

Российская академия наук
Сибирское отделение
Бурятский научный центр
Институт общественных наук

**СОВРЕМЕННОСТЬ
И ДУХОВНО-ФИЛОСОФСКОЕ
НАСЛЕДИЕ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

Издательство БНЦ
Ассоциированный член Издательства СО РАН
Улан-Удэ 1997

Редакционная коллегия
д-р филос. наук **И. С. Урбанаева**
(ответственный редактор)

Э. Ц. Цыбенова
Р. С. Номшиева

Рецензенты
д-р филос. наук **Ю. Б. Рандалов**
д-р филол. наук **С. Ш. Чагдуров**

Современность и духовно-философское наследие Цент-
С 568 **ральной Азии.** Сб. ст. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН,
1997. - 148 с.
ISBN 5-7692-0031-6

Материалы сборника отражают результаты научных исследований по коллективному проекту "Философия, наука, магия в культуре Центральной Азии" при поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

На архивных, мифологических, полевых, письменных источниках разрабатывается концепция о тэнгрианской эзотерической традиции Центральной Азии, приводятся сравнительно-эзотерические параллели из области тайноведения Востока и Запада, дается эзотерическое объяснение шаманизма и связанных с шаманизмом пси-явлений, а также вводятся в научный оборот новые материалы по буддизму и Янтра йоге.

Книга интересна широкому кругу читателей.

ISBN 5-7692-0031-6

С $\frac{0403000000-15}{042(02)5-97}$ 355-97

ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ УЧЕНИЯ О ТЭНГЭРИ И БӨӨ-МУРГЭЛ

1. Оккультная символика разделения пантеона на группы тэнгриев

Центральноазиатское **Тэнгэри** как древнейшее философско-религиозное понятие кочевников, наших предков, имеет смысл *духовного Неба*, и в этом качестве оно есть пространство высшего бытия и вселенских сил, а также область *истинной жизни человека*. Поэтому наши предки использовали это понятие как синоним Бога, источника жизни и всего сущего, а также для обозначения области активных возможностей самого человека - если он способен, пройдя через хранителя *иного* мира - **Үүдэши бурхан** (бог дверей), проникнуть в "небесные врата" или щель между *этим* и *небесным* мирами. Понятие **Тэнгэри** употреблялось в значении "Бог" задолго до того, как у бурят и монголов в этом же значении появилось слово "Бурхан", и **Тэнгэри** в значении "Бог" было общим в древности для тюрко-монгольских народов, и еще при Чингис-хане мусульмане переводили его словом "**Алла**" (Аллах), а европейцы - словом "**Deus**" (Валиханов, 1986, с. 226). Это древнее духовное понятие было основой всех традиционных религиозных представлений и культов кочевников Центральной Азии. Все сохранившееся у бурят богатство мифологических и фольклорных сюжетов о *тэнгриях*-небожителях имеет непосредственное отношение к этой древней философии и религии. На древность и значительность религиозно-мифологического наследия бурят в сравнении с духовным наследием других народов сами буряты почти не обращали до сих пор внимания. О древнейшем происхождении звездного культа и космогонических преданий писал Г. Н. Потанин, богатство бурятской мифологии отмечал Ч. Валиханов, когда писал: "По мифологии мы уступаем только бурятам" (Там же).

Богатейшая и наиболее архаичная среди корпуса центральноазиатских фольклорных памятников бурятская мифология сохранила наиболее древний пласт **тэнгрианского** мировоззрения, которым отмечены следы тюрко-монгольской кочевой цивилизации Внутренней Азии. Шаманская мифология - это часть **тэнгрианского** духовного наследия. Эта глубинная мировоззренческая связь центральноазиатского шаманизма и **тэнгрианства**, то есть древне-

го учения о Небе, тем более в аспекте эзотерической символики, почти не изучена, если не считать нескольких статей, где обозначена постановка проблемы (Урбанаева, 1996, 1996а). Правда, еще Ч. Валиханов высказал идею об особом значении традиции **небопочитания** для тюрко-монгольского шаманизма. Однако глубокого философского развития эта мысль не получила ни у него самого, ни у позднейших исследователей.

По замечанию Ч. Валиханова, религиозная символика тюрко-монгольского *Синего Неба* аналогична христианским и мусульманским представлениям о Боге-Творце, демиурге. "Небо было свободно в своих поступках, оно награждало и карало, от его воли зависело благополучие людей и народов. Выражения "тэнгри-джарылкасын" (джарылкамак) - да наградит тебя небо, "кок-суккан" (проклятый небом) и "кук-суккыр" (чтобы не было неба) показывают их шаманское происхождение. Джарылкамак имеет очевидное сходство с джарлык (монгольское дзарлик) - изъявление воли и с монгольским дзаяга - воля неба, судьба" (Валиханов, с. 226).

Однако трудно согласиться с Ч. Валихановым, когда он пишет, что определение неба - "кок" (синий) "означает видимое, предметное" (Там же, с. 306) - здесь он солидарен с Д. Банзаровым, полагавшим, что "голубое небо, как обыкновенно называют его монголы, действующее на воздушные явления и на производительность земли, не может быть названо духовным" (Банзаров, 1955, с. 54). Вслед за ними эту же мысль повторяет современный бурятский исследователь центральноазиатского шаманизма Т. М. Михайлов, утверждая, что *Хүхэ Мүнхэ Тэнгри - Вечно Синее Небо* - это "чисто материальный образ неба" (Михайлов, 1987, с. 12).

Как было обосновано мною в рукописи "Шаманская философия бурят-монголов", христианский, буддийский и даосский опыт *Неба* служат эзотерическим ключом для выявления глубинного символизма понятия *Тэнгэри*, которое выражает древний духовный опыт постижения кочевниками *реальности* - реальности Небесного Человека и истинной жизни. И *тэнгрианский* пантеон содержит древний эзотерический символизм, раскрыть который может мировая эзотерика. В связи с этим обратимся к структуре пантеона *тэнгриев*.

Современные исследователи бурятского героического эпоса, религиозной мифологии и фольклорных памятников, в большом количестве сохранившихся у бурят и до сих пор бытующих в народе, а также ученые, работающие с материалом по шаманизму,

выделяют, как правило, при описании традиционного пантеона бурятских небожителей в основном две враждующие между собой группы *тэнгриев* - 55 западных и 44 восточных (Бурчина, 1990, с. 8-69; Уланов, 1963, с. 166 и др.; Уланов, 1957; Михайлов, 1980, с. 149; Михайлов, 1987, с. 13). Можно сказать, общепринятой является интерпретация этих двух групп *тэнгриев* как непримиримых врагов, причем, как принято считать, *западные тэнгрии* являются "добрыми", а *восточные* - "злыми".

Поводом к вражде *тэнгриев* некогда единого пантеона явилось соперничество за благосклонность *срединного тэнгри* - **Сэгэн Сэбдэг Тэнгри** (Прозрачно-Голубое Небо) - так говорится в эпосе. При объяснении происхождения подразделения *тэнгриев* на две группы бурятские гэсэроведы и специалисты по шаманизму исходят до сих пор из историко-материалистической методологии и объясняют происхождение небесных войн Гэсэриады и подразделения небожителей на разные группы социально-классовыми процессами и их отражением в мифологии. Безусловно, элементы реализма - особенно в отображении повседневной жизни кочевников - в мифологии и эпосе имеют место, но до некоторой степени. Все же надо учитывать, что прежде всего миф и эпос - это символическая реальность: за символами мифа и фольклора скрывается невидимая обычным зрением духовная *реальность* - действительно существующая *небесная страна* или *затомис*, говоря словами Даниила Андреева (Андреев, 1993, с. 57). Небесные войны Гэсэриады имеют универсальный эзотерический смысл, связанный с *тайной Неба*.

Учитывая эзотерический контекст этой *вселенской тайны*, следует все же уточнить бытующее в научном менталитете и в массовом сознании представление о 55 "добрых" западных и 44 "злых" восточных *тэнгриях*. отождествление *западных тэнгриев* с силами добра, а *восточных* - с силами зла - это, по моему убеждению, результат позднейшей идеологической - под влиянием дуалистических западных мировоззренческих схем - интерпретации древней бурятской мифологии, которая не знала столь жесткой и однозначной, во-первых, противоположности *западных* и *восточных тэнгриев*, а во-вторых, абсолютной этической их противоположности. В ряде вариантов Гэсэриады глава западных тэнгриев **Хан Тюрмас Тэнгри** (вариант Б. Жатухаева) или **Хан Хюрмас** (вариант П. Тушемилова), погостив у главы восточных тэнгриев **Атай Улана**, по возвращении забывает о том, что в свою очередь пригласил Атай Улана, и, наглухо закрыв двери и трубу, уезжает на охоту, что и

послужило поводом к войне (Бурчина. 1990. с. 55, 56) "В варианте П. Тушемилова (№ 9) Атай Улан также приглашает Хан Хюрмаса в гости, но здесь он спрашивает, **почему сбросили его сыновей на землю** (выделено мною. - И. У.). Хан Хюрмас делает вид, что он ничего не знает об этом..." (Там же). Эти моменты сказаний о Гэсэре, так же как суть спора из-за *Сэгэн Сэбдэг Тэнгри*, плохо укладываются в схему о 55 "добрых" западных и 44 "злых" восточных тэнгриях и остаются до сих пор непонятными. А, по моему мнению, без применения эзотерического ключа понять все это и невозможно.

С. П. Балдаев записал от сказителя О. Х. Хайнтаева, что раскол тэнгриев произошел задолго до появления Гэсэра и что во главе образовавшихся некогда двух враждебных групп стояли женщины. **Манзан Гүрмэ төөдэй** - во главе 55 западных тэнгриев и **Маяс Хара төөдэй** - во главе восточных 44 тэнгриев. Прежде они жили в дружбе и согласии, потом поссорились из-за сыновей (Балдаев, 1961, с. 40). Но было время, когда "еще не начинались споры-раздоры среди восточных и западных небожителей; еще не начинали плодиться козы и овцы; не появлялись злые и коварные помыслы; в хорошие и прекрасные времена, когда царили мир и согласие, когда были еще молоды Эсэгэ Малан баабай и Эхэ Юурэн матушка, когда были спокойны Оёдол Саган тэнгриий и Оёр Саган тэнгриий; не возмущались многочисленные восточные тэнгрии, не пререкался Атай Улан тэнгриий; не было еще **зависти-мести** (выделено мною. - И. У.); не утверждались еще западные многочисленные небожители; когда не отделилось еще серое от белого (правое от неправого. - *Ред.*)" (Гэсэриада, 1990, с. 165).

По варианту О. Х. Хайнтаева, старшими среди восточных тэнгриев были **13 Асарангуевых тэнгри**. "В титанической борьбе с западными тэнгэри погибли 13 Асарангуевых тэнгэри. Тогда Атай Улаан тэнгэри стал старшим среди восточных тэнгэри, он стал носить имя Хамхир богдо" (Там же. с. 41). Что это за **Атай Улан тэнгриий**, положивший начало небесному расколу, и что за **13 Асарангуевых тэнгэри**, по поводу которых никто из исследователей до сих пор не дал более или менее внятного объяснения, и что за женская вражда имела место в мифологии?

По поводу древней вражды женщин ничего, кроме идеи матриархата, впоследствии смененного патриархатом, в научной литературе придумать не сумели. А между тем в этих образах и сюжетах, как и в символике числа 13, кроется важная эзотерическая

информация. Обратимся к текстам сказаний о Гэсэре. В варианте "Абай Гэсэр Богдо хан", записанном С. П. Балдаевым от А. О. Васильева (Альфора), имеется такое вступление:

"Ранее раннего, прежде прежнего, в изначально-далекие, древние и прекрасные времена, когда высокое небо было покрыто туманной дымкой; когда обширный мир (земля) был покрыт водой (үлгэн үргэн дэлхээн ухан шалбааг байхадань); когда не было еще десяти тысяч небесных божеств, родилась (появилась) **Старшая богиня-мать** (выделено мною. - И. У.). Она рождается единственной богиней в то время, когда не было солнца и было темно, когда не было луны и было сумрачно, не было звезд, не было воздуха (агаар), не было лучей света. Богиня-мать была преисполнена силы и мощи. Ей скучно и грустно быть одной в этом крошечном мраке, в этом беспрядельном мире. Одиночество тяготит ее, и богиня-мать решает сделать эту бесконечную ночь с началом и концом; это бесконечное время открыть началом (энхэ эхи захабэй сагые эхинтэй болгохомни)" (цит. по: Бурчина, с. 116).

И далее приводится описание процесса сотворения мира **Матерью-богиней**: земли и неба, и всего, что на земле, а также Солнца и Луны. От *Солнца* **Белая мать-богиня** родила дочь *Манзан Гурмэ*, а от *Месяца* - дочь *Маяс Хара*. От *солнечной* Манзан Гурмэ родилось 9 сыновей, из которых старший - **Эсэгэ Малан тэнгри**, а также 9 дочерей. От *лунной* Маяс Хара рождаются 13 сыновей, из которых старший - **Асарангуй Хара тэнгри**, за ним - **Атай Улан тэнгри**, а также 9 дочерей (Там же).

Приведенный фрагмент бурятской космогонической мифологии имеет явно эзотерический смысл. Первозданный мрак, изначальные воды творения, Мать Мира - это все элементы эзотерической космогонии, излагаемой в разных традициях и систематически данной в "Тайной Доктрине" Блаватской. В Станце II Книги Дзиан упоминается "КОРЕНЬ МИРА - ДЕВАМАТРИ" (Блаватская, с. 100). Это "Мать Богов" тайноведения: "*Адити*" или Космическое пространство в восточной эзотерике; вселенская мать Церера/Деметра - Мать всех душ и всех космогонических богов и божественный Разум - ее культу были посвящены Элевсинские мистерии древности; это *София (Мудрость)* - у гностиков. В традиции Каббалы, в "Зохаре" "Мать Богов" именуется *Сефира, Мать Сефиротов* и *Шекина*х в ее предвечной форме. «"Отец" гораздо позднейшее измышление» (Там же, с. 117).

Мать Богов - это аллегория тайны творения вселенной. Бу-

рятская *Эхэ Ехэ Бурхан* (*Старшая Богиня-мать*) - это та самая эзотерическая **Матерь Богов**, аллегория которой дана в контексте центральноазиатского учения о **Тэнгэри**. В связи с этим примечательны некоторые параллели, прослеживающиеся в мифе об *Эхэ Ехэ Бурхан* и в книге "Зогар": например, в бурятском мифе говорится о "**восьмом небе**" как обители светлой и доброй Манзан Гурмэ и ее потомства - *тэнгэрийн түмэн бурхан* (тысяча или множество небесных божеств) и *огторгойн олон заяан* (множество творцов вселенной), и аналогичным образом в главе "Праведник" книги "Зогар" речь идет о "**восьмом небосводе**". "Написано: **И дал их Бог в свод неба...** - это Праведник" (Раби Шимон, 1994, с. 159). Восьмой небосвод в "Зогаре", если считать снизу вверх, это Бина. "Еще Бина называется Ливаном, поскольку именно в ней при Творении открывается влияние со стороны **Кетер** (высшей Сефирот. - *И. У.*), то есть той белизны (Лаван), в которой совершенно нет тьмы и замутнения" (Кравцов, 1994, с. 316). Манзан Гурмэ и все обитатели "восьмого неба" тоже наделяются определениями "**белизны**": эпитет "**сагаан**" (белый) в бурятской мифологии относится к группе тэнгриев, чьей прародительницей считается Манзан Гурмэ.

Коснувшись различия в бурятской мифологии "**белого**" и "**черного**", мы задеваем глубокие эзотерические тайны, связанные с символикой *белого* и *черного*, *солнечного* и *лунного* в тайноведении и с оккультным смыслом **женского раскола**, имевшего место в мировом эзотеризме. Миф об *Эхэ Ехэ Бурхан* - *Великой Матери Богине* содержит намеки на все эти тайны.

В текстах Гэсэриады и в шаманских заклинаниях символика "белого" и "черного" имеет многослойный характер и в своих наиболее древних смыслах "белое" и "черное" не имеют в бурятской традиции характера взаимоисключающей противоположности. Есть основания предполагать, что их оккультная символика имеет несколько напластований значений, которые были свойственны разным оккультным Преданиям - от Предания Атлантов до Предания Белых.

Последняя Раса - *белых* вышла из лесов Европы и вступила в борьбу с *черными*, чьи посвячительные центры имелись в Верхнем Египте и Индии и чьи "циклопические города увенчивали зубцами горные кряжи Африки, Кавказа и Центральной Азии" (Шюре, 1914, с. 22). В течение веков передвигаясь в этой борьбе то между Пиренеями и Кавказом, то между Кавказом и Гималаями, в конце концов они победили *черных*, прогнали их с берегов Европы, за-

владели северной Африкой и Центральной Азией, которая в те времена была населена смешанными народностями (Там же, с. 27). Но *белые* усвоили от *черных*: плавление металлов и священное письмо, искусство тайнописи на коже животных, на камнях и коре деревьев, отсюда - кельтские руны (Там же) и отсюда же, по-видимому, центральноазиатские руны и вообще кочевая традиция изображения письмен на камнях и деревьях. Звездный культ, которым владели *черные*, тоже проник к *белым*.

Там, где *белые* подчинились *черным*, получив от них религиозное *посвящение*, образовались народы семитические (египтяне - до Менеса, арабы, финикийцы, халдеи, евреи). А там, где *белые* завоевали *черных*, произошли иранская, индусская, греческая, этруская цивилизации. Это *арийцы*. К ним Шюре относит также скифов, гэтов, сарматов, кельтов, германцев. *Семитические* и *арийские* учения, поясняет он, различаются направлением письма, понятиями о жизни, посвятельными преданиями, религией, искусством, наукой и философией.

Белые ввели солнечный культ священного огня, а культ предков "составляет корень и центр религии у народов белой расы" (Там же, с. 25). Победитель и законодатель *белых* известен из упоминаний о нем "*Зенд-Авесты*" как Иима (*Yima*). Зороастр видел в нем своего предшественника, первого человека, с которым говорил **Ормузд**, живой бог. В "*Рамаяне*" он известен под именем **Рамы**. В египетских преданиях эпоха Рамы обозначается как *царство Озириса*, владыки света. В Греции его называют **Дионисом** (от санскр. Deva Nahousha - Божественный Преобразователь). Все эти предания указывают на некий общий центр.

"Минуя Индию Вед, минуя Иран Зороастра, мы увидим - при сумрачном рассвете белой расы - первого Создателя арийской религии, выступавшего из лесов древней Скифии в двойной тиаре Завоевателя и Посвященного, несущим в руке мистический огонь, тот священный огонь, от которого загорится духовный свет для всех арийских народов" (Там же).

От скифов, всюду воздвигавших своим предкам жертвенные камни, остались и в монгольских степях Центральной Азии каменные памятники, которые местные предания связывают с шаманами (Потанин, 1916). Скифская посвятельная традиция, являющаяся, согласно исследованиям тайноведов, истоком арийского предания, связана с поклонением богу **Тору**, символом которого был **бык**. В бурятской традиции образ **быка** - **Буха-нойона** является

одним из наиболее значимых символов центральноазиатского происхождения: для тюрко-монгольских кочевников Внутренней Азии **бык** является общим символом Первопредка-законодателя кочевой цивилизации (см.: предания об **Огуз-хане**). Это, по-видимому, наследие скифской традиции. Кстати сказать, древнее тюрко-монгольское слово "**торе/тору**", обозначающее "**закон/правда**" (ср.: *Екэ Торе* в государстве Чингис-хана), удивительно созвучно с именем бога - "**Тор**".

В результате раскола, произошедшего у скифов, **Рам** (Рама) стал во главе сторонников культа **Овна**, символа **солнца, огня и очага**, заключив союз с туранцами - скифскими племенами с примесью *желтой расы*, которые занимали возвышенности Азии (Шюрс, с. 38). **Рам** положил начало знакам зодиака, которые имеют тройной смысл, - эти знаки, читаемые в обратном порядке, стали эмблемами поэтапного *Посвящения*. А рога **Овна** сделались знаками жреческого и царского *Посвящения*, отсюда - два рога панской тиары (Там же, с. 44). Как же не вспомнить рога на шаманской короне наших предков!

Очевидно, рога на шаманской короне указывают на *Посвящение* в традиции **Овна**, то есть в символике **солнца, огня и очага**. В этом случае становится понятным то особое значение, которое наши предки придавали культурам **предков, огня и очага**, - это все соответствует посвячительной традиции скифов, поклонников **Овна**. Арийская посвячительная традиция присутствует в духовном наследии нашего народа и в виде культа **Тора (Быка)**, и в виде культа **Овна (Солнца, Огня)**.

Однако в бурят-монгольском духовном наследии под пластом "арийского", точнее, скифского происхождения кроется символика, присущая посвячительной традиции *черных*. *Черные* имели один из посвячительных центров в Индии, и *черные же* обитали на горах Центральной Азии, отсюда, возможно, некоторые эзотерические сходства, обнаруживающиеся в символике *тэнгрианства* и в древней индусской символике. Так, 33 - это численность Ведических Божеств, "коренное число индусского пантеона, которое насчитывает 33 стогов или триста тридцать миллионов богов и богинь" (Блаватская, с. 116), 33 - это также численность небожителей в составе тэнгрианского пантеона по некоторым вариантам бурятской мифологии (Бурчина, 1990; Уланов, 1957; 1963 и др.), это "33 батора Гэсэра", о которых упоминает эпос (их имена см.: Балдаев, 1961).

Число 33 как сокровенное число индусского пантеона "суть Двенадцать Адитий, восемь Васу, Одиннадцать Рудр и Два Ашвины - сыны-близнецы Солнца и Неба" (Блаватская, с. 117). *Посвященные* суфийского общества **Строителей** (араб.: *Аль-Банна*) используют число 33, "чтобы указать на завершение одной трети всей системы подготовки, после чего наступает первая стадия просветления" (Шах, 1994, с. 213). Иначе говоря, 33 - это шифр или тайное обозначение первой трети суфийского пути. Всего в суфизме известно 99 божественных имен или атрибутов, 100-е имя является тайным и становится известным искателю только тогда, когда он проникнется духом остальных имен. Совершенный человек формируется под воздействием всех этих имен.

В этом - тоже параллель с *тэнгрианством*: по данным фольклора и мифологии, буряты говорят также о 99 *тэнгриях* (55 западных и 44 восточных). В шаманских призываниях обращаются к 99 бөө - первым шаманам. И само по себе то, что шаманская мифология бурят упоминает в тэнгрианском пантеоне число 33 наряду с числом 99, говорит о глубоком эзотерическом сходстве бурятской традиции с индусской и суфийской.

Строители считают, что 33 является указанием на тайное учение, переданное в обстановке большой секретности человеком, имя которого, разложенное с помощью метода заключения кода внутрь кода и использования букв и цифр для передачи определенных целей, понятных только посвященным, тоже сводится к числу 33 (Шах, с. 215). Тем самым имеется в виду, что суфизм был частью тайного учения Мухаммада. Число 33, или же букву Ко-ф, строители пишут иногда внутри звезды, составленной из двух совмещенных треугольников, которые в других эзотерических традициях считаются символами мужского и женского начал. "Суфии говорят: "... с землей и небом будет 33" (Там же).

Основателем ордена **строителей** был Зу-н-Нун-Мис-ри, родом из Нубии - то есть *черный посвященный*. Очень вероятно, что истоками суфизма **строителей** являются тайные знания *Черной Расы*. И в индусской традиции символика числа 33 могла иметь тоже происхождение из аборигенной *черной* посвячительной традиции. В таком случае не исключено, что и в центральноазиатской традиции символ числа 33 имеет происхождение от *черных*, обитавших в этом регионе.

В контексте этой символики - числа 33 и традиции *черных* следует обратить внимание на символику *черного* цвета. Оказывает-

ся, в оккультизме другое название Египта - "Черный" - это из-за цвета почвы. А кроме того, в традиции некоторых эзотериков понятие "**черный**" использовалось как синоним "**мудрости**": дервишская школа **Угольщиков** использовала слово "**фехм** (черный)" именно в таком значении. Очевидно, центральноазиатская культура сохранила в себе эту традицию использования понятия "**черный**" в качестве синонима бездонной мудрости: понятие "**хара**" - **черный** в этом значении часто встречается в бурятских текстах, особенно в шаманских обрядниках. Этическая интерпретация **черного** как символа зла - это явление позднейшее в бурятской мифологии по сравнению с **черным** - символом мудрости. И возникла эта более поздняя символика под влиянием дуалистических мировоззрений. В древнем же духовном пласте *тэнгрианского* символизма не было противопоставления *белого* и *черного*, свидетельство тому - сам эпос, например, вступление к "Абай Гэсэр Богдо хан" в записи И. Н. Мадасона (Бурчина, с. 165).

Таким образом, можно утверждать, что центральноазиатское *тэнгрианство* и структура *тэнгрианского* пантеона содержат некоторые коды, свойственные *Посвящению Черных*, но это - не результат заимствования из Египта. Ближнего Востока или Индии, а собственная тайная символика кочевников Центральной Азии - как бы *черный* пласт в духовном наследии кочевого суперэтнуса. К этому пласту относится и звездный культ степняков, в том числе культ **Долон Ыбугэд - Семи Старцев**, оказывается, гораздо более древний, чем культ предков, огня и очага. И как более древнее, это *звездное знание*, в эпоху Великого Монгольского государства настолько развитое, что при дворе всемонгольского хана устраивались конгрессы астрологов мира, в народном сознании оно хуже сохранилось по сравнению с культурами предков и огня, имевшими центральное значение для скифов, арийцев. На почти забытые коды *Посвящения Черных*, которые наложились на древнейшую эзотерику *Желтых* - философию и религию *Тэнгэри (Неба)*, наслоились в *тэнгрианстве* эзотерические символы *Белых*. Различение наряду с Великой Матерью-Богиней также *солнечной Манзан Гурмэ* и *лунной Маяс Хара (Хара - Черный)* свидетельствует, по-видимому, об этом выделении *солнечного* культа *Белых* в качестве центрального из посвяtitельной традиции *Хара - Черных* с их архаическим культом Мистической Женственности, Матери Мира. Это и есть женский раскол, о котором повествуют оккультисты.

В традиции Рамы "женский раскол", имевший место в эпоху

царствования Рамы, означал попытку возвращения к этому древнему культу "Матери Богов". Эти оккультные события и нашли отражение в бурятских сказаниях о Сыне Неба Гэсэре. Подтверждением того, что речь идет именно об оккультных символах, служит упоминание о различии *солнечной* и *лунной* ветвей небожителей, имеющем смысл различия между *солнечным* и *лунным* знанием. Оба культа - *солнечный* и *лунный* - являются древнейшими в мире (Блаватская, с. 433). И в традиции *Желтых* - в древнейшем пласте *тэнгрианства*, и в даосизме, да и в традиции *Черных* они не противопоставляются: речь идет о *Едином*. Противопоставление *солнечного* принципа *лунному* является особенностью арийской традиции и восходит к Раме.

Господство арийской традиции означало в мировом эзотеризме утрату первоначального *Единства*. А "*женский раскол*" в традиции Рамы означал утрату единства Тайного Предания Белых (Шюре, с. 148-151). "Женский раскол" имел также смысл попытки утвердить "пассивное начало над активным". Не достигнув успеха в Индии, мятежники вышли оттуда за 3200 лет до н. э., пришли в Египет к 2700 году, покорив Аравию и почти всю Малую Азию, они основали Финикию и Ассирию. Балли или Неврод (т. е. "Путь тигра"), один из финикийский вождей, вышедших с той волной мятежников, основал Вавилонское царство, которое в мировом оккультизме стало символом разрушения единого тайного Предания и правоверной традиции Посвящения.

