской традицией буддизма, которая исторически сформировалась и развивалась в лоне буддийской цивилизации, истоки которой были в Индии. Поэтому, хотя за годы академических исследований буддизма в Бурятии, Монголии и Тибете российскими и зарубежными исследователями накоплен значительный материал, при восприятии традиции буддизма, получившей распространение в Монголии и России, в т.ч. Бурятии, нередко имеет место непонимание или игнорирование того принципиального обстоятельства, что это одна и та же традиция духовности, связы-

вающая монгольский мир с Тибетом и с Индией посредством непрерывной линии преемственности Учения Будды. Кроме того, также довольно распространенная интерпретация Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны как низшего, среднего и высшего путей просветления, в особенности характерная для некоторых авторитетных исследователей из поколения советских буддологов, авторов концепции «ламаизма», но также не изжитая в российской буддологии, является ошибочным подходом к пониманию сущности Учения Будды и пути его осуществления. Это становится ясно, если обратиться к оригинальным источникам, таким как «Ламрим чен-мо» Чже Цонкапы, «Ламрим “Освобождение в наших руках” Пабонгка Ринпоче, книги Его Святейшества Далай-ламы XIV и других буддийских мастеров, в которых объясняется, что нельзя рассматривать *яны* как отдельные пути и сравнивать их с точки зрения «вышениже». Учение и практики Тхеравады – это часть общего пути, так же как учения и практики Махаяны и Ваджраяны. Ваджраяна – это часть пути Бодхисаттв, который именуется также Парамитаяной. Содержание разных *ян* совмещается в буддизме непротиворечивым образом.

Интерпретация буддизма в России, в т.ч. в Бурятии, в русле его понимания как «ламаистской церкви» России приводит к искаженному пониманию сущности современных процессов возрождения и новой волны распространения буддийской традиции России, поскольку при этом вольно или невольно игнорируются индо-тибетские связи возрождающегося буддизма в Бурятии. А они имеют как раз принципиальное значение для процессов возрождения буддийской традиции Бурятии.

Конечно, условия России не могли не наложить отпечаток на существование здесь буддизма в качестве социального института религии. Этот институт стал называться – по аналогии с формой социальной организации православия – буддийской церковью. Но само понятие «церковь» применительно к буддизму несло с собой искаженное понимание сущности буддизма, хотя, конечно, законодательные акты в отношении «ламаистской церкви» обеспечивали ему нормативно-правовые механизмы некоторого уровня внутреннего самоуправления. Наряду с правовыми документами царской администрации эти принципы буддийского самоуправления основывались также на обычном праве бурят-монголов.

Бурятский буддизм до Октябрьской революции был неотъемлемой частью тибето-монгольского религиозного и культурного

мира. Буряты совершали паломничества в святые места – Лхасу, Монголию, где находились живые объекты почитания и поклонения, иерархи буддизма – Его Святейшество Далай-лама, Панчен-ринпоче, Богдо-гэгэн и другие известные ламы. Среди бурятских лам было сильно стремление к обучению и продолжению образования в монастырях Тибета и Монголии. Известно, что немалая часть бурятского духовенства обучалась в них, и там до сих пор сохранились истории о бурятах как талантливых и образованных людях.

Почти полностью уничтоженная за годы советской власти буддийская традиция мировоззрения и образа жизни получила шанс на возрождение в начале 1990-х г., когда в постсоветской России возникли благоприятные условия. Снова стали возможными тесные связи между бурятскими и тибетскими буддистами, возродившими в Индии свои основные монастыри и традиционную систему образования. Глава тибетского буддизма Его Святейшество Далай-лама XIV всегда подчеркивает историческое и духовное родство тибетцев, монголов, бурят, калмыков, тувинцев и свою ответственность за сохранение буддийского Учения в Монголии и России. В 1993 г. было учреждено представительство Е.С. Далай-ламы в России, Монголии и СНГ с офисом в Москве, в Россию прибыл в статусе духовного представителя Далай-ламы досточтимый Геше Тинлей, а в Иволгинский и Агинский дацан, а также в Калмыкию и Туву приехали тибетские монахи из Гоман-дацана (Индия). Снова, как когда-то во времена Дамба-Даржаа Заяева, тибетские ламы стали помогать бурятам в изучении буддийской философии и восстановлении утраченных традиций. И как когда-то в прошлом юные бурятские буддисты наряду с монголами, калмыками, тувинцами, а также появившимися с (с 1990-х гг.) русскими буддистами стали получать буддийское образование в тибетских монастырях на юге Индии, а также в Дхарамсале.

Процессы возрождения, несмотря на внешние общественно-политические благоприятные факторы, несут в себе скрытые противоречия и сопряжены с рядом проблем. Для понимания их сущности и поиска путей разрешения необходимо вывести анализ сложившейся в Бурятии и в целом в России ситуации с буддизмом на уровень осмысления того обстоятельства, что связь бурятской (русской) традиции буддизма с тибетской (и монгольской) традицией имеет принципиальный характер для её понимания и возрождения. Идея автокефальной буддийской церкви России – это внутренне противоречивая идея, навязываемая общественно-политическим

контекстом и международной ситуацией современной России. Настоящее возрождение буддизма в России возможно только при условии восстановления индо-тибето-монгольской линии преемственности Учения, воспитания реализованных Лам, носителей Учения и базовых ценностей буддийской цивилизации.