"Женский раскол" проявился в ряде случаев переворотами в пантеоне: в Египте *Извара*, *Израиль* или *Озирис* долго сопротивлялись "пути тигра", но в конце концов здесь богини *Изида Фивийская* (а в определенном смысле Изида была олицетворением Луны, как Озирис - олицетворением Солнца) и *Милитта Вавилонская* были поставлены выше *Адона*, во Фригии благая *Мать - Ма*, называемая также греками *Диндимена* или *Цибела* - лишила *Атиса* - верховного Отца мужественной его силы (Папюс, 1993, с. 150). В бурятской Гэсэриаде эти события нашли отражение в виде упоминания о том, что вражде западных - "*солнечных*" - тэнгриев и восточных - "*лунных*" - тэнгриев начало положили две небесные жемчужины - *солнечная* и *лунная* дочери *Эхэ Ехэ бурхан* - Великой Матери Богини. Но и в центральноазиатском *тэнгрианстве* была эпоха первоначального *единого* *Знания* и *единства* двух космогонических принципов - солнечного и лунного. Об этом повествуют вступления к эпическим сказаниям бурят, где говорится о времени

отсутствия вражды между восточными ("лунными") и западными ("солнечными") тэнгриями.

Чтобы глубже истолковать символику различия между восточными и западными тэнгриями, следует уяснить суть различия между *солнечным* и *лунным* принципами, которое лежит в основе противопоставления двух групп тэнгриев.

Солнечный или *огненный* символ, символ *Логоса*, это первичное начало творческого процесса во Вселенной, источник Жизни, Дух Творца, носящегося над Хаосом, изображался каждым народом в образе Огненного Дыхания или Змия. Священный Огонь или Солнце - это символ Света и Разума.

Оккультная символика Луны есть поистине тайна: это тайна оккультных способностей человека, тайна традиционных магических культов, тайна "пути предков". Но в чем эта *лунная тайна*? Р. Грейвс в книге "Белая Богиня" пришел, не будучи эзотериком, к открытию, что *Тройная лунная богиня* или **Белая Богиня** была универсальным символом в дохристианской мифологии и поэзии: греческой, кельтской, римской, скандинавской, индийской и даже африканской. История западной религии есть постепенное подавление духовного культа Тройной лунной богини и его замена на рациональный культ солнечного Бога Аполлона (Уилсон, с. 24). Грейвс говорит о целой системе знаний, основанных на предположении скорее "лунного", чем "солнечного" происхождения. Знание друидов, магия, шаманизм есть, утверждает вслед за Грейвсом К. Уилсон, формы "лунного знания", а древнееврейская "Каббала", китайская "И цзин", свитки Тарота, "Ключ Соломона", египетская и тибетская "Книга мертвых" должны рассматриваться не как примитивные и неудавшиеся попытки в науке, а как попытки выразить глубины "лунного" знания их собственными словами" (подчеркнуто мною. - И. У.) (Там же, с. 29).

В эзотеризме с *лунной тайной* связаны истоки длительной вражды между Владыками Темного Лица и Братством Света, активно проявившейся в атлантическую эпоху и продолжающей проявляться в нынешней коренной расе (Бейли, 1993б, с. 285). По объяснению А. Бейли, в большей степени *лунная тайна* объясняется злоупотреблением вибрационным могуществом определенного центра и порочным направлением *силы* для исполнения антиэволюционных задач.

Метафизическая и психическая природа Луны должна, пишет Е. П. Блаватская в "Тайной Доктрине", быть оккультной тайной.

хотя природа и свойства Луны известны от архаических времен до позднейших колдуний Фессалии и до современных таптристов каждому оккультисту: Луна - друг колдунов и враг неосмотрительных (Блаватская, с. 196). Однако все же символ Луны в ее тайне до некоторой степени приоткрывается в отделе IX, называемом "Луна: Deus Lunus: РНОЕВЕ". "Солнце есть Жизнедатель для всей Планетной Системы. Луна жизнедательница нашей планеты. И ранние расы, даже в младенчестве своем, понимали и знали это. Она Царица и она же Царь" (Там же). У греков Артемида была Луною в небесах и Дианою на Земле, имевшей отношение к деторождению и жизни. У египтян она была Гекатою в Аду, Богинею Смерти, властвовавшей над магией и чарами. Как олицетворение Луны, проявления которой тройственны, Диана-Геката-Луна являет три аспекта в одном. И в этом качестве она подобна Браме-Вишну-Шиве и является прообразом христианской Троицы, которая не всегда была всецело Мужского Начала (Там же, с. 433).

В индо-арийской и арийско-европейской традиции веры представлены оба культа - солнечный и лунный. Луна была живым символом *Иеговы*, культ девы Марии основан на древнем культе *Лунных Богинь*, в то время как Христос является "Солнечным Христом". Халдеи, так же как позже евреи, были почитателями Луны под различными именами - мужскими и женскими. Физиологический или антропологический ключ к символу Луны позволяет истолковать *Лунный символ* как производительную и детородную способность в Природе. Однако, по замечанию Блаватской, символика Луны, связанная с тайной Теогонии или эволюции манвантарических Богов, гораздо сложнее и не содержит в себе ничего физиологического. "Здесь все мистично и божественно" (Там же, с. 437). Если астрономически Луна есть одна из семи планет Древнего Мира, то в Теогонии она является одним из Правителей его. Ни один символ, "включая даже Солнце, не был столь сложным в своем многообразном значении, как символ Луны", и он был двупольным. У некоторых народов он был мужским; как, например, индусский "*Царь Сома*" или бурят-монгольский *Нара Эсэгэ (Отец-Месяц)*; у других - он был женским, как прекрасная богиня *Диана-Луна*.

"Но будь то мужское, либо женское начало, *Тот* или *Минерва*, *Сома* или *Аиторот*, Луна есть оккультная Тайна из Тайн и скорее символ зла, нежели добра" (Там же, с. 443). Луна рассмат-

ривается в оккультной философии как бесполоя Мощь, которую необходимо хорошо изучить, ибо ее следует страшиться.

Возможно, в соответствии с этой эзотерической символикой Луны бурятский эпос содержит аллгорию *лунной* дочери Великой Матери Богини - *Маяс Хара (Маяс Черной)*. "Живет она на далекой восточной, неприветливой стороне небес. Не зная мужчины (*эрэ мэдэнбэй ябажа, ондолиһоо боодожо*). рождает тринадцать сыновей..." (Гэсэриада, 1990, с. 119). В этом бурятском тексте содержится указание на божественную бесполость или гермафродитизм первых Богов, что согласуется с оккультными данными, по которым разделение полов произошло после так называемого **Падения**. И "*Deus-Lunus* стал тогда Андрогинию, мужского и женского начала, поочередно, чтобы, в конце концов, служить, как двоякая мощь для целей колдовства в Четвертой Коренной Расе Атлантов" (Блаватская, с. 443).

В Пятой Коренной Расе в зависимости от почитания Солнца или Луны народы разделились на два антагонистических лагеря, и это привело к событиям, описанным как войны "*Махабхараты*", которые для индусов являются исторической борьбой между *Сурьяваниша* и *Индованиша*. По всей видимости, войны *тэнгриев*, разделившихся на два лагеря - *западных*, происходящих от союза стоящей в начале творения мира *Эхэ Ехэ Бурхан (Великой Матери Богини)* и *Солнца*, и *восточных*, происходящих от союза *Эхэ Ехэ Бурхан и Луны*, отражают этот же оккультный сюжет, связанный с выбором одного из двух начал, приведшим к доминированию одного из двух культов - *солнечного* или *лунного*.

В атлантической традиции Луна была мужского начала, называлась "Владыкою Солнца" (Там же). Аналогичным образом в бурятской мифологии Луна именуется **Отцом**, а Солнце - **Матерью**. В традиционной культуре кочевников лунный культ был основой жизненного мира, по фазам Луны выверялись и планировались все события - календарь, то есть фундамент самобытной национальной культуры, был лунным. В то же время в духовной традиции наших предков присутствовал и солнечный культ наряду с лунным. Но сам характер лунной символики свидетельствует о присутствии в бурятской традиции очень древних эзотерических пластов, возможно, современных культуре атлантов.

Восточные тэнгрии бурятского пантеона часто называются также **левосторонними**, а западные тэнгрии - **правосторонними**. Это бурятское и общемонгольское различие левосторонних и правос-

торонних обитателей небес ассоциируется с известным из тайноведения различием *пути левой руки* и *пути правой руки*. и ассоциация эта тем более прочная, что понятие "левосторонний" в монгольских языках буквально означает "левой руки (*зүн гарин*)", а "правосторонний" - "правой руки (*баргун гарин*)".

Оккультное разделение Знания на два диаметрально противоположных пути произошло в кульминационный момент развития атлантической цивилизации (Там же, с. 231). **Путь правой руки** или **правосторонняя тропа** - это вселенская эволюция по законам **Гармонии, Любви и Единства**. **Путь левой руки** или **левосторонняя тропа** - это путь, основанный на принципе **Эго**, это вселенский вызов **Единому**, восстание против **Неба**. Иначе говоря, это путь духовного своеволия, а также права свободного действия. В символике древних "левый путь" не был однозначно связан со злом. Лишь в результате развертывания истории человечества становится наглядной гибельность для человечества пути *эго и индивидуалистического своеволия*, земного противодействия космическим законам *Единой Жизни*.

Символом **восставших** в бурятской мифологии являются *восточные*, или *левосторонние*, тэнгрии во главе с **Атай Улан (Красный Дух Зависти и Соперничества)**, который был инициатором войны тэнгриев, и, когда он был побежден, расчлененное тело его сбросили на землю и это положило начало появлению на земле всяческой нечисти и болезней. "Сорок четыре восточных небожителя собираются на суглан (совет. - И. У.) на Месеце (подчеркнуто мною. - И. У.) и Плеядах (*Мэшиэн*), решают уничтожить на земле двуногих и четвероногих, распространить яд: уничтожить растения, птиц, высушить реки." - так повествует о появлении зла на земле, порожденного **лунным** потомством *Эхэ Ехэ Бурхан*, бурятский эпос о Гэсэре (Гэсэриада, 1990, с. 128). Силой колдовских чар - *лунного знания* бабушки *Маяс Хара* останки Атай Улан тэнгрия превращаются в носителей *колдовства*: в "могучего и страшного Гал Дурмэ хана, владеющего страшным колдовством", - полая грудь его; в "чудовищно сильного Лобсогдой мангадхая" - толстое широкое бедро его; в "дьявола Шэрэм Мината шолмо, владеющего страшным колдовством." - атланта (*амаргали*); ожившие внутренности - в "Черную Чуму с тысячью белыми глазами"; черная печень его - в Ганга Бурэд хаца и т. д. - всего 13 чудовищ, которые не смыкают глаз, "а только убивают и поедают людей, животных и все живое на земле" (Там же, с. 129).

Атай Улан тэнгри выступает в бурятской мифологии инициатором войны в *Небе* и источником зла и смерти на земле. Имя его глубоко символично: Атай - это 1) **Зависть-Вражда**. 2) **Состязание, Соперничество, Конкуренция** (Черемисов. 1973, с. 63); Улан означает - **Красный**. В мировой эзотерике красный цвет - это цвет **восстания**. Под эмблемой Красного цвета проходило восстание сторонников **лунного культа** (!) в государстве Рамы (Панюс, 1993, с. 148). Атай Улан как символическая аллегория связан, следовательно, с **лунной тайной**.

Кроме того, в эпосе о Сыне Неба Гэсэре в форме мифа изложена оккультная тайна **Падения** части **Сыновей**. Атай Улан был, как и *"Падший Ангел"* западного оккультизма, сброшен на землю. Сам этот мотив падения на землю глубоко символичен: "земля" - это сфера наиболее плотной, инертной, малоподвижной реальности и грубых вибраций, "дух земли" западные оккультисты истолковывают как злую силу. "Падший Ангел" на земле становится Князем Мира Сего, источником зла. Аналогичную символику содержит и образ Атай Улана.

Тезис о том, что бурятский эпос передает универсальный эзотерический сюжет, связанный с **Падением** и с **тайной Луны**, подтверждается также другими символическими совпадениями. в частности, наличием в бурятском мифе о *"Падении"* известного оккультного символа - **красного цвета**. Так, в Откровении Иоанна Богослова говорится о появлении на небе "большого **красного** дракона с семью головами и десятью рогами...", готовящегося пожрать младенца, которого должна родить "**жена, облеченная в солнце...**" (Откр. 12: 3, 1). Обратим внимание на "**красного дракона**", против которого воевали в небе "Михаил и Ангелы его". "И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной. **обольщающий всю вселенную**, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним" (Откр. 12: 7-9). Здесь просматриваются явные параллели между сюжетом из Нового Завета и сюжетом об Атай Улан - **Красном Духе Вражды-Соперничества** (*Красный Дух Своеволия*). Как видим, в бурятской культуре представлены древние тайные предания, ключ к которым имеется у *Посвященных*.

Атай Улан, таким образом, являет собой эзотерический символ **Падения**, воплощает собой тайну появления **смерти** на земле и **тайну лунного знания**, связанного с магическими способностями. Атай Улан - это также символ Восстания под эмблемой Красного

цвета - сторонников лунного культа против господства культа солнечного.

Победившие *западные тэнгрии* "утверждаются" в своем качестве, как об этом говорится во вступлении к варианту сказания о Гэсэре П. М. Тушемилова (Гэсэриада, с. 165). Это *утверждение* статуса западных тэнгриев как бы восстанавливало нарушенное вселенское равновесие, которое было свойственно безначальному Единству.

Предмет спора тэнгриев - **срединный Сэгэн Сэбдэг тэнгриий** (*Голубое Небо Прозрачной Чистоты*) - это тоже образ с эзотерической символикой. Существенно то, что спор идет из-за того, кто пребывает в *середине небес* и обладает всеильным магическим могуществом (*шэрээмэ ехэ шижитэй, айма ехэ абатай*). Если вспомнить, что в тайноведении Тот, кто пребывает в недвижимом центре, вокруг которого происходит движение, называется Царем Мира, то можно представить диапазон значений образа Сэгэн Сэбдэг тэнгрия. На эту же символику Царя Мира указывает само его имя - Сэгэн Сэбдэг - оно символизирует сокровенную чистоту Небес, то есть *тайну Неба*. Тот, кто пребывает в Срединном покое, обладает *тайной, могуществом и знанием*. Не зря о Сэгэн Сэбдэг тэнгрии говорится, что он всеильный чародей. Символизируя *Закон Единства и тайну Неба*, Сэгэн Сэбдэг тэнгриий является предметом стремления адептов правосторонней и левосторонней тропы. В этом контексте противостояние *западных и восточных тэнгриев* обретает еще смысл борьбы сторонников *солнечного и лунного* знания, учений *правой и левой* руки. Наконец, противоборство двух групп тэнгриев может быть истолковано как борьба посвященных традиций Белых и Черных (Белой и Черной Коренной Рас).

Эзотерический мотив неудачи Бога-Творца ("Отцов") в творении мира и участия в космогоническом процессе его антагониста также представлен в Гэсэриаде - упоминанием о Большом Черте (*Ехэ шүдхэр*), который во время сна *Эхэ Ехэ бурхан* - Великой Матери Богини, сотворившей вселенную, "сжимает землю обими руками", за что Богиня-Мать ругает его, "но черт говорит, что делает доброе дело: на земле появятся горы и люди, спускаясь с них вниз и поднимаясь по ним вверх, будут проклинать черта и призывать на помощь бога" (Там же, с. 116). *Ехэ шүдхэр* имеет в качестве западной оккультной параллели "Сатану" или "Змия", обольстившего первых людей, которые **пали** и утратили "Эдем", то есть свою божественную, *небесную*, природу, и вынуждены беско-

нечно подниматься, падая снова и снова, из плотских, материальных, оков снова к Богу, в *Небеса*. «"Сатана", когда его перестают рассматривать в суеверном, догматическом и лишенном истинной философии духе церкви, вырастает в величественный образ того, кто создаст из земного - божественного Человека...» (Блаватская, с. 236).

Космогоническая мифология, основанная на дуалистической идее - участии двух начал, доброго и злого - распространена на всем севере Азии и Европы от Байкала до Балтийского моря, утверждает вслед за А. Н. Веселовским Г. Н. Потанин (Потанин, 1912, с. 17). Правда, следовало бы уточнить, что в бурятской мифологии нет дуализма, присущего западной мифологии - *Ехэ иүдхэр* не имеет в бурятских космогонических представлениях того веса, который придают на Западе образу *Сатаны*. А у монголов и тибетцев вообще не зафиксирована дуалистическая легенда о сотворении мира, зато у них есть легенда о постройке *храма, дворца*, и в этих легендах фигурирует бык: строителю храма для завершения не хватает какой-то *тайны*, и в завершении помогает *бык*. Но и у бурят есть космогонический миф, в котором тоже фигурирует *бык*.

Дуалистическая космогония, характерная для мифологии северной Европы и Азии, происходит, скорее всего, от "гиперборейцев" и скифов - носителей *солнечного* культа *Овна*, основателей посвячительной традиции Белых и принципа *солнечного знания*. Монголо-тибетскому миру Центральной Азии с древнейших времен было присуще знание вселенских законов *Единства*, и космогонический дуализм не был присущ его автохтонному мировоззрению. Что касается Трансбайкалии, то эта часть монгольского мира лежала на пересечении со скифо-сибирским миром и испытывала духовное влияние *Белых*: их наследие в виде археологической культуры так называемых *длиннов* и других европеоидных племен вошло в духовную жизнь аборигенов Прибайкалья и Забайкалья. Но в бурят-монгольских памятниках духовности все же нет космогонического дуализма в той форме, в какой он имеет место в зороастризме и в иудео-христианском мире. Гораздо более характерным для бурятской мифологии, как и для остального монголо-тибетского мира Центральной Азии, является сюжет о творении мира и о том, что для завершения процесса творения Творцу не хватает какой-то *тайны*, и что завершить процесс творения помогает *бык* или

Эрлик, властитель царства мертвых, который изображается с бычьей головой. И в иконографии монгольских народов *Эрлик-хан* изображается с бычьей головой. **Бык**, как известно из эзотерики, это символ бога **Тора**, *лунного* культа и *лунного* знания.

В бурятской легенде о сотворении мира Эсэгэ-Малан оказался в затруднении, желая "создать место для жизни" - "перед его глазами расстилаются только воды океана". Выручил его Эрлик (царь ада с бычьей головой): превратившись в утку, он принес со дна моря щепотку земли в своем клюве, бросил ее в воду, и Эсэгэ-Малан образовал материк.

"Когда творение кончилось, Эрлик предъявил право на свою долю в созданном мире, но Эсэгэ-Малан не захотел уступить ему и небольшого клочка земли. Тогда Эрлик попросил дать ему только тот ничтожный кусочек земли, который придавлен нижним концом его посоха. Эсэгэ-Малан согласился. Эрлик вынул нижний конец из земли, в которую он был вдавлен, и из открывшегося отверстия полезли змеи, жабы и всякие гады, полетели осы, комары и мошки. Этим наводнением земли и воздуха гадами и гнусом, жалящими и мучающими людей, Эрлик отомстил Эсэгэ-Малану за его несправедливость" (цит. по: Потанин, 1912, с. 14).

Тибетский храм тоже воздвигается на водной поверхности, и **сивый бык** помог строителям, доставив необходимый для постройки материал, а строители проявили неблагодарность к **сивому быку**, который впоследствии переродился, по легенде, в виде царя Ландармы, гонителя буддизма. Есть и аналогичная монгольская легенда, в которой фигурируют отец и сын и тоже из отверстия изливается вода (Там же, с. 15).

Стоит вспомнить эзотерическое значение символа **быка - Тора**, и смысл этих центральноазиатских легенд становится прозрачным: предания говорят о неблагодарности сотворенного мира по отношению к *Луне*, сыгравшей великую роль в эволюции вселенной, как известно из "Тайной Доктрины", повествующей о роли "**Лунных Предков**" или **Питрисов**, известных в эзотерической философии Востока. Сыграв свою роль жизнедательницы земному миру, Луна мертва психически и духовно, а физически она как бы полупарализованное тело, и оккультисты называют ее "**Матерь Безумная**", "**Великий Небесный Лунатик**" (Блаватская, с. 189).

"По ту сторону счастья живых, по эту сторону счастья мертвых", как говорится в *Гэсэриаде*, располагается мир *лунного* начала - левосторонних или восточных (*зүүни*) тэнгриев. Мифический

побежденный **бык** ушел на *восток*, то есть на *левую* сторону, и стал **Ерликом (Эрлен-хан)**, властителем мира мертвых, о котором в шаманских заклинаниях говорится, что это *местность вечного холода, непригодная для жизни, где кромешная тьма и нет солнца*. Так говорится, например, в бурятском предании об 'Эрлэн-хане из "ленинградской" папки С. П. Балдаева (рук. № 3514). Конечно, здесь архаическая схема мира Эрлэн-хана облечена в фольклорную ткань, сотканную из повседневных особенностей быта и героики качугских бурят начала XX века, но и сквозь нее просматривается оккультная концепция восточной (*левой*) стороны как места, где нет солнца, где тьма и холод. Присутствует и образ существа с бычьей головой - Мунхальжан (Манхальжан). У иркутских бурят в прошлом существовал особый обряд почитания **Быка - Үхэр тайлаган (Обряд жертвоприношения Быку)**, во время которого призывали *бычьеголового Манхальжана*. Его призывание приводит С. П. Балдаев среди записанных им в 1947 году материалов по шаманству I Ирхидеева рода Мадаганского улуса Иркутской области (Балдаев, рук. № 3514, л. 28):

Үхэр толгой Манхальжан
Зүүни холойн
Зүһэ буруу дайдаһан
Хүбхай хохюуро ороноһоо ерһэн
Сээжидээ ханядаһатай бурхад
Сүсэгээдоо богтой бухад...

С. П. Балдаев переводит так:

Манхальжан с бычьей головой,
С далекой восточной
Иного вида страны,
Голодной, холодной местности
Вы прибыли сюда,
В груди имеее кашель,
На белках глаз
Имеее бельма...

Если ближе к буквальному значению перевести последние две строки бурятского текста, то они выглядят так:

Боги с простуженной грудью,
Быки с бельмами на глазах.

То есть *Манхальжан* - это представитель *Богов=Быков*, которые пребывают на *восточной (левой) стороне "инога вида"*. *Үхэр тайлаган* (*тайлаган Быка*) был посвящен "*удха*" (корень) мадаганских шаманов - божеству грозному и могущественному, живущему на *восточной стороне*. Он проводился 24-25 июня (по ст. стилю), и участвовало в нем все население - и мужчины, и женщины. Обряд совершался на берегу р. Осы, в местности Байтог. Жертвоприношение совершали *быком* и ритуальной молочной пищей. Приведенное выше призывание зачитывали во время ритуала "*сасли бариха*", когда шаман делал возлияние молоком восточным божествам, а старики, выстроившиеся слева от него по старшинству, - тарасуном (молочная водка). Еще три старика в это время били в бубен (*хэсэ*), призывая "*удха*" (корень) местных шаманов, и обходили народ, призывая счастье и благополучие улусу от *восточных божеств* (Там же).

Если вспомнить тюрко-монгольские предания об *Огуз-хане*, об уйгурском *Бука-хане*, о монгольском *Арик-Буке*, бурятский миф о *Буха-нойоне*, то можно представить себе реальную значимость символа **Быка=Тора** для Центральной Азии. Кастреном была записана одна бурятская легенда, которая приписывает сотворение мира *Буха-нойону*. *Bucha Nojan* и его жена *Budan Chatan* были первые люди, говорится в этой легенде. Они захотели умножить род человеческий и вырезывали человеческие фигурки из бумаги (Castren. 1857, S. 235; Балаганский сборник, с. 140). Г. Н. Потанин, располагая обширным фольклорным материалом о Буха-нойоне, высказывал мнение, что ряд горных вершин в Центральной Азии имеет названия, связанные с легендой, подобной бурятскому мифу о Буха-нойоне (Потанин, 1881-1883, IV, с. 264-298; 821-826). Древние китайские путешественники-монахи рассказывали о двух холмах близ Хотана, которые назывались *Рога Быка* (Риттер, с. 67 и след.; Abel Remusat, 1820. p. 43). Около древней монгольской столицы Каракорум (Харахорин) на р. Орхон был перевоз *Хуху буха* (Синий Бык). По рассказам буддистов, близ Лхасы есть Бык-гора, которая каждый год начинает двигаться в направлении к городу, угрожая раздавить его, но движение ее всякий раз прекращается в результате совершения особого обряда.

В легендах и сказаниях Азии царь с бычьей головой или с рогами встречается не только у монголов и тибетцев, но также и у китайцев, отмечает на основе фольклорных данных Г. Н. Потанин (Балаганский сборник, с. 145). В тибетских сказаниях - это

Ландарма, гонитель буддизма, в монгольских - 'Эрлик, в бурятских - 'Эрлэн, царь ада. От монголо-тибетских образов *Быка-царя* отличается символизм *Быка-царя* в тюрко-монгольских сказаниях о Бука-хане уйгурском (Д'Оссон, 1937), об Огуз-хане (см.: Рашид-ад-дин) и в бурятском мифе о Буха-нойоне, где отсутствуют указания на враждебный людям и жизни характер Царя-быка. Вообще говоря, прогивоположность **Быка** и **Жизни** - не универсальная черта символизма этого образа. Скорее, *Бык* - это символ *иной* реальности, мира "иного вида", как говорит об этом текст шаманского заклинания Манхальжана. Изгнанный с *солнечной - западной стороны*, **Тор=Бык** ушел на символический Восток и стал властителем мира тьмы и смерти. Отсюда - 'Эрлик с бычьей головой. Тибетский Ландарма изображается с бычьей головой не случайно - ведь он сделал попытку возродить древние культы - *лунное знание*, принцип *Тора*.

В глубокой древности Великий Закон Степи назывался *Екэ Торе*, и культ *Вечно Синего Неба* был связан с *Екэ Торе*, древним *лунным знанием* кочевников. По всей видимости, это и был *Закон Тора=Быка*. И этот эзотерический пласт до сих пор присутствует в культуре бурят-монголов, в их традиционном *тэнгрианстве*.

Деление тэнгриев на *восточных* и *западных* отражает глобальное для планеты оккультное противостояние **Быка=Тора=Луны** господству *солнечного знания Белых*. Те бурятские шаманы, которые сохранили посвятельную линию, восходящую к *восточным (левосторонним)* тэнгриям, представляют более древний, *лунный*, принцип *тэнгрианского Знания*. Представители этой линии называются в бурятском шаманстве *хара бөө* - они обладают **хара удха** (букв.: черный корень), и им покровительствуют *восточные тэнгрии*, что дает им особое могущество. Большинство же, так называемые *белые шаманы*, приняли посвятельную традицию *солнечного* принципа *Белых*. В древности же не было противопоставления *солнечного лунному*, *восточных тэнгриев - западным* - ведь в традиционном шаманском costume присутствовали и *солнце*, и *луна*. Как пишет знаток шаманской традиции бурят Василий Андреевич Михайлов (1882-1925), "в давние времена у бурят шаманы, вероятно, совмещали в себе обязанности жрецов как белого, так и черного культа, на что указывает то обстоятельство, что посвящение того и другого одинаковы" (Михайлов, 1996а, с. 17). Да и в начале XX века разделение шаманов на *белых* и *черных*, то есть тех, кому покровительствуют *западные тэнгрии*, и тех, кому покрови-

тельствуют *восточные тэнгрии*, не было жестко однозначным. В рукописных материалах К. Хадахнэ говорится, что некоторые недостаточно сильные шаманы во время междоусобной борьбы шаманских группировок обращаются к восточным тэнгриям за помощью и "сыновья этих победивших шаманов делают своим корнем восточные тэнгрии, т. е. черный утха, - отсюда черные и белые шаманские корни" (Хадахнэ, рук. № 164-165, тетр. № 2, л. 55). Из этого контекста видно, что понятие "**хара удха**" ("черный корень, источник") имеет значение "черный источник" или по смыслу - "черная посвяtitельная линия".

Шаманское знание и искусство *бөө* (*бөөлхэ* - камлать) существуют, согласно бурят-монгольской мифологии, с самого сотворения мира - до всякого разделения тэнгриев на группы. *Черная и белая* посвяtitельные линии (*удха*) - это результат оккультного раскола; особым знанием и магическим даром обладала не только *лунная Маяс Черная* - у *солнечной* прародительницы *западных* тэнгриев Манзан Гурмэ тоже были магические атрибуты: волшебный камень *зада* и волшебный прутик (магический жезл). Способность *бөөлхэ* (камлать) была неотъемлемой для всех *тэнгриев*. Шаманский дар восходит к качествам самого *Неба* (*Тэнгэри*).