Литература

1. Буряадай туухэ бэшэгууд. – Улан-Удэ, 1992.
2. Ванчикова Ц.П. История бурятского буддизма: письменные источники. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ, 2006.
3. Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. – Улан-Удэ, 1957.
4. Геше Джампа Тинлей. Буддийская логика: Комментарий к трактату Дхармакирти Прамана-варттика / под ред. И.С. Урбанаевой (отв. ред.) и А.Ю. Коноваловой. – Улан-Удэ, 2011.
5. Дамдин Ш. Алтан Дэвтэр. – Улаанбаатар, 1959.
6. Кулешов Н.С. Россия и Тибет. – М.: Наука. Издательская фирма Восточная литература, 1992.
7. Ламаизм в Бурятии XVII-начала XX вв. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. – Новосибирск, 1983.
8. Ринчино Л.Л. О роли буддизма в этнокультурной истории бурят-монголов // 250-летие официального признания буддизма в России: Тез. докл. Улан-Удэ, 1991.
9. Ум и знание. Традиция изучения теории познания в Гомандацане тибетского монастыря Дрепунг / Автор-составитель, пер. с тиб. Р.Н. Крапивина. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005.
10. Урбанаева И.С. Шаманская философия бурят-монголов: центрально-азиатское тэнгрианство в контексте эзотерических учений. В двух книгах. – Улан-Удэ, 2000.
11. Урбанаева И.С. Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории. – Улан-Удэ, 1995.
12. Цендина А. История Эрдэни-дзу как памятник истории буддизма в Монголии // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. – Улан-Удэ, 1995.
13. Цепон В.Д. Шакабпа. Тибет: политическая история. – СПб.: Нартанг, 2003.
14. Цыремпилова И.С. Религия и власть в Республике Бурятия: история взаимоотношений (1917-1940 гг.). – Улан-Удэ, 2000.

15. Чимитдоржиев Ш.Б. Востоковедные исследования // Развитие науки в Бурятии. – Улан-Удэ, 1982.
16. Янгутов Л.Е. Бурятский буддизм: история и идеология // Бурятский буддизм: проблемы и перспективы исследований. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997.

© В.Н. Руденко (Екатеринбург)

ИНСТИТУТ ЖЕРЕБЬЕВКИ ИЗ ЗОЛОТОЙ УРНЫ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ТИБЕТСКОМ БУДДИЗМЕ

Жеребьевка из Золотой урны – один из старейших институтов публичного права Китая, предназначенный для идентификации реинкарнаций духовных лидеров тибетского буддизма. Он имеет более чем двухсотлетнюю историю и в настоящее время придает определенную парадоксальность системе публичного права КНР: в нем одновременно функционируют правовые нормы, фундированные на рационализме и иррационализме, на атеизме и теизме.

Как известно, одним из основных положений буддизма является постулат о реинкарнации всех живых существ. В тибетском буддизме данная идея получила свое развитие в понятии *тулку* (тиб. *sprul sku*). В качестве тулку признаются намеренные перерождения в человеческой форме авторитетных духовных лидеров, достигших просветления. Эта идея разделяется многими школами тибетского буддизма, в том числе и доминирующей школой *гелугпа*, с расцветом которой учение о реинкарнации получило широкое распространение в Тибете и Халхе.

К концу XVIII в. в систему реинкарнации в Тибете входили: 1) лица высшего ранга – теократические правители Далай-ламы, считавшиеся перерожденцами Бодхисаттвы Авалокитешвары, и Панчен-ламы, считавшиеся перерожденцами Будды Амитабхи; 2) настоятели четырех важнейших монастырей в Лхасе; 3) настоятели крупных монастырей; 4) один или два перерожденца низшего ранга от каждого монастыря [5, с. 191 – 192]. В Халхе в систему реинкарнации включались: 1) высшие хубилганы – хутухты (титул присваивался духовным лидерам, главным из которых был джебзун-дамба-хутухта, считавшийся перерожденцем Даранты) и гегэны (титул присваивался светским лидерам, главным из которых был верховный правитель Халхи богдо-гегэн, иногда этот титул объединялся с

титолом джебзун-дамба-хутухты); 2) низшие хубилганы из числа менее знаменитых лам [см.: 9; 10].

С развитием понятия тулку сформировалась следующая совокупность правил обнаружения перерожденцев, основанных на обычае предсказания.

1. Умиравший тулку сообщал о предполагаемом месте своего перерождения, а иногда и о своих будущих родителях. Подобные прорицания мог давать и государственный оракул в Лхасе.

2. Не ранее чем через 49 дней после смерти духовного лидера начинались поиски его перерождения, которые производили группы в составе лам-перерожденцев из известных монастырей [4]. Руководство поисками осуществлял высший орган власти Кашаг и настоятели монастырей Галдан, Дрепунг и Сэра.

3. В ходе поисков осмысливалась символика позы усопшего, проводилось наблюдение за водной гладью священных озер, производились гадания, произносились молитвы, изучались пророчества и сны авторитетных лам. Осуществлялся сбор информации о мальчиках, родившихся после смерти тулку в разных частях Тибета. Производилось тайное посещение семей, имеющих малолетних мальчиков. По собранной информации определялось время и место появления тулку.

4. Поисковая группа выявляла одного или нескольких кандидатов – мальчиков с особыми приметами. Кандидаты подвергались испытанию, основанному на феномене воспоминания. Важным аргументом в пользу обнаружения тулку служил выбор ребенком из множества вещей предмета, ранее принадлежащего усопшему.

5. Окончательный отбор производили четыре Защитника или Хранителя Учения, в круг которых входили Далай-лама, Панчен-лама и два оракула-прорицателя (*чойчжоны*).

6. В затруднительных ситуациях прибегали к жребью. Согласно древней традиции дивинации внутрь одинаковых мучных шариков закатывались полоски бумаги с написанными на них именами кандидатов. Шарик помещались в урну, которую ставили в храме в Лхасе перед изображением Будды Шакьямуни. После недельных молитв урна раскручивалась до тех пор, пока из нее не выпадал один из шариков, содержавших ответ на вопрос о том, кто же является тулку [17; 21]. За этим следовал религиозный обряд посвящения в сан.

Описанный процесс идентификации и легитимации тулку был основан на религиозном обычае, выполнявшем важную регулятив-

ную функцию. С его помощью осуществлялась передача власти в теократическом государстве в противовес иным известным способам замещения публичных должностей. Обычай также позволял решать проблемы наследования имущества в условиях целибата духовенства гелугпы.

Контроль над процессом реинкарнации означал овладение властными рычагами в тибетском государстве. Поэтому с XV – XVI вв. китайские императоры вводят институт тулку в систему доктрины внешних сношений «мир хуа-и», по которой нецивилизованный мир нуждается в покровительстве Поднебесной [6]. Они присваивают видным тибетским перерожденцам титулы Далай-лам и Панчен-лам с вручением им высочайших грамот и печатей – должностных знаков, символизирующих вовлечение тибетских лидеров в орбиту отношений власти и подчинения во главе с китайским императором [14, с. 141; 6, с. 119]. Аналогичная политика проводилась и в отношении Халхи. С конца XVII в. маньчжурские императоры рассматривают *хутухт* как представителей местной администрации [11, с. 66].

В конце XVIII в. реинкарнация становится предметом регулирования цинского законодательства. В 1779 г. было принято «Уложение Китайской палаты внешних сношений» («Лифаньюань цзелю») [12; 3]. В 1793 г. эдиктом императора Цзяньлуна введен в действие имеющий силу закона «Высочайше утвержденный устав по приведению в порядок дел в Тибете (из 29 статей)» [15]. Указанные акты предусмотрели усиление китайского контроля деятельности местных администраций в Тибете и Халхе. В части обнаружения и возведения в сан перерожденцев это выразилось в следующем.

1. Поиски тулку осуществлялись на основе обычая предсказаний, но центральным звеном процедуры становилась жеребьевка из Золотой урны (тиб. *gser bum*). Ст. 1 «Высочайше утвержденного устава...» предписывала проводить жеребьевку перед образом Шакьямуни в присутствии всех хутухт и императорского наместника в Тибете. Из урны следовало вынимать наугад помещенные в нее таблички из слоновой кости с именами кандидатов [1].

2. Допускалось выявление тулку без жеребьевки, но по специальному разрешению китайских властей под контролем китайского амбана.

3. Запрещалось обнаружение тулку среди родственников Далай-ламы, Панчен-ламы, в знатных семьях.

4. Разрешалось искать перерожденцев Джебзун-дамбахутухты только в Тибете, других монгольских хубилганов – в Монголии [11, с. 67].

5. Запрещалось перерождение незначительных тулку.

6. Выявленный тулку подлежал утверждению китайским императором.

7. Устанавливался строгий учет перерожденцев, без которого они государством не признавались.

Во исполнение законодательства цинский император передал монастырю Джоканг в Лхасе и монастырю Юнхэгуи в Пекине золотые урны для проведения жеребьевки соответственно высших тибетских тулку, перерожденцев Джебзун-дамбахутухты и для обнаружения остальных монгольских хутухт, представлявших девять линий перерождений. Факт передачи урн оценивался императором как знак его покровительства «желтому учению», что соответствовало доктрине «мир хуа-и».