2. Бурятский миф о Первом Шамане как часть учения о Тэнгэри

И правосторонние, и левосторонние тэнгрии являются шаманствующими (*бөөлур*), как говорится в Гэсэриаде. Знание этого типа - *бөөлхэ* - относится к *тайне Неба*. Первый Шаман, по бурятской мифологии и сведениям из шаманского фольклора, был *Сыном Неба*, судя по текстам Гэсэриады, материалам Г. Н. Потанина, а также шаманским мифам, собранным С. П. Балдаевым у ленских бурят (Потанин, 1912; 1916; Балдаев, рук. № 3514, л. 32 и др.). "Я думаю также, что сына неба следует видеть в другом сопернике царя неба, который выдается за первого и самого могущественного шамана; здесь роли меняются: здесь соперник неба является не носителем смерти, а протестующим против нее...", - говорит Потанин (1916, с. 114). Речь идет о *Хара-Моргоне* (*Мэргэне*) - **Черном Мастере**, который, по бурятской легенде, был этим самым первым и самым могущественным шаманом. Он обладал таким вещим знанием, что упразднил смерть на земле, воскрешая всех, кто умирал. До этого такая сила принадлежала только царю неба - *Эсэгэ-Ма-*

лану. *Хара-Мэргэн* был такой же могущественный соперник *Эсэгэ-Малана*, как и *Ерлик-хан*, только последний выступает в мифологии врагом жизни, созданной *Эсэгэ-Маланом* на земле, а *Хара-Мэргэн* был защитником жизни и врагом смерти. Г. Н. Потанин, рассматривая легенду о борьбе *Эсэгэ-Малана* и *Хара-Мэргэна* в качестве космогонического мифа о борьбе двух начал, полагает, что в данной легенде о *Хара-Мэргэне* "Ерлик скрывается под именем *Эсэгэ-Малана*" (Потанин, 1912, с. 156). Вот этот сюжет из легенды, которую имеет в виду Г. Н. Потанин.

Эсэгэ-Малан, желая проверить могущество *Хара-Моргона*, вынул из тела одного человека душу, посадил ее в узкогорлый сосуд и горлышко его заткнул своим пальцем. Шаман пустился на поиски исчезнувшей души. "Он опустил на дно морское и изведаль его; спустился и в подземное царство *Ерлика* и осмотрел его: потом, подобно тому как *Соломон*, чтобы подняться к небу, сел на какой-то круг, *Хара-Моргон* сел на круглый шаманский бубен и полетел исследовать небо. Он увидел душу, заточенную в сосуде, обратился в осу и ужалил бога в лоб. Бог отнял палец от сосуда, душа вылетела на свободу, шаман схватил ее и поместил в тело, из которого она была вынута. Разгневанный бог разсек у шамана бубен пополам и самого его осудил вечно прыгать (камлать?) на вершине горы, т. е. на небе" (Известия ВСОРО, т. XI, № 1-2, с. 90).

Эта же легенда известна бурятам в другом варианте, где речь идет о Первом Шамане **Бөхөли/Бухали-Хара бөө**, который проявил такую же силу и дерзость по отношению к *Эсэгэ-Малану*.

"В одном рассказе говорится, что *Эсэгэ Малан* ни за что не хотел, чтобы у одного богатого буряты был сын. Тогда последний обратился к самому первому великому шаману *Бухли хара бөө* - Целый черный шаман. Шаман помог богачу в его просьбе и создал ему сына и был покровителем этого ребенка, *найжи* - "друг". *Эсэгэ Малан*, узнав, что шаман помог, чтобы у буряты был ребенок, страшно рассердился на шамана и взял душу ребенка к себе на небо и держал ее около себя. Шаман, когда ребенок захворал, узнав, что душу его взял *Эсэгэ Малан*, надел все свои шаманские доспехи и полетел на бубне на небо. Во время полета шамана побрякушки его одеяния так красиво гремели, что звери лесные, оставив своих детенышей, и птицы небесные, оставив своих птенцов, заслушались этими звуками и совершенно позабыли о своем потомстве, которое умерло с голоду.

Прилетев на небо к Эсэгэ Малану, шаман обратился в желтую осу, *шара хэдгене*, и, улучив момент, ужалил Эсэгэ Малана в лоб. Последний от боли вздрогнул и упустил душу ребенка, которую поймал шаман и благополучно возвратился на землю: больной ребенок выздоровел. Эсэгэ Малан, узнав, кто сотворил подобную каверзу над ним, обозлился на шамана, отнял душу ребенка обратно, а самого шамана за то, что он противится ему и злоупотребляет данной ему властью и силой, и что сделал величайший грех, погубив множество молодого поколения, наказал, заставив его плясать на черном плоском камне (скале), "*хатгаи хара шудун дере*", пока он совсем не скроется в скалу. Легенда гласит, что чем больше из века в век, *үйһе үйи бери*, углубляется шаман, тем больше падает шаманство, делаются хуже шаманы" (Михайлов, 1996а, с. 63-64).

Бөө выступает носителем могущественных сил и вешего знания, благодаря которому можно возвращать людям души даже вопреки воле верховного тэнгрия Эсэгэ-Малана.

Однако шаманский фольклор наряду с оккультным могуществом первых **бөө** говорит также об их эгоизме, о злоупотреблении силой и даром, о их вине перед *Небом*. Так, есть алтайское предание, где шаман *Джерканат* обвиняется в недостатке преданности царю Неба и в себялюбии. В телеутском предании шаман *Бобырган* оказался таким же эгоистом, как и *Джерканат*. Его судьба оказалась похожей на судьбу другого шамана древности - **Данн-Дере Дархан-бөө**, каменные изваяния которого стоят в степях северной Монголии (Потанин, 1916, с. 15), - он был обращен в каменную гору *Бобырган* на берегу Катуня.

Эти предания, повествующие об эгоизме шаманов или о недостатке любви к Сыну Неба, имеют смысл аллегории **духовного своеволия**, которое проявили **Восставшие Сыновья Неба=Бога**. В таком случае возникает вопрос, является ли эгоизм в оккультном смысле, то есть *принцип антиэволюции*, основанный на отказе от *Законов Единства и Любви*, общим атрибутивным свойством шаманов? Я полагаю - нет. Выше уже говорилось, что способность **бөөлхэ** (камлать) была в природе всех тэнгриев и самого Неба. Это было *тайной Тэнгэри* и источником могущества богов. В бурятской религиозной мифологии и *Манзан Гүрмэ төөдэй*, и *Маяс Хара төөдэй*, и все множество родившихся от них тэнгриев обладают знанием типа **бөөлхэ** и магическими шаманскими атрибутами. Но будучи передано людям, это *небесное знание* может быть использо-

вано по-разному и даже стать очень опасным, если его носитель находится во власти иллюзий о самом себе, своем "я" и реальности. Не следует смешивать само *небесное* по происхождению шаманское *знание* и дар *бөөлхэ* с теми человеческими, *земными*, формами его использования шаманами, когда имеют место искажения божественного *тайного знания* из-за ограниченности человеческого сознания и непомерной *гордыни* слепого "я" и ушотребление *небесного дара* во зло.

О том, что шаманская *наука* имеет своим источником *Небо*, есть прямые указания в шаманской мифологии. В мифе об Эрлэнхане, записанном С. П. Балдаевым. Первый Шаман **Бүхэли-Хара бөө** был тем, кто начал борьбу с силами зла на земле. Когда на земле появился мор на людей, скот и высохли реки и озера, когда повсюду стояли плач и стон, и весть об этом дошла до Эсэгэ-Малана тэнгри, говорится в этом мифе, он взял свое магическое серебряное зеркало (**толи**) и увидел *шүлм. анахаев* и прочую нечисть, разносившую по земле болезни и смерть. И тогда Эсэгэ-Малан тэнгри предложил тэнгриям выбрать кого-нибудь из них для борьбы со злом. Выбор пал на сына *Бөөлур Саган Тэнгри (Пребывающий в экстазе Белый Тэнгри)* - **Бүхэли-Хара бөө**. Когда силы зла напали сообща на этого *Сына Неба* и побили его, разорвали *хэсэ* (бубен), отняли конные трости, то, не сумев в одиночку справиться с нечистью, *Бүхэли-Хара бөө* поднялся на вершину *Сүгтэ Сүмэр* и стал звать тэнгриев. И на вторичном совещании тэнгриев выбор пал на *Эрлэна, Гэсэра и Далая*, которые срочно спустились на остров Ольхон (Балдаев, рук. № 3514, л. 32-33).

В данном мифе Первый Шаман *Бүхэли-Хара бөө* назван *Сыном Неба* - одного из *Бөөлур Саган Тэнгри*, которых Гэсэриада относит к сонму *западных* тэнгриев. Получается, что Первый Шаман - **Бүхэли-Черный Шаман** происходит от *западных* тэнгриев, которых принято считать *белыми*. В таком случае понятие **хара бөө** (букв.: *черный шаман*), часто встречающееся в шаманском фольклоре, не связано изначально и по определению однозначно с *восточными* тэнгриями. Бурятский образ *Черного бөө Бүхэли* является символом оккультной *Мудрости*, и в контексте этого мифа "*черный*" как раз является синонимом *мудрости* в смысле вещего знания. В Древней Мудрости наших предков противоположность *белого* и *черного* не имела смысла противостояния *добра* и *зла*. А если принять во внимание данные Василия Андреевича Михайлова, то имя Первого Шамана - *Бүхэли-Хара бөө*, передаваемое им как *Бүхэли*

хара бөө. переводится: "Целый черный шаман" (Михайлов, 1996а, с. 63). Точнее было бы перевести - "Полный черный шаман". В этом контексте имя Первого Шамана является символом полностью посвященного мудреца, обладающего магическим знанием.

И сам верховный глава западных тэнгриев (по другим представлениям - глава 99 светлых добрых тэнгриев) *Эсэгэ-Малан* представляется в сознании бурят шаманским Отцом, осуществляющим связь с "*Хүхэ мунхун тенгери*" (Михайлов, 1996а, с. 61) - *Вечно Синим Небом*. А на юге от местопребывания Эсэгэ-Малана на берегу незамерзающего озера *Энен*, что у холма *Хуи болдок*, растет знаменитое шаманское *Мать Желтое Дерево*, и там находятся все шаманские атрибуты и божества шаманского дара, одеяния, принадлежности и "шаманского колдовства", а также *сүлдэ* (жизненная сила, душа) мужчин и женщин, - и все это находится в ведении *Эсэгэ-Малана*.

В связи с вышесказанным возникает необходимость уточнить бытующие представления об одном из главных персонажей тэнгрианского пантеона - о символике образа *Хан Тюрмас Тэнгри* (бур.) или *Хан-Хормуста Тэнгри* (монг.), он же *Кан-Курбустан* (алт.) - являющегося, согласно эпосу, отцом Гэсэра. Среди востоковедов бытует мнение, утвердившееся благодаря авторитету Д. Банзарова, В. В. Бартольда, Б. Я. Владимирцова, что "тюрко-монгольское божество Хормуста-Корбустан является древнеперсидским божеством Ормуздой или же Агура-Маздой, культ которого занесен в Центральную Азию не позднее VI в. н.э. В маздаизме (зороастризме) Агура-Мазда (Ормузда) считался главным божеством, стоявшим во главе светлых духов, создателем всего светлого, чистого, разумного, полезного для людей" (Михайлов, 1980, с. 149). И современные бурятские исследователи религии своих предков, в частности Т. М. Михайлов, которого я цитирую, полагаются на мнение авторитетов.

Но ведь существует и другая версия, почему-то оставшаяся без внимания, высказанная Г. Н. Потаниным. Он обратил внимание, что академик Шифнер сближал это имя - Хан-Хормуста или Кан-Курбустан - с алтайским *курмӧс* (*kärmös*), невидимым духом, и с черемисским *кереметем*, но решил при этом, что монголы и тюрки иранское верховное божество расплыли на мелких духов. В действительности, по мнению Г. Н. Потанина, имело место обратное - синтетическая работа: "из представления о множестве духов *курмӧс* создание представления об одном наиболее могущественном

курмөсө, т. е. Хормустень-хане" (Потанин. 1912, с. 151). Оказывается, *курмосы* - это духи, к которым шаманы обращаются за помощью, которых они собирают к своему бубну ударами по нему, укрошают своими заклинаниями и заставляют служить себе. Г. Н. Потанин записал рассказ о *Кам-Курмосе (шамане Курмосе)*, который ссорился с *Ерликом* и сломал его костыли. Все эти данные делают небезосновательным вывод Потанина о том, что "в старику курмос значило шаман" (Там же, с. 152).

Есть, таким образом, основания считать, что *Хан Тюрмас* или *Хан-Хормуста*, он же *Кан-Корбустан*, является автохтонным персонажем тэнгрианской мифологии и пантеона и имеет *шаманское* происхождение. Возможно, он тождественен образу *Первого Шамана*.

Предания бурят о Первом Шамане свидетельствуют, что древние шаманы обладали могущественной силой, направленной против смерти, и что сила эта, преодолевающая смерть, была от верховного владыки Неба - Эсэгэ-Малан Тэнгри. На эту главную особенность шаманского дара - противостояние смерти - есть прямые указания в легенде о происхождении шаманства, записанной К. Хадахнэ в 1927 году, в которой говорится о *Бүдүн Хара Бөө - Полном Черном Шамане*. Этот *Бүдүн Хара Бөө* был настолько успешен в противоборстве со смертью, что царь умерших, *Альбита хара-нойон* (монг.: *Ринчин Дорджи*, бур.: *Эрлэн-хан*) трижды приезжал жаловаться к Эсэгэ-Малану: "Твой Бүдүн хара бөө кроме ветхих стариков почти ничего не дает в мое царство мертвых". Тогда Эсэгэ-Малан решил испытать силу *Бүдүн хара бөө*. И далее легенда повторяет уже описанный выше сюжет о том, как шаман, обернувшись пчелой, ужалил Эсэгэ-Малана в палец и освободил упрятанную Эсэгэ-Маланом душу человека. Тогда рассерженный Эсэгэ-Малан "*Буту монгон хесейин/Хаха шабшажи ортёо/Бухоли монгон теборин/Таһа шабшади ортёо/Орге хедергейин/Зала зандарболсоро/Хаха татажи ортёо*" ("Оправленный в серебро бубен/Мухом разрубил пополам/Серебряные шаманские трости/Вдребезги искромсал/Шаманское его одеяние/В сердцах сорвал, разорвал") (Хадахнэ, рук. № 121-122, л. 12).

Этот эпизод интерпретируется в мифологическом сознании бурят как проявление враждебности шаманских сил самому Эсэгэ-Малану, за что шаманы и шаманки лишились *шаманского права* и шаманство постепенно угасает (Там же, л. 11). Для нас в данном случае существенно, что *Альбита хара нойон (Черный Госпо-*

дин нечистых сил) в обращении к Эсэгэ-Малану называет шамана "твой Будун хара бөө". Это означает, что Первый Шаман был Сыном Неба и первым борцом со злом и смертью на земле. Шаманская сила - от Неба. В архивных материалах по бурятскому шаманству есть и другие многочисленные свидетельства о *небесной, тэнгрианской* природе бөө-мургал - бурятского шаманства. Так, например, в легенде о великой шаманке Хан Хамокии төөдэй, известной также как *Булгата онгон*, она во время спора со своим небесного происхождения конем говорит о себе: "И я имею силу, так как и я небесного происхождения (подчеркнуто мною. - И. У.). Надеюсь, что мой сахиусан Убуши нойон батор, сын Хормуста тэнгрия, обитающий теперь на горе Шонхолой Улаан, не оставит меня без помощи" (Баторов, рук. № 755, л. 6).

Согласно мифологии бурят, один из главнейших признаков посвященного шамана - *йодоо* - пихтовая кора, насаженная на березовой ветке, которая служила грамотой на *удха*, "была передана через западных 90 царей, потомков Эсеге малаан тэнгрия для распределения среди бурят на земле". "Получившие первыми *йодоо* избранники-шаманы считаются имеющими *тенгри утха* - "небесное утха", а последующие шаманы, унаследовавшие *утха* уже от тех первых шаманов, получивших *йодоо* впервые, считаются *мяхан утхатае* - "с мясным; человеческим утха". Потому буряты говорят, что прежние шаманы с *тенгри утха* были сильнее, как имеющие непосредственное сношение с божествами, чем теперешние, которые имеют *мяхан утха*, а потому обращаются к божествам при посредстве своих предков-шаманов. Таким образом, нынешние шаманы получают свое *утха* не непосредственно от божеств, а от предков" (Михайлов, 1996а, с. 16).

В баргузинском варианте легенда о Первом Шамане, извлеченная из рукописи баргузинского тайши Сахарова ("Описание заселения бурятами и тунгусами баргузинского округа") и опубликованная в "Балаганском сборнике", повествует следующее: "Баргузинские шаманы говорят, что дар слова и пророчества сходит на них с неба (подчеркнуто мною. - И. У.), когда они подражают событию, случившемуся с Догёдом, пастухом Солбона (звезда Венера)" (Балаганский сборник, с. 123). В этом мифе проглядывает символическая параллель между "*пастухом Солбона*", которому подражает шаман в состоянии экстаза, с хайдеггеровским "**Пастухом Бытия**". Бурятский миф зафиксировал *небесную* природу шаманского дара - как *экстатического* способа *бытия*.

У бурят широко распространены также легенды о происхождении шаманского дара от *Птиц*. В качестве Первого Шамана буряты почитают одного из сыновей эпической Манзан Гурмэ төөдэй - *Хан Бургэд тэнгрия* (*Хан Орел тэнгрий*). По поверьям бурят, Орел - это "сын эжина острова Ольхона. Хан Хётё-бабая и первый бурятский шаман по воле богов" (Хангалов. 1890, с. 16). Наиболее распространенный среди бурятских шаманов "*шубуун удха*" (шаманский корень от Птиц) или "*ханьин удха*", как еще говорят, это удха от Первого Шамана=Сына Неба по имени *Хан Бургэд тэнгри*. Это самый древний и мощный шаманский корень бурят. Иначе говоря, шаманская наука бурят - это дар Орла.

Буряты молились *Орлу*, принося жертвоприношение овцой - обряд зүхэли: мясо развешивали на дереве, и орлы поседали его. *Орлу* молятся с тех пор, говорят старики, как один *бөө-баабай* (*отец-шаман*) указал: "Это ваш бурхан" (Балданжапов, рук. № 31116, л. 66). Существуют также поверья у бурят, что Первым Шаманом была женщина, которой шаманский сан был передан *Орлом* по приказанию высшего божества тэнгринов. Предание об этом записано М. Н. Хангаловым от бурят Балаганского и Иркутского уездов (Хангалов, рук. № 729, л. 8).

В "Балаганском сборнике" есть легенда "Самая первая шаманка" (*Эгэн түрүнхли одёгон*), в которой говорится, что тысяча небесных бурханов, сотворивших первых людей, "приставили к ним караульным коршуна, чтобы он наблюдал, если бохолдой вздумает сделать людям какое-нибудь зло, чтоб пришел и сказал им (бурханам) об этом". Но так как дети этих людей пытались застрелить коршуна, то боги велели коршуну передать кому-нибудь из людей свою чудодейственную силу. Коршун увел одну пастушку на расстояние трехдневного пути в лес, усыпил и передал свою чудодейственную силу. Девушка стала "видеть" и "угадывать вперед худое и хорошее", а также лечить. Утха (род) этой шаманки Шошолок (Балаганский сборник, с. 124).

В третьей легенде из этого же сборника, называющейся "Почему некоторые буряты не едят селезенку и не бьют лебедей", говорится об охотнике, которому удалось спрятать "*крылатую одежду*" одной из трех небесных дев, дочерей Хурмусты-тэнгрия, которые, превратившись в лебедей, спустились на землю и купались в золотом озерке, и жениться на небесной девушке. Они прижили 13 детей. Но в конце концов, получив обратно свою одежду, жена улетела в дымовое отверстие со словами: "И так прощай! Я была

небесного происхождения, а ты земного: я отправляюсь восвояси: один из твоих сыновей будет шаманом и одна дочь - шаманкой, только ты не корми их селезенкой!" Поэтому и до сих пор потомки их не бьют лебедей и не едят селезенки (Там же, с. 126).

В сказке об Алтан-шагае его невеста, небесная дева, названа *Ирен-тарбажи* ("*Пестрый Стенной Орел*"); чтобы улететь в небо, она оперяет себя орлиными перьями. В других сказках, как в вышеприведенной, это делается с помощью лебяжьей шкурки. Небесные девицы, владеющие подобным свойством, в монгольских и урянхайских сказках называются нарицательным *дагине*, поясняет Г. Н. Потанин (Там же, с. 135). *Дагине* или *дакини* (санскр.) - это небесные девы, культ которых относится к тайнам *Посвящения*. *Дакини* или по-тибетски - Хандома буквально означает "*небесный странник*". В тантрическом буддизме это принцип *Знания*, заменивший *Шакти* - индуистский принцип энергии. Это женское воплощение Знания и магических сил, которые являются в человеческой или сверхчеловеческой формах. Подобно тому как *Знание* имеет много форм и степеней, *дакини* принимают много форм. Бурятские сюжеты о небесных девах-птицах выражают древнюю центрально-азиатскую эзотерическую традицию, в которой *Птица* (ХҮН ШУ-БУУН) является символом и *небесного знания*, и *небесного* происхождения первых шаманов.

Шаманский дар, в интерпретации бурят, есть *Знание*, связанное с *тайной Бытия* (шаман - *Пастух бытия!*), и *Птицы* - *Орел*, *Лебедь*, *Коршун* или мифическая *Хан-Гаруда* - это эзотерические символы, коды, скрывающие от непосвященных *небесное знание*. Все бурятские притчи с подобными сюжетами при применении адекватного ключа можно прочесть по-новому.

Призывания шаманского *удха от Птиц* являются, по сути, звуковым кодом, оккультным каналом, благодаря которому *посвященный* осуществляет контакт с высшей *реальностью*, делается возможным шаманский медитативный опыт.

Имеются различные варианты призывания шаманского *удха от Птиц* или *Хантин удха*. В коротком призывании, записанном К. Хадахнэ в 1926 году, *удха от Птиц* именуется также **Хара Монгол удха (Черный Монгольский Корень)**. Шаманская мифология бурят-монголов выводит историческое начало шаманства из Монголии. Не раз случались, судя по архивным записям о бурятском шаманстве, перерывы в шаманской традиции западных бурят-монголов, и тогда они совершали поездки на юго-восток (*барун-*

урда зүгтэ). в коренную Монголию, к Азарга Саган Молдон (*Азарга Белое Дерево*), чтобы восстановить утраченную традицию (Хадахнэ, 1996, с. 26-30). Есть также сведения о приглашении монгольских шаманов для совершения обрядов в западной Бурятии (см. материалы К. Хадахнэ). Очевидно, это не следует понимать так, что буряты заимствовали шаманизм из Монголии. Речь идет о том, что в прошлом имелась единая для монгольского мира шаманская *посвяtitельная Традиция* и общие *удха*. Вообще понятие *удха* в смысле *шаманского корня* не следует отождествлять с шаманской родословной: речь идет о первоисточнике шаманского дара, а таковыми являются *Небо (Тэнгэри)*, группы тэнгриев, отдельные тэнгрии, Сыны и Дочери *Неба* и тэнгриев или представители *Неба - Птицы*. "*Мяхан утха*", то есть материальный, человеческий источник шаманского дара, действующий по линии предков, - это уже вторичный источник шаманских *знаний и силы*. Но в этом случае *удха* есть нечто, не совпадающее с кровнородственным наследием. Шаманские *удха* "так переплетены, спутаны, что даже шаманы не знают, не умеют различить свои глубокие корни от корней тех компаньонов, союзников, которые присоединяются на пути борьбы и которые пользуются правами действительного корня, призываются наравне с ним, т. е. действительным корнем" (Хадахнэ, рук. № 164-165, тетр. 2, л. 54).

3. Тэнгрианский пантеон и шаманская константа - число 13 в эзотерическом контексте

Число 13 является часто встречающимся, но все еще неразгаданным символом тэнгрианского мировоззрения наших предков. 13 *Асарангугевых тэнгриев* упоминает Гэсэриада. 13 *Арын арбан гурбан эзэд* (13 Северных хозяев) призывают шаманы во время больших молебнов, 13 - это высшая степень шаманского *посвящения*, на 13 горных вершин опустились, согласно шаманской мифологии, сыновья тэнгриев, 13 *хатов* - божеств-покровителей местности в локальном пантеоне бурят.

По сведениям, полученным мною от монгольского этнографа Г. Гантогтоха, для всех монгольских шаманов 13 - это некая священная постоянная: существует 13 *сахигусанов (хранителей)*, 13 драгоценных знаний мужчины (*Эрын 13 эрдэни*), 13 годам равен первый год жизни человека по монгольскому календарю (считая год в утробе), на 13-м году проводится традиционный обряд *мэнгэ*

голлохо. в монгольской математике - 13 фигур, монгольский шаман имеет 13 эрдэм (знания). 13 - это символ устойчивости бытия в традиционной культуре монгольских народов. Поэтому божеств-хранителей местности в каждом местном пантеоне - 13.

Я решила на бурятском материале проверить, действительно ли число 13 является универсальной для монгольского мира шаманской константой, проявляющейся в численности хранителей местности, и действительно, судя по записям П. Б. Балданжапова, сделанным в Тунке, насчитывается 13 тункинских хатов: Шаргай ноен; Буха ноен; Хэрнэй Убгэн; Бурин хаан; Нухэн-дабаан; Монголой дархан баабай; Эпүлга ноен; Хойто Алтан Мундарга; Баян үүла; Хара дабаанай эээн; Сагаан Ехэ Наянтай хаан; Хонголотой (Эбэр Хонголой); Баян дэрхэ - Мони хад (Балданжапов, рук. № 31116, л. 49). Это - наиболее полный список тункинских хатов, если сравнить данные ряда исследователей тункинских культов (К. М. Герасимовой, Г. Р. Галдановой и др.). А культ Арын арбан гурбан ноед (ээд), то есть 13 северных (западных) покровителей, - наиболее часто встречается в архивных материалах по шаманизму, и эти 13 божеств были почитаемы не только западными бурятами, но и восточными, судя по агинским записям С. П. Балдаева. Он пишет, что видел у агинских бурят онгоны, изображающие жолоошинов (стремянных) 13 северных (западных) ноенов, обитающих на побережье Байкала, по рекам Ангара и Лена, и даже записал текст призывания этих онгонов (Балдаев, рук. № 3514, л. 4).

Число 13 в шаманских призываниях и в мифологии упоминается очень часто и имеет смысл универсального сакрального числа: 13 магическими превращениями обладает "мудрейший из мудрых" Анзан Түргэн-баатар, сын Абарга Сагаан тэнгри (Балдаев, 1961, с. 56); в шаманских текстах упоминается о 13 магических шаманских узлах - наряду с 108 узлами. Само по себе последнее обстоятельство весьма примечательно, если учесть, что из 108 Упанишад самыми эзотерическими, священными считаются 13.

В призываниях говорится также о 13 заянах: "Арбан гурбан заяани Аjar хойно буhan" /13 заянов спустились далеко на севере (западе)], о 13 хуби (доля, судьба) (Хадахнэ, рук. № 121-122, тетр. 1, л. 72). Во вступлениях к бурятским улигерам поется о 13 стрелах, о 13 героях, о 13 битвах Абай Гэсэр Богдо хана (Гэсэриада, с. 115). В рукописях М. Н. Хангалова, хранящихся в Государственном архиве Иркутской области, упоминаются "Охотники 13 ноен-

нов Олъхона" ("Ойхани 13 ноёхи ангууши"), а также "13 ноенов Олъхона" (Хангалов, рук. № 733, л. 87, 107) В записанном им же призывании "Зүүни хан Эрлэн хан" (Царь Востока Эрлэн-хан) упоминаются "Арбан гурбан далан (13 загривков? 13 огрехов?)" (Черемисов, с. 184).