При жеребьевке кандидатур тибетских или монгольских правителей номинанты должны были быть предварительно рассмотрены китайским амбаном и представлены им на утверждение цинскому руководству [14, с. 139]. Ответственность за подбор кандидатур иных тулку возлагалась на менее высокопоставленных чиновников. Это резко диссонировало с традицией предсказаний, так как буддийское духовенство лишалось права самостоятельного подбора кандидатов. Сама жеребьевка должна была проводиться публично в присутствии высшего духовенства и китайских чиновников. Вопрос об окончательном признании тулку решался императором. Тем самым реинкарнация стала объектом государственной политики Китая. Причем маньчжурские императоры допускали возможность вмешательства в законы кармы. Вопреки религиозным представлениям они рассматривали реинкарнацию как предмет правового регулирования, осуществляемого путем запретов и дозволений. Цинское законодательство существенно изменило древний обычай предсказаний. В отличие от него, в целостной системе ритуалов и процедур идентификации тулку ведущая роль стал принадлежать центральному руководству Китая, а не буддийскому духовенству. Институт тулку стал не столько религиозным, сколько публично-правовым институтом, способствующим китайскому контролю над Тибетом и Халхой [2, гл. 10; 7, с. 118 – 126]. В то же время введение института жеребьевки из Золотой урны было обусловлено еще и стремлением императора Цзяньлуна к сохранению чистоты буддий-

ской веры, противодействию превращению тулку в аристократическое сословие и деградации духовенства [13, с. 33].

Описанная система реинкарнации, просуществовала до Синьхайской революции 1911 г. С падением цинской империи Внешняя Монголия добилась независимости, и в 1924 г. институт хубилганов в Монголии был отменен. Однако в подконтрольном Китаю Тибете, данная система сохранилась, несмотря на отмену актов цинского законодательства [5, с. 251]. Институт жеребьевки из Золотой урны не был упразднен и с приходом к власти коммунистов. Долгое время он сохранялся латентно. Однако после смерти в 1989 г. Панчен-ламы Х он был возрожден. Тогда под руководством Госсовета КНР были созданы несколько поисковых групп, которые в течение нескольких лет на основе обычая предсказаний произвели обнаруженные кандидаты. В 1995 г. с помощью жеребьевки из Золотой урны был идентифицирован Панчен-лама XI (Гялцан Норбу) [8].

Порядок идентификации и легитимации тулку был определен в ряде актов индивидуального действия: в совместном постановлении ЦК КПК и Госсовета КНР от 30 января 1989 г. «О проведении похорон и вопросе о перевоплощении Панчена Х», в утвержденном 19 августа 1989 г. Госсоветом КНР докладе «О проведении поисков и идентификации мальчика – перевоплощения Панчена-Эртни Х Чоэки Гялцаня», в постановлении Госсовета КНР от 25 ноября 1995 г. «По поводу запроса народного правительства ТАР касательно утверждения кандидатур трех мальчиков для участия в жеребьевке из Золотой вазы с целью идентификации мальчика-перевоплощения Панчена Х», в Золотом сертификате Госсовета КНР от 29 ноября 1995 г. и др. В 2005 г. вступило в силу нормативное постановление Госсовета КНР от 30 ноября 2004 г. № 426 «О регулировании религиозных дел» [19]. Согласно ч. 2 ст. 27 данного постановления «премственность живых Будд в тибетском буддизме должна осуществляться под руководством буддийской церкви в соответствии с религиозными обрядами и ритуалами и историческими обычаями». В перечисленных актах оформился обновленный правовой институт жеребьевки из Золотой урны, который даже по сравнению с цинским законодательством усиливает роль центральной власти в реинкарнации тулку. Это выражается в следующем.

1. Полномочием по общему руководству поисками почившего тулку наделен Госсовет КНР. Он не только организует поисковую работу вместо Кашага, но и утверждает мальчиков-кандидатов, а затем тулку.

2. Субъектами поисковой работы являются подконтрольные государству органы, заменившие четырех Хранителей Учения. Это советы демократического правления буддийских монастырей, руководящая группа по организации поисков мальчика-перерожденца. В работе указанной группы участвует не только буддийское духовенство, но и государственные чиновники, члены КПК.

4. Участие духовенства в поисковой работе связано с поручением Госсовета КНР.

5. Существенно снизилась (до участия в ритуалах) роль местных органов власти в процессе идентификации тулку. Одновременно возросла роль центральных органов государственной власти. Жеребьевка из Золотой урны получила санкцию сессии ВСНП. Она была проведена под председательством специального уполномоченного Госсовета КНР с участием председателя правительства ТАР и начальника Управления Госсовета КНР по делам религий. Эти лица фактически заменили китайского амбаня.

В КНР возрождена целостная, регламентированная нормами права, процедура идентификации и легитимации тулку. Важнейшее значение в ней принадлежит институту жеребьевки из Золотой урны, символизирующему китайский суверенитет над духовной практикой тибетского буддизма. Развивая данный институт, китайское руководство продолжает действовать в рамках доктрины «мир хуа – и» и рассматривает буддийское духовенство в качестве государственных чиновников.

Институт жеребьевки из Золотой урны вызывает неоднозначные оценки в буддизме. В то время как официальные китайские власти заявляют о строгом следовании двухвековой исторической *традиции и религиозному ритуалу*, сторонники Далай-ламы XIV не приемлют жеребьевку из Золотой урны. Для них жеребьевка из Золотой урны – лишь *эпизод* в истории китайско-тибетских отношений. Ими была произведена собственная идентификация перевоплощения Панчен-ламы X по обычаю предсказаний с жеребьевкой мучными шариками. Панчен-ламой XI в мае 1995 г. был объявлен Гедун Чоки Ньима, который сразу же был арестован китайскими властями и до настоящего времени находится в заключении. Далай-лама XIV и его окружение пытаются вывести процедуру идентификации тулку из сферы публичного права Китая и вернуться к религиозной традиции. Поэтому вопрос о значении института Золотой урны является предметом бескомпромиссной полемики между спорящими сторонами [20, р. 31– 32; 18, р. 61, 97, 110, 208, 244 –245]. В этом споре

институт жеребьевки из Золотой урны имеет религиозное и геостратегическое значение [18, р. 208] и чрезвычайно политизирован. Очевидно, что его возрождение для китайской стороны – подготовительный этап в решении проблемы преемника Далай-ламы XIV. На фоне заявлений главы тибетского буддизма о возможности его реинкарнации в одной из свободных стран мира или о прекращении реинкарнаций Далай-лам вообще [16] в Китае создан правовой механизм идентификации Далай-ламы и продолжения существующей линии его реинкарнаций. Однако дальнейшее применение института Золотой урны может углубить раскол в среде буддийского духовенства.

Литература

1. Архив Тибетского автономного района. – URL: <http://www.chinaembassy.ru/rus/ztbd/xzzt/bczs/t69958/htm>.
2. Беспрозванных Е.Л. Лидеры Тибета и их роль в тибето-китайских отношениях XVII-XVIII вв. – Волгоград, 2001.
3. Бичурин Н.Я. (Иакинф) Записки о Монголии, сочиненные монахом Иакинфом. – СПб., 1828. – Т. 2.
4. Давид Неэль А. Мистики и маги Тибета. – М., 1991.
5. Кычанов Е.И., Мельниченко Б.Н. История Тибета с древнейших времен до наших дней. – М., 2005.
6. Мартынов А.С. Статус Тибета в XVII-XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. – М., 1978.
7. Намсараева С.Б. Институт наместников цинского Китая в Монголии и Тибете в XVIII веке : дис. ... канд. ист. наук. – М., 2002.
8. Панчен-лама: реинкарнация. Шесть лет поиска мальчика – перевоплощения Панчена Х. – URL: <http://ru.china-embassy.org/rus/ztbd/xzzt/bczs/t69964.htm>.
9. Позднеев А.М. Ургинские хутухты. – СПб., 1880.
10. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего к народу. – Элиста, 1993.
11. Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI – начало XX века. – Новосибирск, 1988.
12. Уложение Китайской палаты внешних сношений / пер. с маньчж. Липовцова. – СПб., 1828. – Т. 1, 2.

13. Успенский В.Л. Тибетский буддизм в Пекине при династии Цинн (1644-1911) в культурно-историческом контексте эпохи: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – СПб., 2004.
14. Цыбиков Г.Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета // Цыбиков Г.Ц. Избр. тр.: в 2 т. – Новосибирск, 1981. – Т. 1.
15. Administrative Laws and Regulations of the Qing Dynasty Governing Tibet. – Beijing, 1999 (на кит. яз.).
16. Dalay's reincarnation will not be found under Chinese control // Indian Express. July 6, 1999. URL: <http://www.tibet.com/DL/next-reincarnation.html>.
17. Divination Glossary. – URL: <http://dewarlorx.com/divination.htm>.
18. Hilton, Isabel. The Search for the Panchen Lama. – N.Y.; London, 2001.
19. Regulations on Religious Affairs, adopted at the 57th Executive Meeting of the State Council on July 7, 2004, are hereby promulgated and shall become effective as of March 1, 2005. – URL: // <http://www.chinaelections.org>.
20. Sperling, Elliot. The Tibet-China Conflict: History and Polemics. – Washington, 2004.
21. Tseten Dorjee. Tibetan art of divination // Tibetan Bulletin. 1995. March – April. URL: <http://www.tibet.com/Buddhism/divination.html>.

© *М.М. Содномпилова (Улан-Удэ)*

ОРГАНИЗАЦИЯ САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА В СОВРЕМЕННОМ БУРЯТСКОМ ЖИЛИЩЕ

Национальное возрождение, подразумевающее прежде всего религиозное, затрагивает все сферы жизнедеятельности общества. В определенной степени этот процесс затрагивает и организацию жилого пространства, размещения в современном доме алтаря. Исследование этого важного элемента культурной системы ламаизма или шаманизма – конфессий, в равной степени претендующих на статус этнонациональной религии бурят, особенно актуально и эффективно в анализе развития процесса религиозного возрождения. Алтарь в современном жилище бурят устраивается в соответствии с традициями шаманизма или буддизма, которым следует та или иная бурятская семья. Его расположение в жилище, включение в систему

религиозных практик (повседневное, ocasionальное), комплектация, запреты, соблюдаемые по отношению к алтарю являются показателями степени религиозности населения, уровня трансформации норм и устоев религиозного сознания, религиозной культуры населения.