Наконец, загадочные **13 Асарангуевых тэнгри** бурятской мифологии и эпоса. По данным М. Н. Хангалова, **Асаранги-тэнгри** был главой первоначально единого пантеона из 99 тэнгриев. Различные варианты эпоса о Гэсэре по-разному повествуют о *13 Асарангуевых тэнгри*. По варианту О. Хайнтаева, *13 Асарангуевых тэнгри* были старшими среди восточных тэнгриев, и они погибли в титанической борьбе с западными тэнгриями, и после этого старшим среди восточных стал *Атай (Атаа) Улан* (Балдаев, 1961, с. 40). В варианте Альфора Васильева *13 Асарангуевых тэнгри* вступают в борьбу за старшинство после гибели *Атай Улана* (Гэсэриада, с. 130). И. А. Манжигеев пишет, что 13 **Асаранги-небожителей** относятся к 44 восточным тэнгриям, и они - "могущественные покровители "черных" шаманов и "черных" дарханов..." (Манжигеев, с. 20). Т. М. Михайлов полагает, что *Асаранги (Асранг, Асруа, Асара)* - это явное заимствование. "Имя божества на монголо-тюркской основе не объясняется. По всей вероятности, оно имеет индо-буддийское происхождение и является собирательным именем асуров-асруа, т. е. особой категории сверхъестественных сил, существовавших якобы наряду с богами" (Михайлов, 1980, с. 148). В пользу своего предположения бурятский исследователь приводит высказанное в комментарии к "Алтан тобчи" Лубсан Данзана мнение Н. П. Шастиной о том, что упоминающийся в "Алтан тобчи" *Эсруа-тэнгри (Esru-a* - от уйгурского *Азгиа*) есть монгольское имя Брахмы, высшего индуистского божества (Алтан тобчи, 1973, с. 315).

Конечно, есть определенное звуковое сходство между бурятским *Асаранги* и древнеиндусскими *асурами*. Впечатление сходства усиливается наличием темы борьбы божеств в бурятском мифе и в ведической традиции. *Асарангуевы тэнгри*, согласно эпосу, погибли в титанической борьбе, и *асуры* погибли, побежденные богами - "подобно тому, как, ударившись о камень, рассыпается ком земли, так и они рассыпались в разные стороны и погибли" (Брихадараньяка Упанишада, с. 70). *Асарангуевы тэнгри* покровительствуют *черным* шаманам и *дарханам* (кузнецам), то есть представляют *черное* начало - и в ведической традиции "[мирами] **асуров** назы-

вают те миры, покрытые слепой тьмой (подчеркнуто мною. - И. У.)" (Упанипады, 1992, с. 171). Но, "*погибнув*", те и другие продолжают существовать - как символы особых миров.

Следует, однако, заметить, что символическое сходство между бурятскими *Асарангуевыми тэнгри* и древнеиндусскими *асурами* коренится отнюдь не в заимствовании бурятами мифологических представлений "более развитых" народов. Речь должна идти об общих для центральноазиатских кочевников и древних индийцев эзотерических истоках учения о **Восстании** и **Падении** части богов (тэнгриев). Предание о восставших небожителях было известно нашим предкам независимо от влияния древнеиндийской духовной культуры и, не исключено, что даже раньше, чем ведангистам. Т. М. Михайлов явно несправедлив по отношению к родной традиции, когда объясняет происхождение *Асарангуевых тэнгри* индубуддийским заимствованием и когда полагает, что "*Асаранги*" не имеет семантического объяснения на почве тюрко-монгольских языков.

В монгольских языках корень "*асар*" обозначает: "бапня; ша-тер", "*асари*" - это усилительное слово со значением "весьма, очень" (Черемисов, с. 62, 63; Лувсандэндэв, 1957, с. 45). А слово "*асарангуй*" означает: 1) заботливый; 2) человечный, гуманный (Там же, с. 46).

Из этого семантического поля вырисовывается древняя символика **Асаранги тэнгри**: это *самое* высокое **Тэнгри**, охраняющее мир огромным *шатром*, это *заботливый* хранитель *человечества* (*саху-усан*). Он-то и был во главе *единого* пантеона тэнгриев. В таком случае становится понятным, почему в "Алтан тобчи" *Esru-a tengri* фигурирует в качестве монгольского имени *Брахмы*. **13 Асарангуевых тэнгри** - это, надо понимать, его сыновья, и они тоже вполне могут иметь смысловую параллель с асурами Вед - как *восставшие сыновья*. В таком случае тексты Упанипад, раскрывающие духовную природу *асуров*, помогут глубже понять духовную символику *Асарангуевых тэнгриев* - ведь это только другое имя тех же самых эзотерических символов. А в Упанипадах, в "Майтри упанипаде", говорится следующее: "Поистине, боги и **асуры**, стремясь [постичь] Атмана, явились к Брахману. Поклонившись ему, они сказали: "Почтенный! Мы стремимся [постичь] Атмана - поведай же нам о нем". Тогда хорошо-поразмыслив, он подумал, что, поистине, эти **асуры** [стремятся] к иному Атману; и тогда им было сказано иное. И вот эти ослепленные живут [полные] привязаннос-

тей, губя пути к спасению, восхваляя ложное, принимая дождь за истину, словно в мираже" (Упанишады. 1992, с. 167. Мл. VII. 10). В миры асуров, "покрытые слепой тьмой", "после смерти идут люди, убившие [в себе] Атмана" (Иппа упанишада. III) (Там же, с. 171).

Асуры, таким образом, являются духовным символом **погибших, убивших в себе Атмана** и потому не сумевших **"устоять"**. *Небесное знание*, которому обучались и боги, и люди, и асуры - все сыновья великой Матери Богов **Пруджанати**. - можно упогребить по-разному: как боги, **"устоявшие"** - от них "смерть далека", и как асуры, которые **"пали"**. От тех, кто сумел **"устоять"**, говоря языком Упанишад, зло и смерть отразились "туда, где кончаются страны света" (Брихадараньяка упанишада, с. 71). Бурятские предания о царстве смерти - мире Эргэн-хана - помещают его на "самом краю восточной стороны", там, где кончаются "страны света", где царит крошечный мрак. Мир восточных, *восставших*, тэнгриев, это тот же, что и в Упанишадах, "мир слепой тьмы", мир существ, убивших в себе высшее *небесное* начало - *Единое Тэнгэри*, одним из имен которого было *Асаранги тэнгэри*.

13 Асарангевых тэнгри в эзотерическом символизме, присущем этому образу, могут иметь, таким образом, значение *восставших сыновей Асаранги тэнгрия*, и в этом качестве они сближаются и отождествляются в мифологическом сознании бурят с образом *Атаа Улана*. В пользу этого предположения о символической тождественности *13 Асарангевых тэнгэри* и *Атаа Улана* служит то, что образ *Атаа Улана* также выступает в монгольской мифологии в виде *13 Атаа тэнгриев (арван гурван Атаа тэнгэр)* (Нямбуу, 1992, с. 17). Получается, что *13 Асарангевых тэнгри=13 Атаа тэнгри*.

Род Чингис-хана, *кият-борджигины*, устраивал *тайлаган Синего Неба*, совершая молебен 13 Атаа тэнгриам. В связи с этим древним монгольским культом возникает необходимость разобраться дополнительно с символикой **Атаа тэнгри**. В образе *Атаа тэнгри* обнаруживается символический пласт, более древний, чем символика **восставшего** тэнгрия *Атаа Улана*. В древнемонгольской символике, судя по шаманским обрядовым текстам. **Xan Ata tengri**, он же **Xan Atayan tengri**, он же **Ataya tengri** (Поппе, 1932, с. 146, 148, 154 и др.; Галданова, 1995, с. 96), выступает как "объединяющий мысли всего народа", "дарующий мир и согласие и всех объединяющий" (рук. 1903 No. 2 из коллекции Ц. Жамцарано).

Получается, что в Гэсэриаде являющийся инициатором войны тэнгриев - как Атаа Улан. Атаа тэнгри в "шаманских" рукописях фигурирует в противоположной функции - божества, от которого зависят единство и согласие народа. В этом качестве Атаа тэнгри или 13 Атаа тэнгриев и были, очевидно, объектом поклонения рода Чингис-хана во время *Тайлагана Синему Небу*. Как показывает проведенный Г. Р. Галдановой анализ монголоязычных обрядников по культу тэнгри, *Атага-тэнгри* описывается в этих текстах как столь же могущественный, как *Мунхэ-тэнгри* и *Заягачи-тэнгри* - "высший из сонма тэнгри" (*хамгийн дээд*) (Галданова, с. 96).

Думается, все три имени - *Мунхэ-тэнгри* (*Вечное Небо*), *Заягачи-тэнгри* (*Творящее, дарующее судьбу Небо*) и *Атага-тэнгри* (*Дарующий мир и согласие*) являются лишь разными эпитетами одного и того же *хамгийн дээд* - высшего Неба (*Тэнгэри*). А 13 Атаа тэнгри=13 Асарангуевых тэнгри выражают культ Тэнгэри в его оккультной системности и в совокупности являются **хранителями мира**. Как пишет монгольский исследователь культа 13 Атаа тэнгэр Х. Нямбуу, эти тэнгрии, "пребывая по четырем сторонам света, восьми направлениям, охраняют верхнее и нижнее небо, и вместе с тэнгриями (небесами) прошлого, настоящего и будущего времени составляют всего тринадцать" (Нямбуу, с. 18).

У хатагинов Внутренней Монголии, потомков древних *нирунов* (*настоящих монголов*), культ "*Арван гурван Атаа Тэнгэрийн*" (13 Атаа тэнгриев) существует до сих пор. Его исследованию посвящена работа Сологудын Хурцбаатара "*Хатагины Арван гурван тэнгэрийн тайлга*" ("Обряд жертвоприношения 13 Атаа тэнгриев у хатагинов"), изданная во Внутренней Монголии в 1987 году. В ней есть прямые указания на функцию 13 Атаа тэнгриев как **хранителей мира**. Хатагины по древним обычаям приносят им в жертву ту часть жертвенного животного, которая именуется "*зүлдэ*" (голова, отделенная вместе с сердцем). Кулы 13 Атаа тэнгриев ордосские хатагины отправляют в соответствии с распорядком, установленным еще в Юаньскую эпоху и предписывающим поддерживать два вида *тайлганов* - постоянного почитания и обряды четырех времен года (Нямбуу, с. 22-24). В ритуальный комплекс "*Арван гурван Атаа тэнгэрийн тайлга*", предписываемый к исполнению древней общемонгольской традицией, входили наряду с известными шаманскими ритуалами наших предков, такими как обряды *очищения, посвящения животных Небу* ("*сэтэр сэтэрлэх*"), *призывания счастья* (*даллага авах, хишиг хүртэх*), практикуемыми

до сих бурятами, также ритуалы, у бурят-монголов не сохранившиеся. Это касается обряда почитания *туга* или *сүлдэ* - "*туг залах*" или "*сүлдэ залах*" (букв.: *направление знамени*). За **четырьмя великими тугами**, соединенными на одном стержне, следовали 13 маленьких флагов. Еще в обряде фигурирует священный *туг* (знамя), неизменный участник монгольских государственных молебнов. Детали проведения этого обряда придется опустить, отослав читателя к работам С. Хурцбаатара и Х. Нямбуу.

Существенно то, что обряд почитания *туга*, как и в целом молебен *тринадцати Атаа тэнгриям*, **хранителям мира**, имеет традиционное значение мистического и энергетического единения монгольского народа и поддержания его жизненных сил. Ведь *туг=сүлдэ* - это **символ духовной мощи, жизненной силы, монгольского духа** (Лувсандэндэв, 1957, с. 369).

Кроме обряда "*туг залах*" в ритуальный комплекс почитания 13 хранителей мира у древних монголов традиционно входил также не сохранившийся у современных бурят ритуал "*сахис тэнгэрт моргож очиг очигдох*" (*молитва-просьба к Небу-хранителю*) - самый важный элемент в этом культе и потому особо хранимый, сокровенный. Существует секретная "Сутра обращения к 13 Атаа тэнгри" ("*Арван гурван Атаа тэнгэрийн очигийн судар*") - Святая Святых монгольского тэнгрианства. Благодаря ритуальному чтению текста этой сутры - дважды в течение года, летом и осенью, - на Великом тайлгане (*Их тайлган*) обеспечивалось увековечивание монгольского народа (родов) и жизни государства. В то время как два специальных исполнителя читают "*нууц судар*" ("*секретная сутра*"), каждый участник молебна во время чтения сутры называл "*кость*" и "*род*", например, хагагины говорили: "*Хан ястай хатагин овогтой*", а также называли имя, год рождения и возраст, состав семьи, причем безошибочно (!) - в противном случае Атаа тэнгри гневается и обрекает ошибившегося на несчастье и болезни. Представившись божествам, участники молебна обращаются к 13 Атаа тэнгриям со своими просьбами, начиная с беззвучной молитвы и устремляясь к высокому звучанию. Вот молитва, приведенная Х. Нямбуу из книги С. Хурцбаатара (Нямбуу, с. 28-29) и переведенная мною на русский:

Ээ!

Под покровительством Всевышнего
Вечного Хана Тэнгэри пребывающие.

Мы, род хатагинов, имеющих ханское происхождение,
Да не оказались бы внизу, неразумные!
Сонзволь благословить нас,
Дабы избавить от тягот горького жизненного опыта,
О Вечный Господин Атаа Тэнгэри, мое божество!
Поклоняемся Тебе, умоляем, принося жертву!
Посланцам Эрлик-хана,
Явившимся забрать подданных нашего государства-народа,
Соблаговоли, умоляем, взамен дать других!
Атаа Хан Тэнгэри, Всевышний Закон!
Поклоняемся Тебе, совершая жертвоприношение!
Под покровительством Вечного Неба пребываем мы,
Монгольский народ Твой!
- Не испытываем мы недостатка
В Твоих благодеяниях и милостях!
Вечный Атаа Тэнгэри, Священное Божество!
Мы поклоняемся Тебе, прими эту жертву!
Несравненная Добродетель!
Неизреченный Закон!
Счастливы мы держать твои шелковые поводья,
Удостоившись Твоей Великой Благодати! /
Соблаговоли охранять нас,
Когда Ты смотришь вверх!
Соблаговоли быть милостивым, глядя вниз!..

Бурят-монголам эта тайная сутра не была, возможно, известна, однако сама ритуальная схема общественных молебнов-*тайлагов* у современных бурят - та же самая, что и в древнем обряде почитания 13 Атаа тэнгриев. Так же вначале проводилось ритуальное очищение, исполнение обрядовых текстов типа "*Тэнгэрийн хуурай*" - "*Ритуал возлияния Небу*" (Хангалов, рук. № 733, л. 138), затем - обряд жертвоприношения или "*нэтэрлэхэ*" (посвящение животного Небу) и продолжающееся чтение ритуальных текстов, большинство которых нынешним бурятским шаманам неизвестны. Буряты забыли смысл 13 Атаа тэнгри - только в эпосе он сохранился в виде образа 13 Асарангуевых тэнгри - но как бы их символическим заменителем, на более низком уровне тэнгрианской традиции, выступали для бурят 13 Арын арбан гурбан ноёд (13 властителей Севера).

В древности каждый род или родоплеменное объединение име-

ли своего гэнгрия-хранителя (сахиусана). Так, эхириты называли в качестве своего покровителя-хранителя *Дух-Мүнгэн тэнгри*, *Будлагаты* - *Будургуй-Сагаан тэнгри*, *хори-буряты* - *Сахилгаан-Сагаан тэнгри*, *хонгодоры* - *Ураг-Сагаан тэнгри* (Ханалов, 1890а, с.6. 3). *Цэгэнут*, *Шаранут*, *Бороцут*, *Хүхэнут*, *Харанут* и др. носят, по-видимому, свои древнейшие родовые названия, связанные с культом тэнгри, полагал С. П. Балдаев (Балдаев, 1961, с. 76).

Наряду с этими родовыми *сахиусанами* были общие для монгольского мира хранители - "объединяющие чаяния всего народа" *Атаа тэнгри* или *Атага-тэнгри*, они же *13 Атаа тэнгэр*. Эти общие для всех групп монголов высшие гэнгрианские культы исчезли из религиозной практики бурят-монголов раньше, чем у других групп монголов, которые продолжают сохранять историческую память и этническую самоидентичность. Поэтому такими загадочными кажутся бурятам *13 Асарангеевых тэнгри* из Гэсэриады, которые, во всей видимости, являются символически тождественными *13 Атаа тэнгри*.

В западном оккультизме число 13 воспринимается с некоторым страхом. Почему? В системе Таро, восходящей к египетскому тайноведению, тринадцатый аркан - это Смерть-Возрождение. Картинка аркана - это фигура *смерти* в виде традиционного скелета с косою (ЭО, т. 2, с. 54), а арифмологическое разложение тринадцатого аркана истолковывается как перечисление видов смерти (Там же, с. 72). В каббалистической традиции 13 - это числовое значение букв слова "*Эхад*" и ассоциируется с ритуальными жертвоприношениями по Эхале (ИТ, с. 434). По-видимому, именно символика смерти, связываемая в западной традиции с числом 13, вызывает у людей Запада некий мистический страх по отношению к этому числу.

На Востоке, напротив, число 13 является священным и счастливым. Как утверждал в устной беседе со мной монгольский ученый Г. Гантогтох, истоки столь разного отношения к числу 13 коренятся в противоположности традиционного монгольского мировосприятия западному мировоззрению. Думается, он прав. И эта противоположность проявляется во всем, начиная с системы счета и включая всю философию, науку, эзотерику. Но монгольская традиционная символика ближе к эзотерическому первоисточнику Знания, чем западный оккультизм.

Каково эзотерическое происхождение символики числа 13? Суфии объясняют, что по тайной системе Абджад А соответствует единице (1), Х соответствует числовому эквиваленту 8, а Д равня-

ется 4. Сумма этих эквивалентов равняется 13. Таким образом, число 13 - важный символ Единства. По представлениям суфиев, 13 человек образуют единое целое - каждая группа суфиев состоит из 13 человек. Впервые такая форма организации возникла в 1200 году, и возникшие позже европейские тайные организации придерживались тоже этого принципа (Шах, с. 247).

Это суфийское истолкование сакрального происхождения числа 13 - как обозначения мистического единства - соответствует монгольскому пониманию числа 13 как числа хранителей мира, обеспечивающих единство и согласие. Более того, древнемонгольский культ *13 Атаа тэнгри* отражает эзотерическое знание об универсальной символике числа 13 в систематизированной и эксплицитной форме, отсутствующей в традициях других народов и су-перэтносов.

13 хранителей мира (восьми направлений, "верха" и "низа", трех времен), то есть *13 Атаа тэнгри=13 Асарангуевых тэнгриев*, это, на самом деле, 13 категорий или групп божеств. В структуре 13 категорий тэнгриев присутствуют и *Владыки четырех стран света*, то есть четыре категории или группы божеств, предстоящих четырем сторонам света. Это знание нашло отражение в бурятской мифологии и эпосе в виде представления о существовании четы-рех групп тэнгриев: 99 южных (*евери йирен йиндун тэнгри* - букв.: *впереди стоящих 99*), 77 северных (*арун далан долоон тэнгри* - букв.: *находящихся сзади 77 тэнгри*), 55 западных (*правосторонних*), 44 восточных (*левосторонних*) (Манжигеев, с. 50; Михайлов, 1996а, с. 60). Это представление о четырех группах божеств, охраняющих четыре стороны света, выражает эзотерическое учение о *Мировой Четверице*, более древнее, чем представление о *Восста-нии* богов против *Единства* и о расколе небожителей на две вражду-ющие группы. В шаманских призываниях, когда обращаются к удха шамана, очень часто упоминаются не только *западные (пра-восторонние)* и *восточные (левосторонние)*, но и *"ара бэеин утха"* (шаманский корень северной стороны), а также *"убэр бэеин утха"* (шаманский корень южной стороны).

Итак, проведенный в статье анализ позволяет по-новому пред-ставить духовную сторону нашего старобурятского мира: оказы-вается, сохранившиеся до сих пор древние культы, считавшиеся еще недавно наследием "недостаточно цивилизованных" форм жизни кочевников - наших предков, содержат универсальный символизм, относящийся к высшим тайнам бытия и эволюции человечества и

известный центральноазиатским кочевникам из высших духовных центров намного ранее, чем "цивилизованным" народам Запада и даже ранее, чем знаменитым народам Востока - индийцам, китайцам. Так называемый бурятский шаманизм - **бөө-мүргэл** представляет собой *посвятельную традицию и символическую систему*, основанную на самобытной, древнейшей в мире эзотерической философии *Неба*, и выражает мировоззрение, которое можно назвать центральноазиатским космоизмом или *тэнгрианством*.

ИСТОЧНИКИ

Алтан тобчи, 1973 - Лубсан Данзан Алтан тобчи (Золотое сказание) / Пер. со старомонг. и коммент. Н. П. Шастиной. - М. - 439 с.

Балдаев, рук. № 3514 - Балдаев С. П. Онгоны бурят Агинского нацокруга Читинской обл. - 1945 г. - ОППВ БИОН СО РАН.

Балдаев, рук. № 3514 - Балдаев С. П. Мифы, легенды и предания ленских бурят Иркутской обл. - ОППВ БИОН СО РАН.

Балданжапов, рук. № 31116 - Отчет историко-этнографической экспедиции отдела зарубежного Востока БКНИИ Сиб. отделения АН СССР в Тункинский аймак с 20 мая 1962 г. по 22 июня 1962 г. (под рук. Р. Е. Пубаева). - ОППВ БИОН СО РАН.

Баторов, рук. № 755 - Баторов П. П. Онгоны: Заметка [рукопись], 6/д. - ВСОРГО, Иркутский госархив, ф. 293.

Хадахнэ, рук. № 164-165 - Хадахнэ К. Тетради для записи материалов по шаманству у западных бурят. - Бурнедтехникум, 1926. - ОППВ БИОН СО РАН.

Хадахнэ, рук. № 183 - Хадахнэ К. Материалы по шаманству боханских бурят. - ОППВ БИОН СО РАН. инв. № 183, тетр. 4.

Хадахнэ, рук. № 121-122 - Хадахнэ К. Сборник шаманских произведений кахинских, бильчирских бурят: тетр. 2. 1927. - ОППВ БИОН СО РАН.

Хангалов, рук. № 729 - Хангалов М. Н. Женская община и шаманизм. - ВСОРГО, 1916, Иркутский госархив, ф. 293, ед. хр. 729.

Хангалов, рук. № 733 - Хангалов М. Н. Материалы по шаманству [рукопись] [8 тетрадей]. - ВСОРГО, Иркутский госархив, ф. 293, оп. 1, д. 733.

ЛИТЕРАТУРА

Андреев, 1993 - Андреев Даниил. Роза Мира. - М. - 301 с.

- Балаганский сборник. 1890 - Сказания бурят, записанные разными собирателями // Записки ВСОРГО по этнографии, т. 1, вып. 2. - Иркутск.
- Балдаев, 1961 - Балдаев С. П. Избранное. - Улан-Удэ. - 255 с.
- Банзаров, 1955 - Банзаров Д. Черная вера, или Шаманство у бурят и монголов. - М.
- Бейли, 1993а - Бейли А. А. Трактат о семи лучах. Эзотерическая астрология. - Киев. - 414 с.
- Бейли, 1993б - Бейли А. А. Трактат о космическом огне. - Новосибирск. - 784 с.
- Блаватская, 1993 - Блаватская Е. П. Тайная доктрина / Пер. с англ. - Ред.-изд. центр "ТОК". - Т. 1.
- Брихадараньяка Упанишада, 1964 - Брихадараньяка Упанишада / Пер. предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. - М.
- Бурчина, 1990 - Бурчина Д. А. О героическом эпосе бурят // Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. - Новосибирск: Наука. - С. 8-69.
- Валиханов, 1986 - Валиханов Ч. Избранные произведения. Вступ. статья А. Х. Маргулана. - М. - 414 с.
- Галданова, 1995 - Эволюция представлений о тэнгри // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. - Улан-Удэ. - С. 94-107.
- Гэсэриада, 1990 - Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. - Новосибирск. - 449 с.
- Д'Оссон, 1937 - Оссон Кде. История монголов от Чингис-хана до Тамерлана / Пер. и предисл. Н. Козьмина. - Иркутск. - Т. 1. - 249 с.
- Известия ВСОРГО - Известия ВСОРГО, т. XI. - № 1-2.
- ИТ, 1994 - Истоки тайноведения. - М.
- Кравцов, 1994 - Кравцов М. А. Каббалистический очерк и комментарии // Раби Шимон. Фрагменты из книги "Зогар". - М.
- Лувсандэндэв, 1957 - Монгольско-русский словарь / Под общей ред. А. Лувсандэндэва. - 714 с.
- Манжигеев, 1978 - Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. - М. - 125 с.
- Михайлов, 1980 - Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма. - Новосибирск.
- Михайлов, 1987 - Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: История, структура и социальные функции. - Новосибирск.
- Михайлов, 1996а - Михайлов Василий Андреевич. Религиозная мифология. - Улан-Удэ: Сосл. - 110 с.

- Нямбуу, 1992 - Нямбуу Х. Хүндэтхийн дээд хох монголын торийн ёслол чингисийн тахилга. - Ондорхаан - 154 с
- Папюс, 1992 - Папюс. Каббала или наука о Боге, Вселенной и Человеке / Пер. с фр. А. В. Трояновского - Спб - 207 с
- Папюс, 1993 - Папюс. Первоначальные сведения по оккультизму. - М. - 272 с.
- Поппе, 1932 - Поппе Н. Н. Описание монгольских "шаманских" рукописей Института востоковедения // ЗИВАН - Л. - Т. 1 - С. 151-300
- Потанин, 1881-1883 - Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии: Результаты исследования, выполненного в 1876-1877 гг. - М. - Т. I-IV.
- Потанин, 1912 - Потанин Г. Н. Сага о Соломоне Восточные материалы к вопросу о происхождении саги. - Томск. - 186 с.
- Потанин, 1916 - Потанин Г. Н. Ерке. Культ сына неба в северной Азии. Материалы к турко-монгольской мифологии. - Томск. - 129 с.
- Раби Шимон, 1994 - Шимон Раби. Фрагменты из трактата "Зогар"/ Пер. с арамейск., сост. статьи, примеч. и коммент., кабб. коммент. М. А. Кравцова. - М. - 336 с.
- Риттер - Риттер. Землеведение Азии. Восточный Туркестан / Пер. В. Григорьева. - Вып. 1.
- Уилсон, 1994 - Уилсон Колин. Оккультизм. - М. - 254 с.
- Уланов, 1957 - Уланов А. И. К характеристике героического эпоса бурят. - Улан-Удэ. - 171 с.
- Уланов, 1963 - Уланов А. И. Бурятский героический эпос. - Улан-Удэ.
- Урбанаева, 1996 - Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные, экологические аспекты (Мат-лы междунар. науч. симпоз., 20-26 июня 1996 г., Улан-Удэ - оз. Байкал). - Улан-Удэ. - 156 с.
- Урбанаева, 1996а - Урбанаева И. С., Урханова Р. А. Философия центральноазиатского шаманизма: эзотерический ключ к пониманию тэнгрианства // Гуманитарная наука в России: Соросовские лауреаты. Философия. Психология. - М. - С. 93-100.
- Упанишады, 1992 - Упанишады / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. - М. - 336 с.
- Черемисов, 1973 - Бурятско-русский словарь / Сост. К. М. Черемисов. - М. - 803 с.
- Шах, 1994 - Шах Идрис. Суфизм. - М. - 446 с.
- Шюре, 1914 - Шюре Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. 2-е изд., испр. - Калуга.

Халахнэ, 1996 - Халахнэ К. Шаманская присяга // Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные, экологические аспекты (Мат-лы междунар. науч. симпоз., 20-26 июня 1996 г., Улан-Удэ - оз. Байкал). - Улан-Удэ. - С. 17-18.

Хангалов, 1890 - Хангалов М. Н. Суд заянов над людьми // Шаманские поверья инородцев Восточной Сибири: Зап. ВСОРГО по этнографии. - Иркутск. - Т. II, вып. 2.

Хангалов, 1890а - Хангалов М. Н. Предания и поверья унгинских бурят // Там же. - С. 17-24.

ЭО - Энциклопедия оккультизма в 2 т. "Avers", 1992.