Расположение в жилище

Приступая к рассмотрению устройства алтарей в современном бурятском доме, например в квартире, необходимо знать, как был устроен алтарь и где он располагался в традиционной бурятской юрте. Алтарь в традиционном бурятском жилище располагался в наиболее почетной части юрты – *хойморе*, напротив входа. В соответствии с вероисповеданием бурят, алтари различались на буддийские и шаманские. Различия алтарей в буддийском и шаманском стиле обнаруживаются в их расположении внутри жилища, формой алтаря и его наполнением. Шаманский алтарь, как правило, находится в северо-западном секторе юрты, буддийский – напротив входа. Шаманский алтарь у западных бурят, проживавших в деревянной юрте или доме, организовывался в виде полок, которые прикреплялись к стене. На полках расставлялись культовые атрибуты – *онгоны*, специальная посуда, священные камни, на которых преподносили жертвы духам. Алтарь, который никто из посторонних не должен был видеть, по обычаю закрывали специальными шторками. Только глава семейства имел право ухаживать за алтарем, чистить культовые атрибуты, совершать необходимые обряды. Буддийский алтарь имел форму деревянного шкафчика, устанавливался на специальный столик *ширээ*. Эти предметы расписывались в едином стиле традиционными узорами с буддийской символикой. Культовые атрибуты – скульптуры божеств, раковины каури и другие предметы устанавливались внутри шкафчика. Рядом или сверху на шкафчик клали буддийские религиозные книги, стояли лампы. В этой же части юрты в дни религиозных праздников развешивались буддийские иконы с изображениями божеств. Ежедневно божествам подносили чай, чистую воду, молоко, кусочки пищи – сахар, конфеты, печенье.

По отношению к домашнему алтарю в традиции бурят соблюдался ряд запретов. В традиции всех монгольских народов в юрте строго возбранялось сидеть, вытянув ноги в направлении алтаря. Посторонним (представителям чужого рода), женщинам запрещалось проходить в ту часть жилища, где находился алтарь.

Особенно строгими были запреты в традиции западных бурят-шаманистов, в жилище которых помимо самого алтаря в священной части юрты находились и другие конструктивные элементы дома, связанные с культовыми предметами, например, священный столб *хоймор тээни/тэнги*, на котором также прикреплялись онгоны. Женщины избегали проходить вблизи сакрального столба, опасаясь гнева онгона, который мог наслать болезни. По этой же причине женщины никогда не подходили к хоймору и с внешней стороны дома (со стороны двора). Такого рода запреты осложняли жизнь женщинам-невесткам в больших бурятских патриархальных семьях. Невестка только после особого обряда, которые совершали пожилые женщины улуса по просьбе свекрови, получала право проходить на сакральную часть жилища свекра и производить там уборку.

Культовые предметы, которых не должна была касаться женщина, могли находиться и в других частях мужской половины жилища. Что касается культовых предметов женской хозяйственной сферы, то запреты, подобные отмеченным выше, внутри семьи не отмечаются.

Каким образом решается вопрос расположения алтаря, непростые задачи соблюдения особых правил и ограничений, сопутствующих функционированию алтаря в традиционной бурятской культуре в современном жилище, как правило, многоквартирном доме? Относительно устройства алтаря в квартире можно сказать, что во внимание принимаются разные маркеры пространства традиционного жилища. Для многих бурят одним из основных ориентиров при устройстве домашнего алтаря является его расположение у северной стены в юрте. Как известно юрты монгольских народов традиционно ориентированы входом на юг. Алтарь занимает противоположную входу стену жилища, т.е. северную. Опираясь на этот ориентир, домашний алтарь устраивают у северной стены главной комнаты – зала.

Другим важным условием может стать позиция алтаря по отношению к входной двери в комнату. В соответствии с этим условием алтарь располагают напротив входа в комнату. Следуя традициям шаманизма, согласно которым домашний алтарь не должны видеть посторонние, в некоторых бурятских семьях шаманские культовые атрибуты не находятся в общественных комнатах. Их хранят в укромном месте, в спальне.