Abel Remusat, 1820 - Remusat Abel. Historie de ville de Khotan. - Paris.

Castren, 1857 - Castren. Versuch einer Burjätischen Sprachlehre. - SPb.

Chadwick, 1936 - Chadwick N. K. Shamanism among the Tatars of Central Asia // J. of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. - Vol. LXVI.

СИСТЕМА ЯНТРА ЙОГИ В ТРАДИЦИИ ДЗОГЧЕН

Слово "йога" ныне широко известно читающей публике во всем мире. Однако, по причине более раннего знакомства западного читателя с индуистской традицией, этот термин ассоциируется чаще всего с системой Хатха йоги, что и порождает множество часто не совсем верных представлений. Одни считают, что йога существует для достижения всевозможных психофизических сил, другие видят в ней средство достижения высших миров или особых трансперсональных переживаний, третьи используют ее для обретения здоровья. В общем, подобные подходы редуцируют йогу до положения простого средства, служащего для достижения различных конкретных целей. Но что же она представляет собою в действительности? Прежде всего, этим словом, буквально переводимым как "союз" или "соединение", обозначается существование очень многих дисциплин и методик, но то, что их всех объединяет, связывает главным образом с процессом самопознания, представляющего собой осознанное воссоединение человека с собственной истинной природой (санскр. свабхава, тиб. ранг-бжин). Присутствие в пространстве этого осознания и есть высшая цель йоги, то, что индотибетская традиция обозначала на санскрите словом "Видья", а тибетски - "Риг-па". И до тех пор, пока практика йоги не приводит к этому знанию, она не представляет большой ценности.

Тибетская версия йогической системы, чем-то напоминающая Хатха йогу, но в то же время значительно отличающаяся от нее, называется Янтра йога (пхрул-кхор). Эта традиция сравнительно мало известна на Западе и сохраняется благодаря трудам одного из величайших буддийских учителей современности Намхая Норбу Ринпоче и его учеников.

Первое из известных письменных упоминаний о ней в Тибете связано с именем крупнейшего переводчика, ученого и йога Вайрочаны, реализовавшего всю полноту знаний Сутры, Тантры и Дзогчена. Он входил в число 25 известнейших учеников величайшего учителя и махасиддха Падмасамбхавы, заложившего основы тибетского буддизма. В трех коренных текстах Вайрочаны, составляющих единый блок, объясняются основы Янтра йоги, известной под названием "Ни да кха-джор" или "Соединение Солнца и

Луны". В этих текстах излагаются как основные принципы и методы практики этой системы, так и воздействие каждого из ее упражнений на здоровье человека, на состояние элементов, составляющих его физическое тело. Вайрочана прояснил связь практики Янтра йоги с оздоровительными целями тибетской медицины и описал воздействие двигательно-дыхательных упражнений, так называемых "янтр", на активизацию внутренних тонких энергий (прана, рлунг) в теле человека, благодаря чему оказывается оздоравливающее влияние на все его внутренние органы.

Янтра йога "Ни да-кха-джор", по-видимому, является первой системой Янтры, распространившейся в Тибете. Позднее параллельно с ней развивались другие системы, практиковавшиеся в новых школах тибетского буддизма. Так, в школе Сакьяпа культивировалась Янтра, связанная с учением "Пути и Плода" (лам-'брас); в Кагьюпа - с системой Шести йог Наропы; в традиции Ньингмапа - с учением о сущности Вселенной (клонг-чхен сньинг-тхиг). Можно обнаружить различные виды Янтра йоги в традициях Дзогчена и Бонпо, например, в линии "Устная передача из Шан Шунга" (жанг-жунг сньян-бр'гйуд): метод буквы "А" (а-кхрид).

Говоря в общем об истоках различных традиций Янтра йоги, можно сказать, что они были развиты древними Махасиддхами Индии и Уддияны. Последние применяли их в качестве основы для продвинутых практик класса "рЦа-рЛунг-Тхигле". или на санскрите "Нади - Прана - Бинду" (методы, использующие движение тончайших энергий по каналам). Самым известным образцом подобной практики является первая из Шести йог Наропы или практика "Психического тепла", Туммо (гтум-мо), получившая широкое распространение в Тибете благодаря усилиям легендарного Миларепы.

Конкретно Янтра йогу "Ни да кха-джор" Вайрочана получил от своего Гуру Падмасамбхавы и уддиянского махасиддха Хумкары, а передал соответственно своему ученику Ю-да нинг-по. В дальнейшем эта традиция не прерывалась, степень ее воздействия не претерпела ущерба, а духовные плоды не утратили своего блеска до наших времен.

По свидетельству Намхая Норбу Ринпоче, новый всплеск интенсивной практики Янтра йоги был инспирирован Друг-ченом Валджрадхарой До-дулом ба-во-дор-дже в Адзам-гаре в местности До-кхам. Благодаря его деятельности и помощи учеников учение Янтры "Ни да кха-джор" получило широкое распространение. Од-

нако, в связи с неблагоприятными переменами недавнего прошлого, различные янтры, связанные с традициями Ануттаратантр, утратили былую силу. Поэтому в настоящее время для реальной практики недостаточно одного лишь книжного знакомства с Янтра йогой, необходим непосредственный контакт с преподавателями традиции для практического ознакомления с ее методами. Только это поможет привести вербальное значение в соприкосновение с реальным опытом и избежать возможных ошибок.

Жизнь каждого человека протекает на трех взаимозависимых уровнях бытия: телесном, энергетическом и психическом. В буддизме они условно обозначаются как триада: тело-речь-ум. В этом контексте речь рассматривается как физически зависящая от дыхания, а последнее, очевидно, связано с протеканием энергетических процессов. В обычной жизни эта триада функционирует крайне беспорядочно, в результате чего сознание почти всегда пребывает в беспокойном состоянии. Поэтому люди, приступающие к духовной практике, которая всегда требует умиротворенности и сосредоточения, сразу же сталкиваются с известными затруднениями. Дело в том, что состояние психики, а оно, как правило, беспокойно и изменчиво, оказывает непосредственное влияние на наше поведение (телесные движения), одновременно задавая частоту и характер, то есть энергетику дыхания. Так из обычно двойственного состояния ума через деяния проявляется то, что именуют кармой, а всегда сопровождающее этот процесс (подчиненное) дыхание называется кармическим. Но, к счастью, подобное влияние обоюдно, поэтому в поток изменчивых психических состояний можно внести упорядоченность, придав телу определенную позу и установив соответствующий процесс регулируемого дыхания. Здесь правильность (физиологичность) регулируемого дыхания гарантируется вековым опытом непрерывавшейся традиции Янтра йоги, история которой описана выше.

Итак, Янтра йога начинается с дыхания, а работает на всех трех уровнях существования человека в комплексе. Именно поэтому координация позы и дыхания успокаивает внутреннюю энергию (прану), одновременно пробуждая сосредоточенное состояние ума, увеличивающее ясность и полноту осознания. Трудно переоценить важность правильного дыхания, ибо оно напрямую связано с тонкой энергетикой тела. Множество заболеваний как соматических, так и психических вызвано болезненно ненормальным функционированием праны. В одной из устных бесед Намхай Норбу

Ринпоче говорил: "Если вы не знаете, как управлять своей праной, то даже такие действия, которые должны были бы принести благо, могут вызвать вредные последствия. Исходя из этого, с праной можно работать лишь будучи совершенно уверенным в себе". А уверенность, в свою очередь, приходит только после получения передачи от Учителя традиции и собственной практики. Только с помощью практики закрепляется правильное дыхание, успокаивающее ум и позволяющее пране циркулировать по ее естественным каналам (нади, рга) или функциональным проводникам энергии.

Как учит традиция Янтра йоги, единственный путь ввести такое дыхание в жизнь - это использование различных форм его задержки. Необычное дыхание, вызываемое некоторыми упражнениями, или такая тренировка его, когда определенные упражнения формируют определенный тип дыхания, в конце концов сделают правильное дыхание привычкой. Исходя из всего этого ясно, что принцип Янтра йоги состоит в том, чтобы посредством дыхательных упражнений сделать нас способными проявить энергетический потенциал, скрытый в теле, и использовать его в качестве инструмента на духовном пути. Эта практика действует так, что благодаря сознательному расслаблению устраняются все препоны, блокирующие или затрудняющие естественное движение праны по каналам. Таким образом, предельной целью Янтра йоги оказывается приведение тела, речи и ума в изначальное и естественное состояние. Расслабление, практикуемое в Янтра йоге, не ведет к засыпанию, наоборот, оно полностью пробуждает нашу внутреннюю энергию, но без напряжения. Параллельно снимаются стрессовые состояния, практически всегда сопровождающие повседневную жизнь.

Итак, задача состоит в том, чтобы активизировать потенциал нашей внутренней энергии и дать ей возможность течь по системе каналов и чакр, посредством устранения всех помех, препятствующих такому течению, то есть войти в так называемое состояние текучей энергии.

Интересно, что вышеупомянутые идеи зашифрованы в самом названии этой йоги. Санскритское слово "янтра" означает "механизм", а термин "янтра йога" - "механизм соединения", подразумеваемых принципов Солнца и Луны. Эти принципы символизируют метафизическую двойственность, расколотость и отчужденность, пронизывающую все уровни обывденного существования. Тибетская калька названия этой системы - "трул-кор" "нал-джор" ("пхрул-кхор-

рнал-'бйор) означает следующее: "нал" (рнал) можно перевести как "изначальная основа" (гжи) или "естество состояния покоя и блаженства"; "джор" ('бйор) - как "достигать, обретать, обладать"; "трул" ('пхрул) - как "механизм", а "кхор" ('кхор) - как "колесо", на санскрите ему соответствует термин "чакра", что намекает на тонкую психофизиологию человеческого тела, именуемого в буддийских текстах по йоге "ваджрным телом" (рдор-рдже лус). Составляя все значения слов, получим в итоге следующий вариант интерпретации: "Янтра йога - это путь достижения состояния изначальной основы (сознания), пребывающей в покое и блаженстве, (посредством использования) механизма ваджрного тела". Очевидно, в самом названии подразумевается предельная цель и принцип действия этой йоги. Значения других тибетских синонимов термина "янтра йога" таковы: "'пхрул-сбйор" или "механизм соединения" (принципов Солнца и Луны): "'пхрул-'кхор бскор-ба" или "механизм вращения чакр" (ваджрного тела).

Традиционно существуют две точки зрения на путь Янтра йоги. Первая считает ее самостоятельным путем, обладающим необходимой полнотой методов для достижения высшей реализации. В одной из устных бесед Намхай Норбу Ринпоче говорил, что "в конце этого пути практикующий переходит к практике истинного состояния ума, то есть входит в состояние созерцания". Другой, не исключаяющий первого, подход рассматривает Янтра йогу как дополнительную или прикладную практику, опору для других более высоких типа "Ца-лунг" (рца-рлунг). В традиции Дзогчен, держателем которой в наше время является Намхай Норбу Ринпоче, она, в основном, рассматривается как одна из составных частей Нгондро или цикла подготовительных практик. Последователям Дзогчена рекомендуется овладеть основным методом Янтра йоги - кумбхакой (задержкой дыхания), с тем, чтобы использовать ее на других более высоких этапах пути.

Итак, Янтра йога, в отличие от в общем статичной Хатха йоги, использует для формирования дыхания движение и позу (асана), принимаемую телом. С другой стороны, благодаря присутствию сознания в движении, благодаря сознательному сосредоточению при выполнении упражнений, мы работаем интегрированно, взаимозависимым образом на всех трех уровнях существования и только тогда практика Янтры приносит плод. Но связующим звеном в этом процессе всегда является дыхание, его энергетика. Взаимозависимость состояния ума и дыхания здесь используется со

стороны дыхания как причинного фактора, приводящего к усно-
коснию ума. Самым мощным методом Янтра йоги, ведущим к этой
цели, является задержка дыхания - кумбхака. Усилия всех упраж-
нений этой йоги построены на использовании механизма, связую-
щего восдино движение, дыхание и позицию тела. А конечной
целью всей практики в комплексе является формирование правильной,
то есть физиологичной задержки дыхания. Но сама задержка
не есть нечто механическое. Скорее это проникновение в измере-
ние тонкой энергии (праны) между вдохом и выдохом (бар-рлунг).
Остановка вдоха и выдоха или обусловленного "кармического ды-
хания" помогает освоить промежуток между двумя мыслями, то есть
измерение пространства чистой природы сознания. В результате
психофизический процесс, опирающийся на кумбхаку, помогает рас-
пространить на повседневную жизнь действие энергии, пробужден-
ной упражнениями. Но здесь следует помнить о том, что пробуж-
денная энергия праны, дабы не нанести вреда физическому телу,
должна циркулировать в динамической структуре с более высокой
степенью упорядоченности, нежели та, на которую опирается фун-
кционирование обыденного сознания. Такой структурой и являет-
ся энергетическая система трех основных каналов и чакр ваджрно-
го тела. По всей видимости, именно потенциальные опасности это-
го пути побуждали практиков прошлого держать методики подо-
бного рода в глубокой тайне. Ибо, если не исполнять их предель-
но точно, это может вызвать некоторые нежелательные последст-
вия. Поэтому при выполнении этих упражнений рекомендуется со-
блюдать большую осторожность. Другая причина засекречивания
янтр связана с традицией Ануттаратантры. Дело в том, что в
структуре этой системы, условно разделяемой на три этапа: 1) под-
готовительный (нгондро), 2) этап зарождения (бскйед-рим), 3) ста-
дия реализации (рдзогс-рим), обучение Янтра йоге происходит на
последнем этапе. А на освоение нгондро и кйед-рима уходят мно-
гие годы. Все эти обстоятельства делают практику Янтры в рам-
ках традиции Ануттаратантр труднодостижимой. Янтра йога "Ни
да кха-джор" передается по линии учения Дзогчен и в структуре
этой традиции ей обучают на этапе Нгондро. Это связано с осо-
бенностью дзогчендовской точки зрения на стадии пути.

Несомненные духовные достижения великих цивилизаций Цен-
тральной Азии обязаны глубокому проникновению этих культур
в тайны "тонкой энергетики" человека, на уровне которой раскры-
вается органическое единство его ума и тела. Ведь именно в этом

единстве заключена загадочная сущность и уникальность феномена человека, его творческих способностей и особого положения в царстве природы. Практическое знание механизма этой тонкой психофизики будет играть все большую роль в будущей духовной эволюции человечества. Практика Янтра йоги - один из прямых путей к этому знанию.

Как известно, сеть функциональных проводников энергии (нади, рца), их важнейших пересечений (чакра, "хорло") циркулирующей энергии (прана, рлуи) и сверхтонкой телесной энергии, более неуловимой чем прана и составляющей ее тончайшую сущность (бинду-кундалини, тхигле) - все это элементы структуры картографии пространства духовного опыта, измерением которого является единство мысли и энергии (читта - прана, семс - рлуи).

Практически все религиозные традиции Центральной Азии культивировали интегральное психосоматическое переживание (самадхи, тинг-дзин), использующее в качестве опоры и инструмента энергетику тонкой психофизиологии человеческого тела, как единственный прямой способ познания реальности. Такое познание, в отличие от научного, носит неотчужденно объективированный, но жизненно недвойственный характер, то есть изменяет "жизненный мир" познающего, раскрывая истинную природу последнего (свабхава, ранг-бжин).

Физическое тело представляется нам чем-то плотным только на уровне "грубого" восприятия, при его расширении или "сдвиге" между энергетическим пространством внутри и вне тела можно наблюдать непрерывный энергообмен. Эти процессы воспринимаются в состоянии глубокой медитативной релаксации, когда внутреннее и внешнее пространства оказываются одним и тем же измерением, а привычная плотность тела как бы растворяется, позволяя единой энергии свободно и естественно течь по своим проводящим каналам.

Внутренняя энергия тела проявляется в триединстве: нади, праны, бинду. Пробуждение и правильное функционирование этой сокровенной триады валджрного тела обеспечивает духовное совершенствование человека, его здоровье и счастье. В последнее время стало модным говорить о "духовности", но не в исконном смысле, а в абстрактном общегуманистическом значении некой нравственно окрашенной окултуренной среды. Древний же смысл этого понятия почти стерся. И лишь на Востоке до наших дней живет

вноше конкретное понимание того, что нектар духовности может сохраняться и приумножаться только в сосуде ваджрного тела.

Современный тибетский учитель Тарган Тулку считает, что на начальных этапах практики вышеописанную сокровенную триаду можно связать с телом (система чакр, нади), дыханием (триада) и умом (бинду). При этом сверхтонкая телесная энергия (бинду) соотносится не с обыденным умом, раскалывающим реальность на субъект и объект, это и мир, посредством перевода переживаний опыта на язык субъективных представлений и предвзятых концепций. Бинду соотносится с таким состоянием сознания, которое пребывает в молчании и исполнено блаженства и ясности. Итак, то, что мы будем условно называть "телом", связано с чакрой в области живота, "дыханием" - с чакрой в области горла, а "умом" - с чакрой в области головы. Тело, дыхание и ум объединяет чакра, находящаяся в центре тела на уровне физического сердца. Такова в первом приближении структура чакр ваджрного тела. Здесь следует подчеркнуть важность открытости интегрирующей все сердечной чакры, ибо на высших этапах буддийской йоги понимание приходит в результате сосредоточенного погружения в глубины пространства, входом в которое является именно она. Поэтому, как утверждают буддийские йогические тексты, практика высших стадий созерцания зависит от развязывания узла в сердце. Таким образом, чакры - это, своего рода, фокальные точки фундаментальных медитативных переживаний на уровне реализуемого ваджрного тела. Практика Янтра йоги в комплексе с мантрическими и медитативно-созерцательными методами раскрывает и задействует этот механизм (янтра) ваджрного тела, благодаря которому достигается состояние полного просветления ума. Пример этого явил сначала Будда Шакьямуни, а вслед за ним и многие другие просветленные учителя буддизма.

сознании Ламрим, человек сможет через визуализацию йидама постичь глубокие аспекты учения, преподаваемого Буддой. Поэтому если у вас есть желание практиковать Дхарму, практикуйте Ламрим.

Достаточно ли одно лишь теоретическое изучение Ламрима? На этот вопрос можно дать следующий ответ: простое накопление знаний не приносит подлинной пользы, необходимо применять полученные знания в повседневной жизни, чтобы эта драгоценная человеческая жизнь обрела смысл. Важно использовать свои знания о Дхарме для изменения ума в положительную сторону. Шаг за шагом, день за днем нужно приучать себя контролировать свой ум, не позволяя ему следовать за дурной привычкой удовлетворять мимолетные желания, которые на самом деле есть источник страдания. Что бы вы ни делали, тренируйте свой ум в системе Ламрим. Тогда в вас будет крепнуть решимость творить добро и не причинять вреда другим. Изучая Ламрим, наблюдайте за собой, своими поступками, словами, мыслями. Если вы не изменились в лучшую сторону, если вы не избавились от плохих привычек, значит, вы не практикуете Ламрим. Если вы стали добрее, спокойнее, если в вас уменьшилось желание быть всегда правым и непогрешимым, значит, слушание, размышление и медитация по Ламриму оказывают благотворное влияние.

Ламрим - это учение о преобразовании мышления. Ложные способы мышления приносят страдание, правильные способы мышления приносят счастье. Чтобы обрести счастье и избавиться от страдания, нужно устранить негативные внутренние факторы и усилить позитивные склонности своего ума, и Ламрим показывает путь духовного совершенствования, культивирования благих качеств человеческого сознания.

Ламрим, то есть учение об этапах пути к Просветлению, приносит огромную пользу и тем, кто только приступает к практике Дхармы, и тем, кто достиг высоких реализаций, потому что оно было передано безошибочно в непрерывной Линии преемственности, восходящей к самому Будде Шакьямуни, и таким образом исходит из подлинного источника. Ламрим объединяет две Линии передачи учения Будды, продолженные Майтреей и Манджушри: это - Путь Глубокого Воззрения и Путь обширных деяний. Ламрим связан с великими учителями Нагарджуной и Асан-

венности (текст называется: བཤམ་རྒྱལ་ལོ་ལྷན་གྱི་འཕྲོད་པའི་འདྲི་བཤམ་), и тогда все учителя во главе с Буддой Шакьямуни и непосредственный наставник Ламы Цзонкапы Лхобрат Намка Джалшен воочию явились перед ним. И Атиша, Бромтонпа, Потоба, Шарана, явившись, стали передавать ему сокровенное учение Ламрим. Затем Шарана, Потоба и Бромтонпа растворились в теле Ламы Цзонкапы. Атиша благословил Чже Ринпоче на великий труд ради блага всех живых существ и, обещав постоянно помогать ему, исчез. Его ученики: Джабчог Пелзанг, Селбо Гончог Цултим, Ганчен Селлоба Гончог Джалшен, Друкум Чойчжи и другие настойчиво просили сочинить "Большое руководство к этапам пути Пробуждения", и Лама Цзонкапа, движимый безмерным состраданием ко всем живым существам, а также имея благие знаки от Атиши и других учителей, дал согласие написать Ламрим Ченмо. В этот же год он сочинил основную часть Ламрима.

Закончив раздел "Безмятежность" (ཞེ་གནས་ལྷན་), подумал, что дальше писать вряд ли есть необходимость, так как мало кто из людей будущих времен упадка будут способны понять раздел "Проникновения" (ལྷུག་མཚོ་བོང་།). Однако Манджушри, узнав о сомнениях Чже Ринпоче, настоял на том, чтобы он обязательно написал этот раздел учения, даже несмотря на то, что польза для других будет средняя. И Лама Цзонкапа завершил свой труд разделом о мудрости особого постижения. Когда Чже Ринпоче работал над текстом Ламрим Ченмо в монастыре Радэни, духи местности Ненчен Тханг Лха и Ог лха Джугпо, вставшие на путь Дхармы, в обличье скотоводов делали подношения ему молочной пищей. Когда сочинение было завершено, сабдаки обратились к Чже Ринпоче с молитвой о покровительстве. Тогда Лама Цзонкапа написал благопожелание, завершающее Ламрим Ченмо: "Да поможет заслуга описания этапов Пути людям и всем живым существам избавиться от омрачений и, накапливая бесчисленные благие качества, жизнь за жизнью восхваляя Учение Победоносного Будды, быстрее достичь Просветления".

Особенности создания Ламрима:

1) Чже Цзонкапа получал наставления о трех основах Пути от самого Манджушри, воплощения аспекта мудрости Будды и являвшегося его личным покровителем; Атиша дал ему учение о

последовательных стадиях духовной практики трех типов личностей;

2) Ламрим защищает практикующего от ошибок. Это учение передано безупречно и характеризуется глубокой внутренней логикой, ясностью и красотой;

3) Ламрим написан по настоятельной просьбе многих почитаемых учителей - современников Ламы Цзонкапы и его ближайших учеников;

4) "Большое руководство к этапам Пути Пробуждения" создавалось в уединении в священном месте у горы "Львиный Трон" близ монастыря Ралэни;

5) Чже Цзонкапа сочинял Ламрим в окружении близких учеников, из которых главными были Чжалцаб-Чойдордже и Кхедуп-Чже.

Позже Лама Цзонкапа составил второй вариант своей работы, опустив многие детали, изложил основные положения Большого Ламрима. В 1415 году он написал в стихотворной форме Малый (краткий) Ламрим. И в таком виде это произведение сохранилось до нашего времени.

III. Линия преемственности учителей Ламрима

(ལམ་རིམ་གྱི་བརྒྱུད།)

Ламрим включает в себя суть всего буддийского учения. Все сказанное Буддой является Ламримом. Богдо Цзонкапа собрал основные положения буддийского учения и назвал Ламримом. Основное содержание Ламрима не было создано Богдо Цзонкапой. Вообще, все буддийское учение восходит к Будде.

Самой лучшей драгоценностью Учения Будды является Парамитапитака (ཤིང་ཕྱོགས།), в которой излагается теория Пустоты - важнейшей категории буддизма; постижение природы Пустоты возможно двумя различными способами, явными и неявными. В соответствии с этим учение "большой колесницы", Махаяны, включает два пути - путь Глубокого Воззрения (ཐབ་མོ་ལྷ་བརྒྱུད།) и путь Обширных деяний (ཆོ་ཚུན་རྟུང་བརྒྱུད།), объясняющие Пустоту и этапы обретения Ясного Знания.

Каковы же путь Глубокого Воззрения и путь Обширных деяний? Первый путь есть наука о постижении 1) пустотности "я" как самостоятельной и постоянной субстанции, 2) пустотности само-

стоятельной, независимой реальности. 3) пустотности разделения субъективного и объективного. 4) пустотности самосущего "я". 5) пустотности неотъемлемого существования пяти совокупностей (скандх) и других элементов бытия (1. རྒྱལ་ལོ་མཉམ་པའི་དབང་ཅན་གྱི་བདེན་པ་ལས་སྤྱིང་གི། 2. རང་གྱུ་གྱུབ་པའི་རྒྱུ་ཡིན་ཀྱིས་སྤྱིང་གི། 3. ལཱ་ཤིང་བཟུང་ཆེས་ལྷན་པའི་ལྷན་སྤྱིང་གི། 4. ལང་ཟུག་རང་བཞིན་གྱིས་སྤྱིང་གི། 5. ཡང་སོགས་ཚོས་རྒྱུ་ལས་རང་བཞིན་གྱིས་སྤྱིང་གི།).

Путь Обширных деяний - это наставления Учителя, размышления о редкости и ценности обретения человеческой о тела, о непостоянстве и смерти, страданиях дурной участи, принятии Прибежища, размышления о плоде благих и неблагих деяний, об общих недостатках круговорота бытия, развитие любви и сострадания ко всем живым существам, порождение мысли бодхисатвы.

Эти два пути имеют разные линии преемственности, но источник один: путь Глубокого Воззрения исходит от Будды Шакьямуни к Манджушри, от него к Нагарджуне и далее распространяется через его шесть книг о пустотности "Рицок"; линия Обширных деяний также идет от Будды Шакьямуни к Майтрейе и через его пять трактатов - к Асанге, сочинившему пять работ, включенных в сборник "Садг" и две книги "Домнам".

Атиша слушал учение Глубокого Воззрения от ламы Риппа Кушок, а учение о пути Обширного Ведения - от ламы Серлингпы и объединил в единое целое обе традиции. Также Атиша получал наставления о бодхичитте и Пустоте непосредственно от Шантидевы и Манджушри. Атиша объединил сутры и тантры, описав практику постепенного достижения Пробуждения в труде "Светильник на пути к Пробуждению" (ལཱ་ཤིང་ལྷན་པ།), ставшем основой системы Ламрим, в которой слились воедино две линии преемственности, из чего, в свою очередь, возникли три линии передачи Кадам (школа "последователей наставлений Учителя"): Кадам-жунгпа, Кадам-дамнагпа и Кадам-ламримпа. Атиша был приглашен в Тибет и сыграл выдающуюся роль в возрождении буддизма в Стране Снегов.

Впоследствии Чже Цзонкапа слушал учение Лхобрагтобчен (ལྷོ་གྲག་གྱུབ་ཚེ་ན།), объединившее две ветви Кадам - Кадам-ламрим и Кадам-дамнаг, от Намхая Гьялцена, а от Дакор Ганчен Чойчоб Дзанпо - наставления линии передачи Кадам-жунгпа. Так Чже Цзонкапа выслушал и сосредоточил в себе знания всех трех вет-

вей традиции Кадам. Таким образом, учение, переданное Ламе Цзонкапе, восходит к подлинному источнику, к самому Будде Шакьямуни, и является безошибочным. Лама Цзонкапа создал Большой, Средний и Малый Ламрим, благодаря которым все учение Будды воспринимается как сокровенное наставление, данное человеку лично, становится ясно, что все учения Будды не противоречат друг другу, а также лучше постигается высшее устремление Защитника всех существ.