Для пожилых членов бурятской семьи может быть чрезвычайно важным вопрос, каким образом устроена комната, расположенная на верхнем этаже, т.е. комната над алтарем. Как считают старики, крайне нежелательно, чтобы над тем местом, где расположен домашний алтарь, находилась кровать соседей проживающих в верхней квартире, и особенно кровать женщины, которая согласно традиционным представлениям бурят, считалась *бузар* – «нечистой». *«В моей памяти сохранились запреты бабушки забираться на чердак главного дома, где находился домашний алтарь. Если нужно было достать с чердака хранившиеся там вещи, просили мужчин. Гнев бабушки вызывали и кошки, которые гуляли по крышам домов»* [1]. Кошка в представлениях монгольских народов, в противоположность собаке, считалась плохим животным, «нечистым», которое навлекает на человека беды. В мировоззрении кочевников, в хозяйстве которых кошке не нашлось применения, позитивный образ этого животного так и не сложился. Следует отметить, что и другие представители семейства кошачьих, такие как рысь, ирбис у многих этнических групп монголов считаются животными с «черным следом», т.е. приносящими несчастье. Таким образом, кошка приблизившаяся к алтарю, могла его осквернить и навлечь на хозяев дома гнев божеств.

В современных бурятских семьях, не обремененных знаниями о традиционной культуре, кошкам, ставшими домашними любимцами, даже разрешается спать на верхней полке шкафа, где находится домашний алтарь.

Наполнение алтаря

Обязательным атрибутом современного буддийского алтаря в семьях верующих является иконографическое изображение божества богатства Намсарая. Часто встречаются иконографические и скульптурные изображения Белой Тары (божества долгой жизни) и Зеленой Тары. В семьях, где есть школьники и студенты, можно найти изображение Очирвани и Манджушри – божества, покровительствующего образованию. Ламы рекомендуют иметь и изображение Белого старца Сагаан Убугуна – в целях сохранения благоденствия в доме. Согласно преданию о появлении этого божества, Сагаан Убугун в своей ипостаси хозяина горы Жимэсту в Индии, поклялся Будде распространять благоденствие среди живых существ земли, вселенной и исполнять повеление, проповеданное Буддой. В силу того, что Белый старец связан таким обетом, данным Будде, он дарует людям долголетие, молодым – богатство, си-

лу, счастье, благополучие, ограждает от различных ссор и драк, болезней и т.д. Поэтому его очень почитают, говоря: «Белый старец, умножающий хорошее» [3]. В юртах монголов-скотоводов иконографические изображения Белого старца и поныне являются наиболее распространенными, так как именно это божество считается покровителем домашнего скота и всей природы в целом.

Часто в домах бурят, особенно в сельской местности, встречаются религиозные книги – наследие предков, которые чудом сохранились, избежав уничтожения в годы репрессий. Сегодня функция буддийской религиозной книги – пассивная. Однако, по убеждению верующих, само физическое присутствие священной книги оказывает некий благотворный или защитный эффект. Некоторые верующие осведомлены о том, какое значение для семьи, хозяйства имеет та или иная книга [4]. В ритуальный комплект алтаря входят разнообразные чашечки для подношений – *сугсэ*, свечи, благовония, раковины каури, четки, хадаки, опахало из павлиньих перьев.

В доме верующих буддистов помимо алтаря есть и другая зона, которая маркируется изображением божества, в чьи обязанности входит защита входа в дом от злых духов, приносящих болезни, ссоры и другие несчастья или буддийских атрибутов, обладающих такими же функциями. Обычно изображение этого божества сопровождается специальными текстами. Его помещают над дверью. Предполагаем, что это могут быть изображения божеств-охранителей жилища, наподобие домашних божеств бонской ритуальной традиции, священных предметов-оберегов, в частности изображение Пурба Дамдина, руйбал, приведенные в монографии К.М. Герасимовой «Обряды защиты жизни» [2]. В домах бурят-шаманистов аналогичные функции выполняют предметы, на которые традиционно возлагаются функции защиты дома от проникновения злых духов. Это ветки колючих растений, например шиповника, медвежьей лапы, березового дегтя, острые режущие и колющие предметы – нож, игла, шило.

Относительно шаманского алтаря в современном доме, можно сказать, что сакральных мест, предназначенных для размещения атрибутов шаманского культа, так же как и в традиционной бурятской юрте, может быть несколько. Например, в доме бурят-шаманистов выделяется локус *монгол-бурхана*, духа, покровительствующего данному дому, иными словами, выполняющего функции домового. Место «обитания» монгол-бурхана в квартире помогает обнаружить шаман, совершив специальный обряд. Он дает реко-

мендацию семье, где следует разместить специальную полочку или уголок для духа. На ней устанавливают ритуальную посуду, в которой преподносят духу угощение – конфеты, печенье.

Семья, имеющая в роду предков, занимавшихся кузнечным ремеслом, может почитать алтарь своих предков и покровителей кузнечного ремесла. Атрибутами такого алтаря могут быть миниатюрные орудия кузнеца – клещи, наковальня, молоток и другие предметы.