На Ламрим были написаны восемь известных комментариев: III Далай-лама Сонам Гьятсо составил текст "Суть чистого золота" (གསེར་གློ་མཁུ་), затем V Далай-лама сочинил "Священные слова Манджушри" (རལའཤམ་འཕགས་ལཱ་ལྷུང་།), I Панчен-лама Лобсанг Чойджи написал замечательный текст "Путь Блаженства" (ཐོད་ལམ་ཤེ།), Панчен-Палден Еще создал работу "Быстрый Путь" (ལྷོ་རྩལ་ཤེ།) и Дагпо Нгаванг Джампел сочинил в стихотворной форме "Сущность подлинных наставлений" (འོག་སྤམ་གསལ་ངམ་ཉིང་ཤེ།). Эти тексты называются восемью великими комментариями, относящимися к этапам пути. Существует множество произведений по Ламриму, разных по объему, но содержание их сводится к одному - руководство к ступеням пути.

Итак, линия преемственности Ламрима исходит от Будды к индийским учителям, от них к Атише, и через Атишу - к Ламе Цзонкапе. Ученики Чже Ринпоче широко распространили учение Ламрим. В настоящее время сокровенные знания традиции Ламы Цзонкапы воплощает Его Святейшество Далай-лама XIV, и последователи буддизма имеют счастье получать наставления по Ламриму от Его Святейшества и его последователей.

IV. Четыре главные особенности Ламрима (ཚེ་བ་བཞི།)

Первая особенность Ламрима состоит в том, что в нем содержится суть всего учения Будды.

Вторая особенность Ламрима в том, что он является основой для понимания сокровенного смысла Дхармы, а также для исполнения пути Ваджраяны.

Ламрим помогает последователям буддийского учения развить ясное знание о способах достижения ума Будды, постигающего все феномены, - в этом заключается третья особенность Ламрима.

Четвертая особенность: Ламрим помогает спонтанно преодолеть препятствия в виде заблуждений в отношении некоторых элементов пути, а также помогает очистить негативную карму.

Почему важно знать эти четыре отличительных свойства Ламрима в указанной последовательности? Это важно для того, чтобы взрастить в себе веру в непревзойденные качества учения Будды, ибо Ламрим представляет собой наилучший метод понимания подлинной практики Дхармы.

1.

Учение Будды содержится в сутрах. Нехорошо думать, что одни тексты правильные, а другие неправильные, что одни из них представляют интерес, а другие нет. Надо с уважением относиться ко всем книгам, содержащим Слово Будды, независимо от их объема и внешнего вида, потому что все они указывают Путь к Просветлению, помогают избавиться от омраченного состояния сознания. Все школы в буддизме передают одно учение Будды, и между ними нет противоречий. Хинаяна указывает путь к самоосвобождению. Махаяна указывает путь спасения всех живых существ. В Винаяпитаке (འདྲིལ་ཁྱིལ་) говорится о вреде пьянства, глупого веселья, разврата. В тантрийских наставлениях говорится о возможности использования алкогольных напитков, мяса, допускается половое сношение, пение и танцы. Подобно тому, как серьезно больному человеку рекомендуется соблюдать строгую диету: воздерживаться от мяса, алкоголя, других тяжелых продуктов, а по мере выздоровления строгая диета отменяется, так же Учение Будды в качестве лекарства должно соответствовать уровню человека и должно помогать его выздоровлению - очищению от негативного образа мыслей. В начале духовного пути, как говорится в текстах Хинаяны, нужно размышлять о непостоянстве жизни и смерти, о законе Кармы. Людям на средней ступени практики нужно культивировать в себе любовь и сострадание ко всем живым существам. Вдохновенную Устремленность к Пробуждению (бодхиचितту), совершенствовать выполнение шести парамит и Четырех Безмерных. Это учение содержится в пути Махаяны. Высший уровень составляют тантрийские практики этапа Порождения (བཞུགས་རྒྱུ་ལཱ་) и этапа Завершения (ཐོག་མཐུག་རྒྱུ་ལཱ་).

Важно следовать Учению в правильной последовательности. Хорошо зная Ламрим, можно понять во всей полноте буддийское

они накопят добродетели в этой жизни, и все действия, продиктованные альтруистическими намерениями, станут основой счастья и в последующих жизнях. В этой жизни добрые побуждения, благой образ мышления становятся причиной для того, чтобы избавиться от болезней и во всех делах иметь положительные результаты, а в следующих жизнях - вновь обрести драгоценное человеческое рождение и, имея кармическую связь и хорошие способности, успешно практиковать Дхарму и приблизиться к состоянию полного Пробуждения. Очень важно правильно практиковать Дхарму: полученные через слушание знания необходимо закреплять размышлением и медитацией. Нет смысла садиться в позу медитации, не имея основательной философской базы.

Надо изучать то, что нравится, и важно при этом выполнять практику в правильной последовательности. Нет пользы в том, чтобы смешивать различные практики. Если человек, будучи специалистом в области медицины, работает в коммерческой компании, трудно ожидать от него хороших результатов. Подобно этому смешивание различных практик мешает быстрому продвижению. Поэтому лучше постепенно, в правильном порядке практиковать чистую Дхарму. Нельзя пренебрегать ни одним положением в наставлениях или в текстах, так как в каждом из них содержится глубокий смысл.

3.

На основе изучения и практики Ламрима легко понять, почувствовать всем сердцем, каким путем идти, чтобы извлечь наибольшую пользу из обладания совершенным человеческим телом. Без знания Ламрима невозможно понять всю глубину учения, нельзя постичь истинный смысл текстов, входящих в состав Ганджура и Данджура, и человек не сумеет эффективно применять превосходные методы для достижения совершенства. Ему понадобится много времени, чтобы осознать, как следует практиковать чистую Дхарму.

Чтобы драгоценная человеческая жизнь обрела смысл, чтобы одаренный свободой человек мог совершенствоваться в добродетели, практикуя Дхарму, и накопил множество заслуг, которые стали бы причиной для счастья, надо следовать постепенным путем трех типов личностей. Тренировать свой ум по Ламриму на постепенном пути к Пробуждению является главной добродете-

лю. Мы должны быть бесконечно признательны Ламе Агине, который был к нам так добр, что подробно описал постепенные пути к Освобождению для трех уровней способностей в "Светильнике на пути к Пробуждению". Первый постепенный путь низшей личности это полное отречение от привязанности к этой жизни и способность развить заботу о своем существовании в будущих рождениях. Для этого следует оберегать карму и стараться вести праведный образ жизни. Тот, кто находится на среднем уровне развития, способен увидеть, что круговорот бытия пронизан страданием, и спонтанно начинает искать освобождения от сансары. На этом пути человек выполняет три высшие практики: нравственности, сосредоточенности и мудрости. Практикующий высший путь порождает в себе бодхичитту - альтруистическое стремление достичь Просветления для помощи всем живым существам, страдающим в сансаре. На третьем пути человек опирается на практику совершенства бодхисаттвы, или шесть парамит. Практика первого пути является основанием для второго и третьего путей, а третий путь высших способностей зависит от установок и практики предыдущего пути личности средних способностей. Таким образом, постепенный путь к Пробуждению является настоящей драгоценностью. Ламрим подобен кораблю, плывущему по неизмеримому океану глубочайших знаний Будды. Учитель, который дает наставления по Ламриму, подобен капитану корабля. Чтобы добыть драгоценности из океана, нужен надежный корабль и умный кормчий. Так же Ламрим, который начинается с практики почитания Учителя, является надежной опорой для исполнения всего пути Дхармы-драгоценности.

4.

Ламрим помогает очиститься от омрачений и оков кармы.

Пренебрежительное отношение к священным текстам является недобродетелью по отношению к Учению. В буддизме существуют две различные системы теории и практики, которые в классических буддийских текстах называются "янами", то есть "колесницами": колесница индивидуального освобождения (Хинаяна) и колесница всеобщего спасения (Махаяна). Обе традиции передают одно - Учение Будды. Иногда последователи Махаяны считают Хинаяну ошибочным путем. В свою очередь, некоторые практикующие в системе Тхеравалды отрицают путь

Махаяны. Порой невежественные люди относятся с большим уважением к объемным текстам, а короткие тексты и за книги не считают. Они думают, что одни книги обладают особой силой, а другие не имеют значения. Все это есть недобродетель по отношению к Дхарме. Многие совершают этот грех по незнанию. Важно понять, что все тексты, содержащие учение. Слово Будды, являются священными. Такое отношение к ним поможет очистить все осквернения, совершенные по отношению к Дхарме.

В главе, посвященной практике почитания Учителя, говорится, что изучение Ламрима помогает избежать негативных последствий от непочтительного отношения к духовному наставнику. Если нет искреннего доверия к учителю, это закладывает основу для 1) рождения не в человеческом теле, 2) сокращения жизненного срока. Почитая своего учителя, питая к нему глубокое доверие, можно очистить все омрачения и избежать пагубных последствий.

Вдохновенная Устремленность к Пробуждению (бодхичитта) развивает подлинное сострадание и альтруизм.

Сосредоточенность очищает ментальные загрязнения, помогает ему стать ясным, свободным.

Постижение Пустоты помогает преодолеть концептуальное мышление и правильно осознавать реальность, то есть познавать взаимозависимое происхождение элементов бытия, их преходящий характер.

Медитация на Ламрима является залогом осуществления всего пути, потому что все учение Ламрима есть преобразование мышления, разрушение омрачений, без чего никакое действие - ни чтение мантр, ни простирания, ни изучение текстов или различных медитативных техник и т. п. - не является практикой Дхармы.

V. Польза от слушания учения Ламрим

Любое духовное учение полезно. Но особенно полезно слушать учение Будды. В "Отделах" (ཆོས་ལོ་) говорится, что если в доме нет окон и дверей, в нем царит мрак, и кажется, что там ничего нет. Так, люди, обладая умом, будучи склонными совершать и хорошие, и плохие поступки, если они не учатся способам исправления ума, то остаются в неведении, и жизнь их погружена

во мрак страдания. Даже одноглазый человек, если он возьмет светильник и войдет в темный дом, увидит все вещи, которые там есть. Так же свет Учения позволяет людям различить истинную сущность явлений, понять, что такое хорошо и что такое плохо. Встретившись с безупречной Дхармой, человек начинает прозревать, что наше счастье и наше страдание зависят от нашего собственного ума: действия, происходящие из ненависти, вождения и неведения, недобродетельны, а действия, продиктованные чувством любви и сострадания, добродетельны.

Итак, человек должен стремиться к обретению знаний, приносящих пользу. Поэтому он должен слушать Учение. Старые мудрецы, получив наставления от своих учителей, путем неустанного труда и вдохновения воспитывали свой ум и становились носителями глубоких, подлинных знаний и удивительных способностей. Сейчас дети получают образование в школе, и через слушание они узнают многое об окружающем мире.

В чем состоит значение слушания? Слушание учения - это не просто чтение или обычное получение информации. Слушание учения подразумевает не только желание углубить свое понимание, но и проникновение в подлинный смысл сказанного, искреннее переживание услышанного о методах достижения совершенства. Когда человек слушает, не вникая в смысл слов, не имея ясного представления о предмете дискуссии, в его уме ничего не остается. Это не есть обучение. Тот, кто много знает и в своем знании сочетает глубокое проникновение в смысл на основе всестороннего логического анализа и понимания в соответствии с коренными текстами и комментариями великих учителей прошлого, тот достигает мудрости, и знаниям такого человека можно доверять. В наше время много различных отраслей знания, развиты науки, и невозможно все это богатство и разнообразие охватить умом. Поэтому нужно выбрать самое главное, полезное и прилежно учиться. Атиша говорил, что жизнь человека коротка, многому надо научиться. Невозможно установить себе жизненный срок, по этой причине, подобно гусю, который умеет из смешанного с водой молока отделять и пить только молоко, важно выбрать то, что действительно необходимо, и усердно трудиться. В зависимости от того, что является самым главным, нужно сделать один-единственный выбор и достигнуть в нем со-

вершенства. Тому, кто хочет изучить буддизм, будет полезно, если начнет это делать с молодых лет, так как в юности человек обладает ясным умом и острой памятью. Начав изучать буддизм, нельзя прерывать обучение, нужно учиться до истечения дней своей жизни. Когда человек долго учится тому, что он любит, к чему имеет душевную склонность, он непременно становится обладателем обширных и глубоких знаний о данном предмете.

Какими качествами должен обладать учитель, дающий наставления? Об этом говорится в Абхидхарме:

1. Учитель, дающий наставления о Дхарме, должен быть свободным от омрачений.

2. Учитель должен передавать учение соответственно традиции.

Передавая учение, недопустимо руководствоваться корыстными мыслями, желая богатства, славы или власти. Нельзя гордиться, что приносишь благо. Нельзя утаивать тонкие аспекты учения из-за нежелания, чтобы еще кто-то знал о них. Нехорошо говорить, что устал, и лениться давать наставления. Недопустимо вредить людям, соперничать с другими учителями.

Знания учителя должны быть безупречными. Он должен уметь приводить яркие примеры, сопоставления и убедительные аргументы. Все, что говорит учитель, должно соответствовать коренным текстам. Также речь учителя должна быть логичной, доказуемой и приятной. Перед тем как давать учение, учителю следует очистить свое тело и одежду.

Чтобы показать превосходное качество Учения, учитель должен сидеть на высоком троне. Перед людьми он не должен обнаруживать смущения и неуверенности в себе. Он должен восседать на троне, подобно Будде, во всем его величии. Он должен испытывать безмерное сострадание к своим слушателям и иметь огромное желание помочь им освободиться от страдания, а также помочь всем живым существам. Если он дает Учение с такой чистой мотивацией, тогда он накапливает бесчисленные добродетели и способствует распространению Дхармы. Учитель должен давать только то, что соответствует уровню слушающих, только то, что им по-настоящему件 полезно. Давать же учение людям, не стремящимся постичь Дхарму, бесполезно, он ничем не сможет им помочь.

Будда дал свое учение правикам, пратьекабуддам и бодхисаттвам соответственно их уровню. Когда Атиша, Чже Цзонкапа давали учение, то начинали с обета Прибежища, объяснений закона Кармы, и затем последовательно, шаг за шагом вели своих учеников по этапам Пути к Просветлению вплоть до высшего состояния Будды.

В наше время встречается мнение, что обет Прибежища, закон Кармы не так важны, что они предназначаются для людей с низкими способностями и что по-настоящему важно получение благословений и посвящений в те или иные практики. Это ошибочное мнение. Фундаментом Учения Будды является понимание Закона Взаимозависимого Происхождения, основой для практики Дхармы служит принятие Прибежища в Трех Драгоценностях. Поэтому важно понимать их значение и смысл.

Какими качествами должен обладать ученик, получающий наставления по практике Дхармы?

Ученику, желающему постигнуть Учение Будды, нужно выбрать наилучшего духовного наставника. Выбрав учителя, нужно слушать его наставления, избавившись от неблагих мыслей, с глубокой верой в него. Ученик должен возвращать в себе непоколебимую веру в своего учителя и должен почитать его как Будду.

Слушать учение нужно с чистыми помыслами и глубоким почтением. Нельзя во время передачи учения ходить, разговаривать, сидеть, развалиясь, положив ногу на ногу, скрестив руки на груди, нельзя лежать. Учителя нужно почитать от чистого сердца, и это почитание не должно быть лишь внешним проявлением.

В течение многих жизней мы накопили плохую карму, поэтому мы не встретились с самим Буддой и другими великими учителями прошлого, но зато сейчас, встретившись со своим духовным наставником, мы получаем от него драгоценное Учение. Учитель указывает нам путь к Просветлению, разъясняет подлинную сущность практики Дхармы. Поэтому мы должны смотреть на своего духовного наставника как на настоящего Будду и воплощение всех божеств.

Как надо слушать учение? Встретившись с Дхармой, нужно избавиться от трех недостатков сосуда и сделать шесть признаков.

Три недостатка сосуда - это: 1) перевернутый сосуд; 2) дырявый сосуд; 3) грязный сосуд.

1) Перевернутый сосуд: на опрокинутую вверх дном чашку сколько ни лей воды, она никогда не наполнится. Так же происходит, если ученик не слушает учение, а мысли его витают где-то в облаках, если он поглощен сиюминутными заботами; поэтому сколько ни вливай нектар Учения в такого ученика, пользы не будет. Ученик, приходя получать наставления, должен отринуть посторонние мысли и полностью сосредоточиться на Учении и слушать очень внимательно.

2) Дырявый сосуд: в дырявую посуду сколько ни вливай воды, она будет выливаться наружу. Точно так же, если человек слушает учение, но потом все забывает, потому что его память ничего не удерживает, то это - недостаток дырявого сосуда. Вообще мало людей обладает феноменальной памятью, которая позволяет человеку запомнить все. Поэтому шаг за шагом, ступень за ступенью нужно все глубже вникать в сказанное учителем, и тогда оно закрепится в памяти. Нужно размышлять, медитировать над темами, по которым давалось учение. Можно обсуждать с друзьями, читать книги и священные тексты для того, чтобы в полной мере понять и усвоить Учение.

3) Если в грязный сосуд налить молоко или воду, то они тоже станут грязными, их вкус испортится, и они станут непригодными для питья. Если человек, слушая Слово Будды, думает о том, что в будущем, став ученым, тоже будет давать учение, как это делает сейчас учитель, и обретет тем самым богатство, добьется известности и почестей, то подобные мысли являются грязными мыслями, препятствующими пониманию Дхармы, и человек в результате не получает чистого нектара Учения. Поэтому нужно отбросить эти оскверняющие мысли и с чистым сердцем слушать наставления своего учителя.

Шесть признаний, составляющих правильную установку для слушания Учения (འདྲི་བའི་དྲུག་གློ་བུ་ལ།):

- 1) признание, что ваш ум болен;
- 2) признание, что Учение - это лекарство;
- 3) признание, что учитель - превосходный врач;
- 4) принятие твердого решения неотступно следовать Учению;

5) признание своего духовного наставника как святого существа, подобного самому Будде;

6) культивирование в себе благой мысли, чтобы Дхарма драгоценность процветала вечно.

1.

Думать, что раз болезнь не проявляется, то вы здоровы, - заблуждение. Омраченное состояние сознания, ментальная болезнь присуща нашему существованию с безначального времени. Болезнь возникает в определенных условиях по какой-то причине. Болезнь в подходящих условиях развивается и принимает тяжелые формы, становится хронической. Так же и омрачения при наличии сопутствующих условий тоже усиливаются. Например, когда человек видит предмет, который ему нравится, у него возникает желание обладать этой вещью, и он начинает стремиться во что бы то ни стало заполучить ее. Он теряет покой и страдает, если что-то мешает ему исполнить свое желание. Когда кто-то говорит другому человеку неприятные слова, то они оба испытывают гнев. Таким образом, привязанность и гнев становятся причиной страдания, они порождают негативные последствия. Гордость, зависть также являются причинами ментальных болезней. Люди часто не понимают, что они больны, потому что эти болезни омраченного сознания возникли с безначального времени. Когда у человека сильный жар, он перестает замечать, что болен: он поет песни, кричит, видит миражи. Сумасшедший также не осознает своего состояния. Подобно им, люди часто не понимают, что больны, что их ум находится под влиянием омрачающих факторов. Мы подавлены многочисленными клешами и не замечаем, насколько плохо состояние нашего сознания. Итак, мы должны признать, что серьезно больны.

2.

Учение подобно целительному лекарству. Когда человек болен, он должен принимать лекарства, чтобы выздороветь. Для того, чтобы избавиться от болезней клеш, нужно одно средство - Дхарма. Только практика священной Дхармы поможет человеку излечиться от болезни ума и достичь великого блаженства.

3.

Нужно принимать своего учителя как самого лучшего врача, который поможет исцелиться полностью от болезни. Если чело-

век принимает лекарство без рекомендации врача, может получиться так, что оно может оказаться для него ядом и вместо пользы принести вред, отравив организм. Поэтому нужно обращаться к компетентному врачу, чтобы он назначил подходящие средства для выздоровления. Когда человек читает мантры, выполняет различные созерцательные практики, делает дыхательные упражнения, не руководствуясь ничьими советами, не получая наставлений от учителя, он не сможет хоть сколько-нибудь продвинуться вперед, потому что он не знает тонких аспектов Учения. Даже если он будет продвигаться, то очень медленно, с большим трудом. Человеку, ступившему на путь буддийской практики, необходим подходящий духовный наставник, способный указать безошибочный и эффективный метод избавления от болезней ума.

4.

Необходимо точно выполнять предписания врача, тогда можно быстрее вылечиться. Так же нужно внимательно слушать Учение и точно следовать совету, данному учителем. Но если человек не делает этого, то такое поведение похоже на то, как если бы он покупал лекарства, приносил их домой, но не принимал. Когда человек серьезно болен, он не может выздороветь, выпив одну или две капли микстуры. Мы же больны с безначального времени, поэтому думать, что выздоровление наступит очень быстро, неправильно. Нужно неустанно трудиться в течение долгого времени, не останавливаясь ни на мгновение, подобно потоку воды, которая никогда не прерывает свое движение. Нужно дено и ночью прилагать усилие, чтобы усмирить свой беспокойный ум, причиняющий страдание и боль вечной неудовлетворенности.

5.

Будда первый дал Учение. Он достиг совершенства, благодаря своему огромному трудолюбию, в течение бесчисленных жизней он неустанно трудился. На основе личного опыта он указал путь к Просветлению, преподавал различные искусные методы совершенствования ума. Поэтому его Учение превосходно. Наставления, которые дает учитель в соответствии с этим Учением, являются верными. "Тело, речь и ум Будды совершенны", - так надо думать от чистого сердца.

"Ради блага всех живых существ Будда дал глубокие наставления, а сейчас я слушаю своего учителя, который является для меня настоящим Буддой, поэтому мне невероятно повезло. В течение бесчисленных жизней я страдал, и вот теперь я встретился с Дхармой, которая указывает путь к спасению от страданий сансары, и я желаю, чтобы Учение Победоносного Будды процветало вечно, чтобы все существа, страдающие в сансаре, освободились", - так следует думать. Слушая Учение, занимаясь практикой, люди накапливают добродетели и способствуют распространению Дхармы. Коротко говоря, нужно все Учение вместить в себя, реализовать его в своем сознании. Когда человек разделяет Учение и свой ум, от какого бы высокого учителя он ни получал наставления, он не получит пользы; есть также опасность утратить веру. А если человек теряет веру, он становится подобным камню, под который вода не течет. Нужно стараться избегать таких ошибок и стремиться к тому, чтобы Учение стало неотъемлемой частью жизни.

VI. Основа Пути - вверение себя Учителю

Ламрим делится на четыре части:

- 1) Величие автора.
- 2) Величие Дхармы.
- 3) Правила слушания и проповедования.
- 4) Руководство к ведению учеников по этапам Пути Пробуждения.

Четвертая часть является основной, а первые три - введением.

В четвертой части два главных раздела:

- 1) Основа Пути - вверение себя Учителю.
- 2) Последующие этапы духовного развития.

Медитации Ламрима начинаются с вверения себя Учителю. Практика почитания Гуру является сутью буддийского пути. Подобно стеблям и листьям дерева, растущим от корня, все благие качества, мысли, знания - все хорошее приобретается благодаря практике почитания Учителя - корню всех добрых свершений.

Некоторые люди считают, что можно обойтись без учителя и самим понять учение, изучая книги. Это неверно.

Вверяясь хорошему наставнику, вы не встанете на неправильный путь, сможете легко понять смысл Учения. Если вы возрастите сильную веру в Учителя, то в вашем потоке сознания появится Путь. Что бы вы ни изучали, нужен наставник. Если вы отправляетесь в незнакомые места, вам потребуется проводник, так же вступая на неведомый духовный путь, вам нужно полагаться на опытного руководителя, знающего этот путь.

Вверяясь Учителю, нужно оказывать ему почтение - делать все, что он говорит, совершать подношения.

Учителем не может быть всякий, им может быть человек, сведущий в сутре и тантре, знающий буддийскую доктрину во всей полноте. Если же учитель не имеет совершенных познаний в священных писаниях, то такой учитель и его даже очень способный ученик не смогут достичь положительных результатов. Перед тем, как признать кого-либо своим учителем, нужно хорошо его узнать. Нет пользы следовать за тем, у кого слава, деньги. Если говорить о том, каким должен быть буддийский учитель, то, согласно трактату "Додэджан", нужен учитель, наделенный десятью благими качествами: соблюдающий обеты, обретший внутренний покой, искусный в медитации, обладающий устойчивым умом и высоким уровнем знаний, несравненным со знаниями учеников, осуществивший чистую Дхарму в своем сознании и т. д. Желающие подробнее ознакомиться с этим смотрите Ламрим Ченмо.

В главе о благочестивом посвящении себя Учителю говорится, что самым главным является вера в Учителя, опирающаяся на твердый фундамент. Вообще вера есть основа Учения Будды.

Рассматривая своего учителя как настоящего Будду, воспринимайте только его благие качества, не обращайтесь внимания на недостатки.

Почитая таким образом своего Гуру, вы достигнете совершенного состояния Будды. А если у вас нет веры в способность вашего учителя вести вас к освобождению, вам не удастся развить свои благие качества.

В прежние времена индийские махасиддхи и выдающиеся тибетские мастера реализовали высшие достижения благоговейным почитанием своих Учителей, воспринимая их как воплощение мудрости и неизмеримого сострадания Будды. Великий йогин Миларепа с огромным уважением и преданностью относился к

своему учителю Марпа-лоцзаве и, несмотря ни на что, выполнял все его пожелания и никогда не нарушал практику. Это стало основой его духовных свершений.

Если у вас будет сильная вера, то Три Драгоценности помогут вам. Например, кто-то упал в глубокую яму и не может сам выбраться оттуда. Другой человек, увидев его в беде, поспешил к нему на помощь и бросил веревку. Но если тот, кто находится в яме, будет плохо держаться за веревку, он не выберется из пропасти. Так же, при наличии в вас сильной веры учитель сможет помочь вам выбраться из бездны сансары и реализовать полное Пробуждение. Когда в прошлые времена один человек настойчиво попросил Атишу дать особое наставление, он сказал: "Ну-ну... слух-то у меня хороший. Вера - вот мое наставление. Вера, вера!"

Вера очень важна. И преданность. Нужно исполнять все указания вашего учителя и следовать его советам. Делайте все, что радует вашего Гуру, и избегайте всего, что может ему не понравиться, оскорбить или рассердить его. Если будете так поступать, то ваше поведение станет подобным большому подношению.

Поскольку у нас нет возможности встретиться с самим Буддой Шакьямуни, то надо думать, что нам невероятно повезло, что мы имеем счастье довериться своему духовному учителю и слушать его наставления по священной Дхарме. Учитель так добр, что ясными словами, терпеливо и умело доносит до нас Учение Будды, содержащееся в буддийском каноне Ганджур и Данджур. Поэтому нам необходимо следовать всем указаниям учителя, помнить о его доброте и превосходных качествах и культивировать глубокую и искреннюю веру.

VII. Этапы духовного развития низшей личности после вверения себя Благому Другу (Учителю)

(ལྷོ་བྱ་རྒྱུད་དུ་དང་ཐུན་མཛེས་པའི་སྐྱེས་པ།)

После вверения себя Учителю следует заниматься духовной практикой согласно общему порядку буддийского пути для трех типов личностей - низшей, средней и высшей. Эти этапы трех личностей подобны лестнице, ведущей к Освобождению от оков сансары. Хорошо не изучив путь низшей и средней личности, невозможно осуществлять путь высшей личности. Поэтому надо начинать духовное путешествие с практики пути низшей лично-

сти. Личность низшего уровня стремится избавиться от страданий нынешней жизни и добиться лучшего перерождения в теле человека или божества. Люди с такой мотивацией относятся к разряду низшей личности. Для того чтобы обрести такое намерение, нужно исследовать четыре основные темы:

1. Памятование о непостоянстве и смерти.
2. Размышления о страданиях дурной участи.
3. Необходимость обращения к Прибежищу в Трех Драгоценностях.
4. Размышления о законе Кармы.

1. Не памятуя о смерти и непостоянстве, мы не осознаем, что можем умереть. Но даже если и осознаем, то смутно; каждый день думаем: "Сегодня не умру". - И так до самой смерти. Мы склонны верить в то, что не умрем или с нами это случится очень не скоро. Размышляя о смерти друзей, родственников, молодых и старых людей и признавая факт неотвратимости смерти, мы все же не осознаем, что сами тоже можем умереть в любой момент. В нас преобладает мысль: "Я не умру".