Правила обращения с алтарем

В современных бурятских семьях мало кто знает и соблюдает порядки, ограничения, касающиеся обслуживания алтаря. Одним из главных ежедневных ритуалов является подношение божествам первого утреннего чая, молока. Ритуальную посуду в связи с этим необходимо ежедневно очищать. Такую посуду нельзя смешивать с обычной, для нее используется отдельный инвентарь, который не используется для «мирской» посуды. Желательно ежедневно очищать и сам алтарь – в прошлом это действие входило в круг домашних обязанностей каждой бурятской женщины, что отмечает в своих наблюдениях Г.-Д. Нацов: «Женщина вставала утром раньше всех, разжигала огонь в очаге, делала уборку в доме, освежала домашний алтарь, готовила утреннюю пищу, доила коров...» [3]. Сегодня же соблюдать эти требования удается не всем. Обычно ритуальную часть повседневного быта семьи исполняют старшие члены семьи, чьи «жреческие» функции регламентированы возрастом и социальным статусом. Как правило, они располагают свободным временем.

В непростой ситуации оказываются молодые семьи, в составе которых нет пожилых членов семьи. Несоблюдение определенных требований, которые сопутствуют наличию в доме алтаря, может привести к негативным последствиям. Непочтительное отношение к божествам и месту, где они располагаются, может вызвать болезни, неудачи, ссоры и другие неприятности. В разные деструктивные для бурятской веры (и шаманской, и буддийской) периоды, отмеченные борьбой буддийского духовенства с шаманизмом, революцией, войнами, длительным периодом воинствующего атеизма, старики-шаманисты, опасаясь, что со стороны потомков онгонам семьи не будет оказываться должное внимание, и боясь гнева духов, совершали специальный обряд отправления онгонов в страну предков. Онгоны сжигали, отправляли на плотике вниз по течению реки, считавшейся в традиционном мировоззрении «дорогой» в иной мир,

или прятали в лесу. Аналогичным образом буряты-буддисты поступали с буддийскими иконами, скульптурами божеств, книгами.

Как показывают современные исследования буддийской книжной культуры в бурятских семьях, исповедующих буддизм и проживающих в сельской местности, в мировоззрении людей сохранились рудиментарные знания о содержании религиозных книг, их функциях, правилах обращения с книгами. При этом исследователи отмечают двойственное отношение к наличию подобных сакральных атрибутов в доме – одни респонденты придерживаются мнения, что наличие в доме религиозных книг обязательно – если книги покинут дом, семью могут постигнуть несчастья, другие выражают готовность расстаться с книгами и передать их безвозмездно в буддийский храм из этих же соображений [4]. Аналогичная ситуация складывается и по отношению к другим культовым атрибутам. И все же опасение разгневать божеств и священные книги из-за собственного невежества, неправильного обращения с культовыми атрибутами преобладает над опасностью навлечь гнев божеств, передав их в ведение священнослужителей при буддийском храме.

Понимая такого рода проблемы, буддийские священнослужители предлагают таким семьям возложить бремя ухода за алтарем на лам. Люди могут преподнести изображения божеств, буддийские книги и другие культовые атрибуты в качестве дара любому буддийскому храму, где им будет обеспечено правильное содержание. Имеют место и другие предложения со стороны буддийской церкви. Так, например, в Бурятии верующим впервые был предложен священнослужителями дацана Тункинского землячества чрезвычайно интересный выход из данного положения. Верующие, желающие находиться под покровительством своего *сахиусана*, могут приобрести изображение (скульптуру) божества в храме за определенную сумму. Этот покровитель впоследствии устанавливается в храме, на обряд его посвящения приглашается вся семья. С этого времени у семьи появляется свой покровитель, который будет оберегать людей от опасностей, болезней. Верующие в любое время могут приходить в храм и молиться своему сахиусану.

Многогранный процесс возрождения религиозной культуры среди бурят, в настоящее время преимущественно городских жителей, демонстрирует своеобразные пути эволюции бытовой обрядности, свойственной буддийской и шаманской традициям, трансформацию религиозных представлений. Интерпретация религиозных

истин в новых версиях, адаптированных к современным условиям, отмечается как в сознании народных масс, так и в популярном вероучении, распространяемом буддийской церковью.

Литература

1. Архив автора (информатор Галданова А.Р., 1932 г.р.).
2. Герасимова К.М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. – Улан-Удэ, 1999.
3. Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Часть I. – Улан-Удэ, 1995.
4. Цыремпилов Н.В., Базаров А.А. «Ординарный человек» и буддийская книжность // От Дуньхуана до Бурятии. По следам тибетских текстов. – Улан-Удэ, 2009. – С. 41-49.

НАУКА И БУДДИЗМ
Материалы научной конференции
с участием иностранных ученых
(Улан-Удэ – Байкал: 6-8 июля 2012 г.)

Редактор Э.Ц. Цыренова

Компьютерная верстка
РА «ПРОФИ»
ул. Хоца Намсараева, 7а, тел.: 45-31-90, 45-30-99

Свидетельство о государственной аккредитации
№ 1289 от 23 декабря 2011 г.

Подписано в печать 25.09.2012. Формат 60x84 1/16.
Усл. печ. л. 17,8. Уч.-изд. л. 16,93.
Тираж 300. Заказ № 281. Цена договорная.

Издательство Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а
riobsu@gmail.com

Отпечатано в типографии «Цифра», ул. Борсоева, 33а.