Все люди рано или поздно умирают. Жившие в прошлые времена люди: и богатые, и бедные, знаменитые и безвестные, могущественные и бесправные - все умерли, превратились в прах, остались только имена некоторых из них. И с нами будет так же. Нет никакой возможности убежать, скрыться от смерти. Она может прийти каждую минуту; в любом возрасте человек может быть сражен ею. Думать, что раз я молод, смерть мне не грозит, неправильно. Все в этом мире непостоянно и подвержено распаду. Богачи не откупятся от смерти, хитрые не обманут ее, сильные не победят. Нет ни для кого иного выхода, как только смириться со смертью, смотреть, как умирают другие и оплакивать их, а когда придет роковой для нас час, остается лишь отбросить тело, служившее пристанищем на протяжении этой жизни, и отправиться в следующее рождение, гонимыми кармическим ветром. Чтобы умереть, необязательно сначала состариться. Смерть она всегда рядом. Поэтому надо помнить о непостоянстве и смерти. Тогда появится истинное стремление практиковать Дхарму.

Медитация о непостоянстве и смерти состоит из трех основных положений, девяти доказательств и трех решений. Об этом смотрите подробнее в Ламрим Ченмо.

2. При наступлении смерти сознание и тело отделяются друг от друга. Если тело можно захоронить на кладбище, то сознание невозможно положить куда-то или спрятать. Оно не исчезает, а перерождается в одном из шести миров.

Физическое тело человека появляется от смешения семени отца и крови матери, но сознание происходит от сознания предыдущей жизни, оно не может возникнуть от сознания отца или матери, так как для этого нет причины.

В зависимости от того, какая карма преобладает, чего накоплено больше за прожитый отрезок времени, добродетелей или грехов, наше сознание перерождается то в счастливой участи, то в дурной, и так до настоящего момента, когда оно, обусловленное кармой, объединилось с нынешним телом. И если в этой жизни мы будем иметь злые намерения и совершать грехи, то нас ждет рождение в низших мирах. Там живое существо подвергается мучениям горячих и холодных адов, неизбывным страданиям жажды и голода в мире прет, несчастной участи в мире животных, где сильный пожирает слабого, постоянно существует опасность быть убитым, подвергнуться истязаниям, где вся жизнь проходит в неволе. Творя в этой жизни зло, мы готовим себе печальную участь. Особенно большой грех совершается при умерщвлении мелких животных: рыб, птиц и др. Вследствие этого сокращается жизнь, появляются болезни.

Нужно всегда помнить о страданиях трех низших миров и отсекал дурные мысли, воздерживаться от нанесения вреда другим, ведь тем самым мы накапливаем плохую карму, соответственно которой в полной мере можем испытать следствие злых деяний.

3. С безначального времени наш ум находится во власти омрачений, которые вновь и вновь создают причины страданий в будущих жизнях и порождают множество проблем в этой, и если мы не практикуем Дхарму, а продолжаем двигаться по порочному кругу, то у нас не будет потом выбора, мы получим то, что заслужили. Выбор мы можем сделать сейчас, в этой жизни, когда обладаем бесценной свободой человеческой жизни. Нам необходимо искать Прибежища, защиты, которая может помочь осво-

бодиться от страданий сансары. Такое Прибежище может дать только существо, само полностью освободившееся от мук нескончаемого круговорота рождений и смертей, способное спасти других от всех бед.

Некоторые люди поклоняются мирским богам, таким как Ишвара, Брахма, Индра, Вишну и т. д. А также менее могущественным духам местности (сабдакам, шибдакам), нагам и прочим. Эти существа находятся в сансаре, поэтому нельзя всегда искать Прибежища у них, хотя допустимо иногда обращаться к ним за помощью в бытовых делах и делать им подношения.

Если говорить о том, кто может освободить нас от страданий трех низших миров, то это только Три Драгоценности. Вообще, чтобы избежать негативных следствий, не всегда нужно обращаться к Прибежищу в Трех Драгоценностях вместе, они могут помогать и по-отдельности. Например, если вам вредят злые духи, враги или если вас преследуют болезни, голод и т. п., то в этих случаях можно обратиться к одной из Трех Драгоценностей, составляющих Прибежище, и просить о помощи. Но для того чтобы избавиться от страданий сансары в целом, нужно искать Прибежища в Трех Драгоценностях вместе.

Например, серьезно больному человеку нужны врач, лекарства, ассистенты врача. Так же для того, чтобы вырваться из сансары и полностью освободиться от страданий плохих перерождений, нам обязательно нужны Будда в качестве врача, Дхарма как лекарство и Сангха как ассистенты врача.

Нет лучше Прибежища, чем Три Драгоценности!

Почему Будда является самым подходящим Прибежищем, освобождающим от сансары? Потому что Будда, с безначальных времен вступив на путь к Пробуждению, постепенно продвигаясь по этапам пути низшей, средней и высшей личности, зародив в себе бодхичитту, осуществлял деяния бодхисаттвы. Практикуя шесть совершенств, он победил Мару с его полчищами злых духов, собрал безмерное количество добродетелей, познал, что все явления обладают свойством изменчивости и лишены самосущности, прошел поочередно четыре ступени сосредоточения и действительно осуществил глубокое созерцание и достиг полного Просветления. Он показал способ ухода из страдания, проявив милосердие ко всем живым существам. Будда стал владыкой доб-

родетелей, и его тело обладает тридцатью двумя знаками и во семьдесятю прекрасными признаками. Подробнее смотрите восьмую главу сочинения "Украшение ясных постижений" (མཛོན་སྐབས་རྒྱུ།).

Речь Будды приносит радость слушающим. Он прозревает мысли существ и может мгновенно дать точный и исчерпывающий ответ на все вопросы всех существ Вселенной. Он говорит безошибочно, его речь слышна как с близкого, так и с далекого расстояния, и каждый понимает его слова на своем языке. Таковы достоинства речи Будды.

Будда обладает десятью силами (ལྔ་བཅའ་བཟུ།), четырьмя видами бесстрашия (མི་འཇོག་གསལ་པ་བཞི།), восемнадцатью исключительными свойствами (མི་འདྲོས་པའི་ཚེས་བཅུ་བཟུ།) и двадцатью одной свободами от греховности и нечистоты (ཐག་མེད་ཡི་ཤེས་ལྗེ་ཚན་ཉི་མ་གཅེས།). Деятельность тела Будды состоит в проявлении чудес для обращения живых существ в Дхарму. Деятельность речи Будды - в проповеди Дхармы. Деятельность ума Будды - это сострадание и любовь. Если говорить коротко, то есть два вида деятельности Будды:

- 1) все действия, поступки любых живых существ, совершенные с добрыми намерениями;
- 2) все хорошие качества сознания, например, любовь, милосердие, мудрость и др.

Я не смог в этой статье полностью изложить все, что касается непревзойденных достоинств тела, речи и ума Будды. Поэтому советую ознакомиться с другими работами, в которых об этом говорится подробнее. Если вы хорошо поймете, в чем состоят достоинства Победоносного Будды, то сможете развить огромную веру в Наивысшего из святых и будете телом, речью и умом благоговеть и почтительно склоняться перед Его качествами, вы накопите добродетели, и вместе с тем на основе такой чистой веры у вас постепенно начнут проявляться благие качества Будды тоже.

Почему Дхарма является подходящим объектом Прибежища?

Есть два вида Дхармы:

- 1) словесная (ལུང་གི་ཚེས།),
- 2) реализованная (སྐབས་པའི་ཚེས།).

Словесная Дхарма - это учение, которое вы слушаете, интеллектуально постигаете. Хорошо изучив словесную Дхарму, нуж-

по реализовать ее в потоке своего сознания. Когда достигается уровень Архата, тогда появляется реализованная Дхарма.

Реализованная Дхарма - это совершение Истины Пресечения страданий (འཕྲོག་པ་བླ་མ།) и Истины Пути (ལཱ་མེད་བླ་མ།). Архат реализует Истину Пресечения страданий. Когда в потоке сознания появляется Истина Пути, тогда исчезают омрачения: гнев, страсть, неведение и др.

Истинную Дхарму составляют Истина Пресечения страданий и Истина Пути.

Буддийские книги еще не есть Дхарма. Истинная Дхарма начинается там, где человек внимательно исследует тексты и в результате размышлений и медитации все глубже постигает проникновенный смысл, содержащийся в них.

Когда в потоке сознания возникают добродетели, они становятся противоядием от омрачений, а когда в сознании порождается путь, то все клеши и препятствия устраняются полностью, вырываются с корнем.

Так изучая Дхарму, нужно стараться развить хорошие качества и отбросить плохие, важно просто измениться к лучшему. Будда стал Пробужденным, потому что в течение бесчисленных жизней постоянно приучал свой ум к свершению одного только блага.

Почему Сангха является подходящим Прибежищем?

Истинная Сангха - это община всецело Пробужденных Существ, обладающих непосредственным восприятием Пустоты и освобожденных от всех омрачений (རྒྱལ་བླ་མ།). Временная сангха - это община тех, кто еще не достиг полного Пробуждения: шраваки, пратьекабудды, а также те, кто принял монашеские обеты, кто пришел к Прибежищу и находится на пути накопления и подготовки.

Пути шравака, пратьекабудды и бодхисаттвы представлены пятью этапами духовного прогресса, а именно:

- 1) путь накопления (ཚོགས་ལཱ་མེད།),
- 2) путь подготовки (སྒྲུབ་ལཱ་མེད།),
- 3) путь видения (རྣམ་ཐོབ་ལཱ་མེད།),
- 4) путь медитации (སྒྲུབ་ལཱ་མེད།),
- 5) путь необучения (མེད་སྒྲུབ་ལཱ་མེད།).

Вступившие на третий уровень этапа пути к Просветлению становятся архатами. Те, кто поднялся на уровень пути видения входят в Драгоценную Сангху (санскр. сангхаратна). В настоящее время оказывать почтение членам монашеской общины является добродетелью почитания Сангхи, так как подобное отношение к людям, которые носят монашеское одеяние, может способствовать распространению буддийского учения.

Способ обращения к Прибежищу включает четыре пункта:

- 1) знание достоинств Трех Драгоценностей,
- 2) осознание отличий Трех Драгоценностей,
- 3) принятие Прибежища,
- 4) непризнание других прибежищ.

Низшая личность обращается к Прибежищу с намерением избавиться от страданий трех плохих перерождений только для себя. Средняя личность принимает Прибежище ради спасения от страданий сансары. Высшая личность обращается к Прибежищу чтобы освободить всех живых существ от сансары.

Человек накапливает большие заслуги особенно в том случае, когда искренне стремится не только к личному благополучию, но и всеобщему. Например, если два человека, с мольбой обращаясь к Прибежищу, один желает спасти от страданий сансары всех живых существ, а другой думает лишь о своем собственном спасении, то разница между ними огромная, и добродетели, накопленные первым, неизмеримо больше, чем добродетели второго.

В буддийском учении говорится о том, что в любом деле очень важна мотивация, культивирование благого образа мышления. Если вы начинаете даже обычное дело с хорошей мотивацией, то это будет добродетелью. А когда мотивация плохая, то тогда даже чтение мантр не более чем бормотание попугая. По этой причине нужно заботиться о том, чтобы в основе всех действий были заложены чистые помыслы.

Приняв Прибежище в Трех Драгоценностях, человек вступает на путь практики Прибежища, что означает соблюдение обетов и обетов. Все необходимые рекомендации содержатся в Ламрим Ченмо Ламы Цзонкапы. Я же лишь коротко остановлюсь на них.

1. Приняв Прибежище в Трех Драгоценностях, вам не следует поклоняться чужим богам. Также нельзя постоянно просить защиты у мирских богов, местных духов, например, сабдаков, шибдаков, нагов и т. п., так как это может стать причиной утраты Прибежища в Трех Драгоценностях. Нехорошо одновременно принимать Прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе и искать покровительства у мирских богов. Усердно практикуя Прибежище в Трех Драгоценностях, вы сможете избавиться от всех негативных внешних и внутренних факторов. Конечно, иногда допустимо для удачи в торговле, хорошей поездки и т. п. просить помощи, делать подношения местным духам и мирским богам, но не следует слишком полагаться на них.

2. Приняв Прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе, вы не должны связывать свою жизнь с людьми, не практикующими Дхарму, кто не признает Три Драгоценности. Хотя для пользы дела вы можете общаться с ними, проявляя при этом искреннюю доброжелательность.

3. Став последователем Учения Будды, нельзя причинять зло живым существам, будь то человек, животное или насекомое. Некоторые люди думают, что убийство домашних и промысловых животных не является грехом. На самом деле это - большой грех. Вступая на буддийский путь, необходимо полностью отказаться от нанесения вреда, какого бы то ни было, живому существу. На этом пути вам нужно постоянно развивать любовь и сострадание.

4. Нужно с уважением относиться ко всем изображениям Будды, нарисованным, сделанным из глины, дерева, отлитым из меди, золота или серебра, независимо от того, искусно они изготовлены или нет; нужно почитать эти священные предметы, относиться к ним с благоговением. В наше время многие художники не знают канонических правил нанесения специальной графической сетки для изображения Будды. Они рисуют произвольно и потом занимаются продажей своих картин. Нужно сказать, что это - очень большой грех, и потому недопустимо поступать подобным образом. Создавая изображение Будды, необходимо строго соблюдать все принятые в традиции правила.

5. Одним из осквернений священной Дхармы является непочтительное отношение к книгам, содержащим Слово Будды. Почтение даже одного четверостишия из буддийского текста равно

почитанию Драгоценности Дхармы. Книги с Учением Будды следует хранить на алтаре или другом почетном месте, периодически очищая их от пыли. Нельзя переступать через них, рвать и выбрасывать. Чтение и изучение священных книг принесет вам большую пользу.

6. Почитание монахов и даже обладателей лишь признако монашества наравне с почитанием Драгоценности Санхи.

Старайтесь строго соблюдать эти шесть обязательств.

Принимая Прибежище от чистого сердца, вы обретае все семь преимуществ:

1) становитесь последователями непревзойденного Учени Будды,

2) очищаете накопленную за множество прошлых жизней скверную карму,

3) обретае основу для принятия всех обетов,

4) накапливаете добродетели, неизмеримые, как небо,

5) не впадаете в дурную участь,

6) люди и не люди не смогут навредить,

7) все задуманное исполнится,

8) быстро достигнете состояния Будды.

Прибежище является дверью в Дхарму. Не думайте, что это - наставление лишь для начинающих и не имеет глубокого смысла. Старайтесь медитировать на Прибежище.

Нужно знать о законе причины и следствия и обрести в нем убежденность, потому что, не ведая о нем, мы совершаем неблагоприятные деяния, и так постоянно накапливаются грехи. Ясное осознание того, что положительные поступки вызывают положительные последствия, а негативные поступки приводят к страданиям, становится побуждающей причиной создания благой кармы и отказа от недобродетелей. После нашей смерти в полной мере нам придется познать плоды наших собственных деяний. От этого никуда не деться! Как тень неотступно движется за телом, так и каждым своим поступком, словом и мыслью мы немедленно порождаем следствие, которое будет решать нашу участь. Если есть причина, то будет и следствие, которое, в свою очередь, само станет причиной и принесет плоды. Если сразу не очищать грехи, то это подобно грязи, которую долго не убирали и от которой потом трудно избавиться. Иногда плод от неблагоприятных деяний со-

зревает уже в этой жизни, а иногда - в последующих перерождениях. Когда придет время, мы неизбежно испытаем результаты своих деяний. Если в этой жизни нас преследуют болезни, неудачи в делах и т. п., значит, мы пожинаем плоды созревшей кармы. Чтобы не страдать от последствий негативной кармы, необходимо очиститься при помощи четырех сил: 1) силы основания, 2) силы раскаяния, 3) силы применения противоядия, 4) силы решимости никогда впредь не совершать данного проступка.

Прежде совершенные неблагие деяния, как яд, причиняют вред, и, только искренне раскаиваясь в содеянном, можно постепенно очиститься от скверных накоплений. Приняв решение не совершать больше дурных поступков, надо размышлять о Прибежище, Законе Кармы, освобождении от сансары, Вдохновенной Устремленности к Пробуждению ради счастья всех живых существ (бодхичитте).

Совершая добродетели, такие как поклонение Трем Драгоценностям, почитание изображений Будды, рецитация мантр, чтение буддийских книг и т. п., постепенно можно ослабить негативное влияние сотворенных прежде больших грехов, а незначительные проступки не оставляют никаких следов.

Еще Нагарджуна говорил, что "имея с безначальных времен большую отрицательную карму и постоянно очищая ее, можно стать, подобно луне, не закрытой тучами", например, прежде такие грешные люди, как Гапо, Суртин, Тушэ, Дэчел полностью очистили свою карму. Таким образом, если прилагать усилия для того, чтобы очистить плохую карму посредством применения четырех сил, грехи очистятся.

Тренировка ума средней личности

(སྒྲིབ་པ་འབྲུག་དང་ལྷན་པོར་སྒྲིབ་པ།)

Рассматривая выше этапы развития низшей личности, мы показали ограниченность мотивации низшей личности, которая стремится избавиться от страданий этой жизни и получить перерождение в мире богов или людей. Перерождение в хорошей участи не обладает постоянством: когда истощится благая карма, можно снова переродиться в низших мирах.

Средняя личность стремится освободиться от страданий сансары и стать Буддой, практикуя нравственность, сосредоточение

и мудрость. Но средняя личность не имеет установки трудиться ради спасения других.

Что означает освобождение от сансары? Мы находимся под контролем клеш, кармы и, не будучи свободными, беспрерывно скитаемся от мира богов до ада, и наоборот. Прекращение этого блуждания по шести мирам и есть освобождение от сансары (संसार मोक्ष).

Что такое сансара? Это - несвободное, то есть обусловленное кармой, рождение в одном из шести миров.

Чтобы избавиться от круговорота рождений и смертей, нужно размышлять об ущербности сансарного существования. Обычно люди не понимают, что сансара - это страдание. Поэтому нужно глубоко исследовать, в чем заключается природа сансары. Без осознания ущербности сансары у людей не возникнет желания навсегда выйти из круговерти. Важно стремиться к истинному освобождению, в противном случае, невозможно вырваться из сансары. Следует возвращать стремление к полному освобождению, размышляя 1) о страдании и его источниках, 2) о двенадцатичленной формуле взаимозависимого происхождения.

Четыре Благородные Истины являются основой буддийского учения. Эти Четыре Благородные Истины (Истина Страдания, Истина Причины страдания, Истина Пресечения страдания, Истина Пути) Будда изложил в своей первой проповеди в Оленьем парке города Сарнатх (находится близ Варанаси). Истина Страдания была проповедана Буддой первой из Четырех Истин, чтобы показать ущербность сансары, вызвать отвращение к ее иллюзорным радостям, которые люди принимают за истинное счастье, но на самом деле их корень пропитан ядом Неведения. Когда приходит понимание того, что мы тонем в пучине страдания, становится ясно, что нет иного выхода, кроме уничтожения причины страдания. И тогда возникает вопрос: "В чем же состоит причина этого неизбежного страдания?" Все страдания порождены кармой, создаваемой омрачениями (клешами), проистекающими из нашего врожденного неведения. Неведение заставляет нас хвататься за внешне существующий мир явлений и за "я" как истинную реальность. Поэтому следующим шагом является Пресечение страдания. Задумываясь над тем, как осуществить это Пресечение, мы ищем способы, которые привели бы нас к осво-

бождению от нежелательных последствий в виде страдания. Так мы приходим к Истине Пути. Например, если больной человек не будет знать, что он болен, он не станет лечиться. Страдание подобно болезни; оно требует осознания, которое, в свою очередь, приводит к пониманию необходимости устранения причины страдания, и поэтому должен быть пройден путь, ведущий к прекращению страдания.

Если не найден источник болезни, невозможно полностью избавиться от недуга, болезнь вновь и вновь будет проявляться. Так же, чтобы полностью избавиться от страдания, нужно ясно и глубоко осознать, что страдание существует, полностью принять необходимость пресечения страдания и полностью реализовать Путь, поэтому те, кто стремятся к освобождению от сансары, должны обязательно практиковать Четыре Благородные Истины.

Следует взрастить неподдельное, искреннее стремление вырваться из круговорота рождений и смертей, размышляя об общих страданиях сансары, которые классифицируются на восемь страданий (ལྔ་ལྔ་ལྔ་ལྔ་ལྔ་), шесть горестей (ལྔ་ལྔ་ལྔ་ལྔ་) и три аспекта страдания (ལྔ་ལྔ་ལྔ་ལྔ་). Нужно культивировать истинное отвращение к сансаре, размышляя об ущербности ее радостей: богатства, власти, славы. Стремление к полному освобождению от сансары является главной мотивацией средней личности. При такой установке даже небольшая заслуга становится твердым основанием для избавления в будущем от круговерти. Если же вы испытываете отвращение к сансаре лишь в отдельных случаях, например, когда болеете, нуждаетесь или испытываете какие-нибудь другие трудности, это не является истинным стремлением к Освобождению. Чтобы взрастить установку средней личности, нужно тщательно исследовать буддийский путь под руководством духовного наставника. Придя к глубокому осознанию того, что является причиной страдания, пресечь главный источник разрушительных действий - омрачения, создающие беспокойство в потоке сознания. Есть шесть основных видов омрачений. Это - страсть, гнев, гордыня, неведение, ложные воззрения, сомнение в значимости Четырех Благородных Истин. Вышеназванные омрачения подразделяются на двадцать вторичных омрачений. Единым корнем всех клеш (омрачений) является неведение, эгоцентрическое воззрение. Любовь и ненависть возникают от неведе-

ния, а они порождают действия, обуславливающие карму. Из-за кармы, накопленной под воздействием омраченного сознания, мы остаемся в сансаре. Следует вырабатывать прогневное от поведения - воззрение с позиции Пустоты.

Есть два вида кармы: побуждающая (действия ума - རིག་པའི་ལས་ཀྱི་ལས།) и побуждаемая (действия тела и речи - རིག་པའི་ལོ་ལས།). В зависимости от благой или неблагой кармы мы перерождаемся то в счастливой, то в дурной участи. Свободу от страдания реально можно обрести, выполняя три практики: нравственности (ཚུལ་ཁྲིམས་ཀྱི་བསྐྱབས་པ།), сосредоточения (དང་འཇོན་གྱི་བསྐྱབས་པ།) и мудрости (ཉམས་རབ་ཀྱི་བསྐྱབས་པ།).

В практику нравственности входят восемь обетов:

- 1) однодневный (བཅོམ་ལས་ཀྱི་ལས།),
- 2) мирянина (བཅོམ་བཟུང་།),
- 3) мирянки (བཅོམ་བཟུང་མ།),
- 4) новообращенных буддийских монахов, принявших обет отречения (བཅོམ་ཚུལ།),
- 5) новообращенных буддийских монахинь, принявших обет отречения (བཅོམ་ཚུལ་མ།),
- 6) только монахинь (བཅོམ་སྒྲིབ་མ།),
- 7) принявшего полный монашеский обет (བཅོམ་སྒྲོང་།),
- 8) принявшей полный монашеский обет (བཅོམ་སྒྲོང་མ།).

Однодневный обет предусматривает выполнение в течение суток принятых обязательств. Если в благоприятные дни (8, 15, 30-й числа лунного календаря) соблюдать пост, то от этого будет большая польза, можно также соблюдать пост в любой удобный для вас день.

Есть шесть видов обета мирянина: 1) соблюдающий одно предписание из пяти (ལྷ་མཚན་གྱི་བཅོམ་བཟུང་།), 2) соблюдающий два предписания из пяти (ལྷ་འཇག་གྱི་བཅོམ་བཟུང་།), 3) соблюдающий три предписания (ལས་ཚེར་གྱི་བཅོམ་བཟུང་།), 4) соблюдающий четыре предписания (མོང་སུཛྲིགས་བཅོམ་བཟུང་།), 5) соблюдающий все пять предписаний (ཆང་སུཛྲིབ་བཅོམ་བཟུང་།), 6) принявший только Прибежище в Трех Драгоценностях (སྐབས་འགྲོའི་བཅོམ་བཟུང་།). Из этих шести видов обетов можно взять любые по своим способностям. При безупречном выполнении любого из названных обетов создается причина для рождения в мире богов или для избавления от дальнейших перерождений.

Вступив на этап средней личности, надо соблюдать все вышеперечисленные обеты и на их основе практиковать сосредоточение и мудрость.

Практика сосредоточения очищает сознание от омрачений (клеш), делает ум умиротворенным и ясным.

Практика мудрости раскрывает истинную природу реальности. Устраняя неведение, с корнем вырываем зерно греха и освобождаемся от уз сансарического бытия.

Усовершенствовавшись в трех практиках, можно осуществить истинное прекращение страданий.

Подробнее о практике сосредоточения и о практике мудрости говорится в главе о высшей личности.

Тренировка ума высшей личности

(ལྷོ་བྱ་ཚེན་པོའི་སྒྲུབ་)

Осознав ущербность сансары, испытывая к ней отвращение, обретая истинное стремление вырваться из круговерти посредством осуществления трех высших практик, мы можем достичь Пробуждения и личного освобождения. Но личное освобождение не является высшей целью для идущего путем всеобщего спасения, потому что все живые существа страдают в сансаре и тоже хотят счастья. Поэтому, обретая истинное стремление к Освобождению, необходимо развить бодхичитту - Вдохновенную Устремленность к Пробуждению ради спасения всех живых существ.

Подлинная практика буддийского пути, начиная с этапов развития низшей и средней личности, осуществляется на пути высшей личности, движимой главной установкой - помочь всем живым существам достичь Просветления.

Практики бодхичитты и шести парамит являются сутью пути высшей личности. Бодхичитта - признак последователя Махаяны. Если нет бодхичитты, даже выполнение таких практик, как Гухьясамаджа-тантра, Чакрасамвара-тантра или Ямантака и т. п., не дает возможности попасть в Чистые Земли Будды. Если нет бодхичитты, что бы вы ни изучали, как бы долго ни медитировали, ваша практика не будет практикой Махаяны. Если же в вас есть подлинная бодхичитта, то даже чтение одной мантры будет практикой Махаяны и создаст причину для рождения в Чистых Землях Будды. Некоторые люди говорят, что практика Дзогчен.

можно быстро достичь состояния Будды, но так говорят те, кто не понимает Дхармы. Быстрое достижение Пробуждения зависит от присутствия бодхичитты в потоке вашего сознания. Делая любую практику с искренним намерением стать Просветленным ради блага всех живых существ, можно быстро реализовать высшее состояние. Бодхичитта - это корень Парамитаяны (རྒྱ་ལ་འོ་ལྷན་ཕྱོད་པའོ་ཐོག་ལ།) и Ваджраяны (འབྲས་བུ་གསལ་པུགས་རྗེ་ཚེའི་ཐོག་ལ།). Поэтому если вы хотите быть хорошим последователем традиции Махаяны, прежде всего развивайте бодхичитту. Как это сделать, лучше всего излагается в Ламрим Ченмо. Помните, что даже совершение незначительных благих поступков с бодхичиттой становится причиной достижения Просветления. Благородная установка к полной реализации Пути ради спасения всех живых существ, будучи заложенной в основу ваших действий, очищает вашу отрицательную карму, убирает все препятствия, все задуманное вами исполнится, вы быстро достигнете Чистых Земель Будды и обретете бесчисленные блага.

Для развития бодхичитты применяются два основных метода:

- 1) семичастный метод причин и следствий,
- 2) метод самоотожествления с другими и постановка себя на их место.

Первый метод разработан Атишей, а второй - Шантидевой.

Оба метода применяются как по-отдельности, так и вместе.

Семичастный метод причин и следствий (རྒྱ་འབྲས་མན་ངག་བདུན།):

1. Распознавание во всех живых существах своих бывших матерей.
2. Воспоминание об их доброте.
3. Развитие чувства благодарности.
4. Любящая доброта.
5. Великое сострадание.
6. Особое отношение.
7. Бодхичитта.

Вначале вы должны развить равностное отношение ко всем живым существам, не отделяя врагов от друзей. Затем, начиная распознавать во всех живых существах своих бывших матерей и кончая бодхичиттой, вы делаете аналитическую медитацию. Очень важно выполнять медитацию последовательно, пункт за

пунктом, поскольку если плохо освоены предыдущие темы, трудно продвигаться дальше.

Тот, кто развил подлинную бодхичитту, становится бодхисаттвой.

Для пробуждения подлинной бодхичитты важно научиться меняться местами с другими. Мы все время цепляемся за свое "я", мы не можем выйти за пределы самоозабоченности. Мы любим своего учителя, родителей, друзей больше других, но, оказавшись в очень трудной ситуации, мы можем забыть даже о них и думать только о себе. Это цепляние за "я" вынуждает нас руководствоваться прежде всего соображениями личной выгоды. Этот эгоизм делает нас черствыми. Все нежелательное мы оставляем другим, а все самое лучшее хотим взять себе. Для того чтобы развить бодхичитту, необходимо изменить подобную установку - и все лучшее отдать другим, а страдания и проблемы других принять на себя. Все блага мы должны быть готовы отдать другим - в этом заключается особое качество бодхичитты, и это является традиционным методом культивирования Вдохновенной Устремленности к Пробуждению.

Получив правомочность на развитие бодхичитты, следует приступить к свершению деяний бодхисаттвы. Изучение и практика шести совершенств (парамит) - это применение бодхичитты в жизни.

Щедрость (दानपारमिता) - первая из шести парамит. Она бывает трех видов: дарование материальными благами, дарование Дхармы и спасение жизни живого существа. Отдавая свое имущество, независимо от его количества и ценности, важно делать это без малейшего сожаления или чувства собственности. Если нет искреннего желания отдавать, тогда даже драгоценные вещи не более, чем груда грязи. Если человек отдает с искренним желанием принести пользу, тогда даже скромное подношение обретает значимость. Отдавая что-то, не следует гордиться тем, что даете, или хвалиться, что много дали, или сожалеть, что отдали не тому, кому хотели дать. Любое даяние должно иметь в своей основе чистую мотивацию, искреннее желание принести пользу всем живым существам.

Следующая парамита - этика-дисциплина (śīlapāramitā), то есть воздержание от совершения неблагих поступков. Приняв монаше-

ские обеты, человек должен строго следовать правилам монашеской жизни. Обеты должны стать для него недремлющим оком, не позволяющим ему нарушать их. Миряне выполняют практику воздержания от десяти недобродетелей и тем закрывают двери перед возможностью нарушения моральной чистоты. Эта практика является наилучшей основой для свершения деяний бодхисаттвы. По этой причине, прежде чем принять обеты бодхисаттвы, важно соблюдать правила этического поведения.

Терпение (བརྗོད་པ།) - это умение сохранять спокойствие в любой ситуации. Гнев и терпение - две противоположности. Гнев является источником страдания, он сжигает все на своем пути. Когда человек сердится, он отбирает покой у себя и у других. Зная это, следует воздерживаться от проявлений гнева. Человек должен терпеливо сносить все трудности и зло от других людей. Терпение есть условие сохранения спокойствия и мира. Во всем нужно терпение: в обучении, в медитации. Болезни, нужда, смерть - все это есть результат негативной кармы, поэтому нужно преодолеть их терпением. Терпению нужно учиться все время.

Усердие (བརྗོད་པ་ལྷན་པ།) помогает исполнить то, к чему человек стремится. Главным препятствием для развития усердия является лень. Когда человек проявляет усердие, любое дело он совершает легко. В торговле, в работе в саду, в повседневных заботах торопиться и хлопотать не значит усердствовать по-настоящему. Истинное усердие - это настойчивость и мужество в стремлении к накоплению добродетелей. Рецитация мантр, простирания, обходы, медитация - все эти благие действия требуют усердия. И если человек совершает их охотно, то он усердно трудится. Когда вы прилагаете усердие, никакая работа не будет страшна и преодолеть препятствия будет гораздо легче. Поэтому пусть усердие станет для вас верным другом и помощником.

Парамита сосредоточения и парамита мудрости (བསམ་ལུ་ཤིང་ལྷན་པ།) имеют особо важное значение, потому что они составляют основу Пути. Концентрация - самый главный фактор для выполнения практики накопления мудрости, это - однонаправленность ума, необходимая для каждой конкретной медитации. Однонаправленная медитация является общей и для буддистов, и для небуддистов. Если она объединена с искренней верой в Три Драгоценности, то является практикой Дхармы. Сосредоточенность,

объединенная с бодхичиттой, становится причиной для достижения в будущем состояния Просветления. Практика самадхи, или сосредоточенности, очень важна, без нее невозможно получить хорошие результаты. Для выработки состояния однонаправленности сознания необходимо, во-первых, выбрать подходящее место, где тихо и чисто, где нет диких зверей, различных вредоносных духов. Это должно быть место, где есть источник воды и где можно без труда найти себе пищу. Во-вторых, лучше всего медитировать (начинающим) вместе с хорошими товарищами; в-третьих, важно обуздать свои желания. Человек, не способный умирить свой аппетит, привязанный к различным вещам, комфорту, постоянно ищущий развлечений, не подходит для практики затворничества. Поэтому нужно соблюдать умеренность во всем. Дисциплина - основа для того, чтобы достичь хороших результатов. Необходимо отбросить все беспокоящие мысли, которые мешают войти в состояние сосредоточенности. Важно научиться постоянно контролировать свои тело, речь и ум, тем самым избегая совершения негативных поступков и сохраняя моральную чистоту. По мере увеличения времени для практики медитации, придется отказываться от других дел. При наличии всех необходимых условий и большом усердии в течение шести месяцев можно достичь состояния однонаправленной концентрации. Приступая к практике медитации, руководствуйтесь правильными практическими советами и имейте под рукой хорошую книгу. Если вы руководствуетесь неподходящими советами, можно без пользы провести в горах всю свою жизнь. Выполняйте созерцательные практики на правильной основе, лучше всего на основе Ламрим Ченмо Чже Цзонкапы. Если человек медитирует без всяких наставлений, без правильного руководства, он никогда не изменится к лучшему, будет только возвращать свое эго и впадать в еще большее заблуждение относительно духовного пути. Начиная практику медитации, необходимо ясно представить себе, зачем вы делаете это. Поставив перед собой цель, старайтесь все время придерживаться намеченной задачи и не отвлекаться от нее. Строго следите за своим умом, не давая ему возможности рассеиваться, избегайте возникновения омраченности и смятения.

Что касается визуализаций, то нужно созерцать то, что вы можете легко себе представить: камень, дерево, любое живое су-

щество, любой предмет, слоги. Когда мы проводим медитации на основе Ламрим Ченмо, объектом визуализации могут быть только священные предметы, так как лишь в этом случае можно накопить благие заслуги, избавиться от негативных качеств ума. Направляя свой ум на созерцание будд и бодхисаттв, вы создаете благоприятные условия для достижения хороших результатов. Поэтому важно визуализировать именно священные предметы.

Для медитации однонаправленного сосредоточения нужен один объект, на котором концентрируется сознание. На уровне межбровья или пупка вы представляете избранный объект и созерцаете, опираясь на него. Сначала выберите подходящее изображение Будды, и затем не следует его менять. От изображения Будды должен исходить золотистый свет. Хорошо представлять Будду живым. Также полезно визуализировать йидама, коренные слоги (биджа). Итак, каким бы ни был объект визуализации, нельзя его менять, иначе ум начинает метаться, теряется ясность образа. Ум должен быть спокойным и острым, важно удерживать стабильность и яркость, четкость видения.

Медитацией следует заниматься не слишком долго, но чаще.

Проникновение, или особое постижение (ལྷན་མཐོང་།)

Методы достижения Проникновения разнообразны. В Ламрим Ченмо рассматриваются методы, основанные на постижении Пустоты. Эта мудрость является единственным условием полного очищения ума от омраченности. Омраченный ум держит живые существа в круговороте сансары. Поэтому те, кто стремится выйти из этого ущербного мира, пронизанного страданием, должны совершенствовать свой ум, понять, что явления существуют в зависимости от других сопутствующих факторов. Понимание истинной природы реальности, в свою очередь, есть основа для обретения мудрости особого постижения, или Проникновения. Чтобы подняться на уровень особого постижения, нужно создать следующие причины: 1) глубокое понимание сутры и тантры; 2) накопление добродетелей; 3) созерцание своего Учителя неотделимо от божества. Проникновение достигается тогда, когда понимание Пустоты переходит с интеллектуального уровня на уровень прямого постижения Реальности, такой, как она есть на самом деле.

Понятие Пустоты (Шуньяты) в четырех школах буддизма рассматривалось с различных точек зрения. Наиболее глубокое осмысление природы Пустоты было достигнуто в школе Мадхьямики-прансангики, в текстах, написанных Нагарджуной.

Духовные совершенства зависят от глубины понимания Пустоты. Однако не следует думать, что нужно искать какое-то "самое верное" определение Пустоты и привязываться к нему. Если же понимание Пустоты противоречит воззрению Нагарджуны, то достижение Просветления на такой основе весьма сомнительно.

Понимание Пустоты очень важно, ибо без него невозможно понять глубинный смысл Учения, преподанного Буддой, а, стало быть, невозможно освободиться от сансары. Поэтому практикующий должен стремиться к постижению 1) отсутствия самобытия личности, 2) отсутствия самобытия внешних объектов.

Медитация на отсутствии самобытия личности включает следующие положения: 1) "я" - это совокупность психофизических составляющих, 2) "я" - это не более чем наименование, приписываемое некой совокупности физических и ментальных элементов. "Я", личность - это всего лишь наименование, а, значит, существует только номинально и не существует сама по себе, в истинном смысле и независимо.

Медитация на отсутствии самобытия внешних объектов приводит к пониманию того, что все явления лишены самодостаточности и не существуют независимо, сами по себе. То, как явления существуют на самом деле, и то, как мы называем их, приводит к заключению, что способ существования явлений относительный.

Чтобы избавиться от цепляния за "я", нужно проанализировать, как это "я" существует, и в результате анализа можно прийти к выводу, что "я" не имеет самостоятельного, независимого существования, оно пустотно. Понимание отсутствия индивидуального "я" приводит к постижению относительной природы явлений. Нужно сначала понять отсутствие самобытия личности, затем понять отсутствие самобытия всех объектов, иллюзорность относительной реальности. Почему нужно постигать Пустоту в такой последовательности? Потому что это - наиболее легкий и логичный путь: понимание того, что явления представляются одним образом, но на самом деле существуют по-другому, прихо-

дит само собой, если понимание отсутствия самобытия личности достигло на всех уровнях определенной степени совершенства.

Для понимания пустотности индивидуального "я" и отсутствия самобытия внешних объектов существуют различные методы аналитической медитации. Для того чтобы понять Пустоту, нужно начинать с простых, очевидных способов рассуждения. В традиции имеется метод анализа отсутствия самобытия личности по четырем пунктам: 1) установление объекта отрицания, 2) установление проникновения в объект рассмотрения, 3) установление отсутствия единства, 4) установление отсутствия множественности. Используя аналитический подход, можно понять Пустоту на все более глубоком уровне. Постигание Пустоты посредством анализа в состоянии медитативного равновесия является особым постижением, объект которого есть Пустота.

Мудрость особого постижения, достигнутая в результате созерцательной практики, возникает только тогда, когда есть подлинное понимание Пустоты.

Для тех, кто вступил на путь йога-тантры, очень важна эта мудрость особого постижения. Для вхождения в мандалу божества необходимы искреннее стремление выйти из сансары, бодхичитта и мудрость, постигающая Пустоту. Так говорят Учителя. Без искреннего желания освободиться из круговорота бытия тантрийская практика перестает быть буддийским путем. Без бодхичитты любая практика перестает быть путем Махаяны. Без мудрости, постигающей Пустоту, невозможно преодолеть омраченность ума. Поэтому созерцание божества в сочетании с желанием полностью пресечь причины страдания, освоением теории Пустоты и бодхичиттой, основанной на любви и сострадании, является добродетелью. Все это дает возможность заложить прочный фундамент Пути, общего для сутры и тантры. Практикуя сутру и тантру, человек может достичь состояния Будды в течение одной жизни. Даже во времена упадка, когда жизненный срок людей очень короткий, человек с большими способностями, встав на путь высшей йога-тантры, имеет возможность стать Просветленным; особенно если он умело сочетает практики трех божеств - Гухьясамаджи, Чакрасамвары и Ямантаки, он может реализовать все совершенства за три года, как это сделал когда-то великий йогин Миларепа!

Я коротко изложил основные аспекты непревзойденного учения Ламрим. Те, кто хочет углубленно изучить эту систему медитации, обращайтесь к тексту Ламрим Ченмо Ламы Цзонкашы.

Да процветает Дхарма-драгоценность
в течение бесчисленных калы,
да достигнут все живые существа подлинного счастья!

ПРОИСХОЖДЕНИЕ НАСТАВЛЕНИЙ ПО ПРАКТИКЕ
ГУРУ-ЙОГИ ЛАМА ЧОДПА

(По материалам книги Его Святейшества Далай-ламы XIV -
Тензина Гьятсо "Союз Блаженства и Пустоты")

В трудах Его Святейшества мы имеем уникальное изложение тибетского буддизма, сочетающее в себе поразительную широту познаний во всех областях буддийского учения, глубину и проникновенность анализа, богатство духовного опыта, живость и ясность языка, любовь и сострадание ко всем живым существам. Геше Тхуптен Чжинпа в предисловии к книге Его Святейшества "Мир тибетского буддизма", говоря о новизне, оригинальности и полномасштабной системе изложения буддийского учения, характерного для Его Святейшества, пишет: "Взяв за основу четыре простых постулата, а именно, что люди страдают, что этому есть причина, что можно положить конец страданию и, наконец, что существует метод, как это сделать, Далай-лама выстраивает всю панораму тибетского буддизма - его философию и практику, включая эзотерическое учение буддизма Ваджраяны¹. Он наглядно показывает, что все аспекты учения тибетского буддизма можно и нужно воспринимать с позиций четырех благородных истин, которые и лежат в его основе. Короче говоря, Его Святейшество убедительно доказывает нам, что тибетский буддизм - это, в полном смысле слова, весь буддизм" (6, с. 9).

"Сегодня буддизм живет в ласковой улыбке Его Святейшества" (7, с. 45) - мне кажется, что эти слова не метафора, а лапидарное определение целого явления, очевидцами которого мы являемся. В лице Его Святейшества Далай-ламы мы видим пример совершенного человека - средоточия глубокой мудрости, сострадания и постижения.

Основа и стержень учения Будды - это альтруизм, и Его Святейшество неустанно повторяет мысль о необходимости развития в человеческом сознании альтруистического отношения ко всему, что нас окружает. Это особенно актуально сегодня, в контексте новой тенденции, наметившейся в конце XX века, когда важнейшие научные открытия, обогатившие человечество новыми знаниями, пробудили в нас неподдельный интерес к духовным и этическим концепциям, которые, как оказалось, являются условием достижения полноты видения жизни и мира в целом. "Доброе сердце и альтру-

истические побуждения - подлинный источник счастья и истинная драгоценность" (4, с. 5) - в этих словах заключается квинтэссенция учения, преподанного Буддой, и в этом смысле слово "философия", состоящее из двух понятий: "фило" - любовь и "софия" - мудрость, обретает свое полнокровное значение и поднимается до уровня науки совершенствования ума. Носителем этой великой традиции является Его Святейшество Далай-лама. В автобиографической книге "Свобода в изгнании" он пишет: "Как буддийский монах я тревожусь обо всех членах рода человеческого и, в сущности, обо всех страдающих живых существах.

Я считаю, что это страдание вызвано неведением и что люди причиняют боль другим, стремясь добиться счастья или удовлетворения. Однако истинное счастье происходит от чувства внутреннего спокойствия и удовлетворенности, которые, в свою очередь, достигаются посредством развития альтруизма, любви, сострадания, а также устранения гнева, эгоизма и алчности.

Хотя я считаю свою буддийскую религию полезной для зарождения любви и сострадания, я убежден, что эти качества могут быть развиты любым человеком, и религиозным, и нерелигиозным, кроме того, мне думается, что все религии преследуют одну и ту же цель: развить доброту и принести счастье всем людям. Хотя методы могут быть различными, результат один и тот же.

При все возрастающем влиянии науки на нашу жизнь религия и духовность играют большую роль, напоминая нам о гуманности. Между тем и другим нет противоречия. Каждая из них помогает нам постичь другую. И наука, и учение Будды говорят нам о коренном единстве всех вещей" (3, с. 270).

Слушая наставления или читая книги Его Святейшества, мы не только знакомимся с основными положениями Буддадхармы, но и получаем ясные и глубокие разъяснения о том, как культивировать ежедневную практику медитации, как развивать в своей повседневной жизни сострадательность и добросердечие. Так становится понятно, что буддизм - это прежде всего практическое руководство к благому образу жизни.

Одним из важнейших условий овладения методами совершенствования ума и взращивания положительной психологической установки, которая становится опорой для правильного поведения, в буддизме является практика почитания Учителя. В "Кратких основах" Ламы Цонкапы говорится:

(11) Затем, осознав, что [наше] сердце достойным образом ввериться мыслями, делам святому Другу - Учителю Пути - основе всех прекраснейших условий и благу как будущих, так и этой [жизни]...

(12) не отказывайтесь [от него] и ради жизни: радуйте его по отношению исполнения указаний. Такую практику я, йогин, совершал, и вам, стремящимся к освобождению, следует так делать (8, с. 168).

Также в книге геше Вангьяла "Лестница, украшенная драгоценностями" приводится цитата из Комментария к "Основе всех совершенств" Ламы Цонкапы: "Сущность пути к просветлению состоит в том, что вы полностью полагаетесь на духовного учителя. Будда указал в сутре, что для того, чтобы быть уверенным в духовном учителе должным образом, надо представить себя больным, а духовного учителя - доктором, его наставления - как лекарство, а добросовестное применение - как лечение. Чтобы повысить веру в духовного учителя, сказал Будда, надо доверять ему так же постоянно, как Земля никогда не устает от своего бремени; как алмаз, неизменный в своем составе и не поддающийся растворению; как преданный служитель, выполняющий все задания без указания" (1, с. 41).

Геше Джампа Тингэй в своих наставлениях подчеркивает: "Для практики Тантры имеет чрезвычайно важное значение Гуру-йога..."

Не существует божества, которое не было бы единым с вашим духовным учителем. Каждое божество является проявлением вашего гуру.

...почитание гуру есть коренная буддийская практика" (2, с. 125 - 126).

Таким образом, практика Гуру-йоги в буддизме очень важна, ее значение выделяется во всех школах тибетского буддизма, с этой практики начинается путь любого серьезного практикующего.

Гуру-йога широко распространена внутри системы Гелуг, и одним из самых известных текстов, посвященных изложению этой практики, является текст *Лама Чодпа*.

Полное название этого текста в переводе с тибетского - "Ритуал почитания Учителя, Глубокий Путь, названный Неделимостью

Блаженства и Пустоты" (Саблам Чодпа Чога Детонг Ермема). Он был написан Первым Панчен-ламой Лобсанг Чокьи Гьялценом (1570 - 1662) и отличается глубиной и всеобъемлемостью. Этот текст представляет собой вариант практики Гуру-йоги, требующей посвящения в высшую йога-тантру. К нему имеются многочисленные комментарии на тибетском и монгольском языках. Ясный комментарий, данный Его Святейшеством Далай-ламой XIV на этот замечательный текст, существует в английском переводе под названием "Союз Блаженства и Пустоты" (9). Это учение было преподаано Его Святейшеством Далай-ламой в марте 1986 года в Дхарамсале на Втором праздновании Опыта Просветления, организованного Фондом сохранения Традиции Махаяны. Копия синхронного английского перевода была затем тщательно сверена с тибетским текстом, и переводчик внес необходимые поправки. Традиция требует четырехкратного повторения главных разделов текста, для того чтобы представить учение во всей полноте. Эти традиционные повторы были объединены в книгу "Союз Блаженства и Пустоты" и изданы в США в 1988 году.

Также широко известен другой текст Панчен-ламы Чокьи Гьялцена, который входит в число восьми комментариев на Ламрим. Его полное название - "Практическое руководство к этапам пути Просветления: Путь Блаженства, ведущий к всеведению" (Джангчуб Ламкьи Римпай Марти Тхамче Кхьенпар Дройпай Делама Ше Джхава). В этом комментарии рассматриваются основные практики Ламрима, а также предварительные практики; среди всех восьми комментариев на Ламрим только текст, написанный Панчен-ламой Чокьи Гьялценом, наряду с текстом Панчен-ламы Палден Еше "Быстрый Путь" (Ньюрлам), связаны с практикой тантры и потому вызывают растущий интерес. На основе Ламрима, называемогося "Путь Блаженства" и написанного Панчен-ламой Чокьи Гьялценом, Его Святейшество Далай-лама дал учение в главном храме Дхарамсалы весной 1988 года. Данный текст Ламрима, также, как и текст *Лама Чодпа*, были переданы Его Святейшеству Кьябцзе Триджангом Ринпоче, и поскольку комментарии Его Святейшества Далай-ламы передавались на основе личного опыта, по традиции, эти ценные наставления повторялись четыре раза. Необходимость подобных повторений в том, чтобы в процессе передачи устного наставления слушатели поняли все основные разделы медитативной практики и могли без труда приступить к визуализации. Учение, данное Его Святейшеством на основе Ламрима

Панчен-ламы Лобсанга Чокьи Гьялсена, было также представлено в книге "Путь блаженства: руководство по стадиям медитации", русский перевод которой опубликован в журнале "Путь к себе" (4).

В данной статье мы остановимся на основных положениях первой главы книги "Союз Блаженства и Пустоты", в которой ведется повествование о происхождении наставлений по практике *Лама Чодна*, а также на некоторых особенностях выполнения предварительных практик на основе Гуру-йоги.

Его Святейшество определяет и подчеркивает большую важность практики Гуру-йоги как "сердца пути к Пробуждению" (9, гл. 1). Смысл практики почитания Учителя состоит в том, что она делает человеческую жизнь по-настоящему драгоценной, благодаря этой практике приходит понимание истинного предназначения существования человека в этом мире. Представляя своего коренного учителя как реального Будду, культивируя сильную веру в него, человек следует его указаниям и тем самым доставляет радость своему гуру. Через такой подход нужно стараться достичь перенесения реализации учителя в свое собственное сознание. Такая практика и является практикой Гуру-йоги. Его Святейшество учит, что практика почитания Учителя должна предприниматься только тогда, когда в самой глубине сердца человек признает кого-либо своим учителем. На этой основе можно практиковать Гуру-йогу нераздельности божества и своего учителя. Также "важно различать гуру в высшем смысле и в смысле интерпретирующем. В высшем смысле гуру - это наитончайшее сознание Ясного Света² практикующего. Поэтому можно рассматривать свое собственное сознание, учителя и божество нераздельными" (6, с. 185-186).

Его Святейшество говорит, что нужно горячо молиться Учителю и выполнять Гуру-йогу как жизненную основу Пути, потому что через эту практику и поведение можно реализовать чистое Иллюзорное тело³ и Ясный Свет - факторы, которые ведут к состоянию Будды. Поэтому те, кто следуют традиции Ламы Цонкапы, выполняют Гуру-йогу как основу Пути и, выполняя эту практику, соединяют три божества: Гухьясамаджу, Ямантаку и Херуку.

Его Святейшество объясняет, почему придаётся особое значение практике Ямантаки: "Медитативное божество Ямантака - гневный аспект Манджушри. Вообще Манджушри почитается как полликий отец и мать, а также сын будд. Манджушри возникает в гневном аспекте, называемом Ямантака, потому что на начальном

этапе практики такие факторы, как умственные способности, накопление добродетелей, интенсивность усилия, благоприятствующие условия очень слабые, по этой причине в начале пути много трудностей. На этом уровне даже незначительное препятствие может принести большой вред практикующему. Особое значение практики Ямантаки состоит в том, что на основе углубления постижения Пустоты человек будет защищен от внешних и внутренних препятствий. Поэтому практика Ямантаки является важной" (9, гл. 1).

В своем комментарии Его Святейшество указывает, что было бы хорошо, если бы тантрийские практики трех божеств выполнялись в единстве и со знанием их индивидуальных особенностей, хотя истинное значение практики трех божеств, ее истинный смысл постигается во время стадии завершения⁴. Его Святейшество объясняет, почему все эти практики должны осуществляться на основе Гуру-йоги: "Поскольку гуру является высшей Сферой Благодати, Гуру-йога имеется в начале всех садхан индийских мастеров. Это показывает важность практики почитания Учителя. В более глубоком смысле, даже практика Трех Тел⁵, по существу, является Гуру-йогой, потому что во время полного созерцания человек представляет медитативное божество как неотъемлемую часть своего учителя. Когда человек проводит практику накопления добродетелей и очищения от негативных действий тела, речи и ума на основе Гуру-йоги, это имеет особую силу" (Там же).

В Тибете существует много практик Гуру-йоги, так, например, в системе Гелуг есть практика, связанная с наставлениями о медитации на Пустоте и называемая Кхедуп Чекья ("Держатель Прямой Линии передачи Кхедуп Ринпоче"). Еще одна практика Гуру-йоги, переданная через Тхунтен Джампел Гьятсо и Басо Чокья Гьялцена и известная под названием "Передача, сделанная из уст в ухо", позже стала линией *Лама Чодна*. Имеется также практика, переданная через Джецун Шераб Сэнге, называемая Гаден Лхагьяма ("Сто божеств Радостной обители") линии Сакья. Большинство известных практик почитания Учителя относятся к Ламе Цонкаге. Среди всех Гуру-йог Его Святейшество выделяет *Лама Чодна* как самую глубокую и интегрированную. Он говорит, что для практиков, не достигших полной реализации обычного пути, но благодаря доброте учителя имея счастье получать высокие посвящения и доступ к практике Гуру-йоги, связанной с тантрой, будет хорошо заниматься практиками Ламрим. Лоджонг (преобразова-

ние ума) и Гуру-йогой, а также практиками стадии порождения и стадии завершения, всем, что связано с практикой *Лама Чодпа*. Его Святейшество наставляет, что в этой практике человек сначала преобразует себя в божество, таким образом полагаясь на обычное понятие и внешний вид, затем визуализирует Сферу Благодати, за которой следует мандала божества на теле учителя.

Основное содержание текста *Лама Чодпа* - Гуру-йога. Она включает в себя особенные черты тантрического пути, такие, как медитация на четырех очищениях⁶. Текст также рассматривает главные аспекты обычного пути, например, практику трех сфер действия⁷ и основные положения практики преобразования ума. Поэтому это очень обширная практика. *Лама Чодпа* имеет непрерывную линию передачи вдохновения и к тому же, как отмечает в своем комментарии Его Святейшество, является очень легкой практикой: она была главной практикой для многих великих мастеров прошлого. Из всех Гуру-йог именно данный текст соединяет в себе основные положения и сутры, и тантры.

Его Святейшество подчеркивает, что практика почитания Учителя лежит в основе практики высшей йога-тантры, так как если человек сможет полностью положиться на духовного наставника, он будет иметь огромное преимущество - достигнет наибольшего прогресса на пути и преодолет все препятствия. Потому, чтобы правильно практиковать, человеку нужно полагаться на подходящего учителя и следовать его указаниям. Для того, чтобы человек достиг Просветления, гуру является необходимым фактором; в связи с этим Его Святейшество учит: "Будда указал качества, которыми должен обладать учитель, начиная с тех, что описаны в Винае. Человек веряет себя попечению духовного наставника, принимает обеты и т. п. от него или от нее, поэтому он должен рассматривать своего учителя как Будду. Это также излагается в трактатах о бодхисаттвах. Также это объясняется в низшей тантре и особенно в высшей йога-тантре, в которой человек должен представлять учителя как действительное воплощение всех будд, созерцаемых божеств и всех прибежищ, потому что он является жизненной силой всех практик. Это важно в сутре и особенно в тантрической практике" (Там же).

Его Святейшество говорит, что Гуру-йога является также основной практикой для накапливания добродетелей и устранения препятствий. Медитация на различных божествах, с буддийской точки зрения, является добродетелью и создает много заслуг; чело-

век закладывает особенно много благих причин для достижения в будущем Просветления, если созерцает божества как неотделимые от учителя. В комментарии Его Святейшества говорится, что гуру можно созерцать многими способами, но согласно Гуру-йоге *Лама Чодпа*, человек прежде визуализирует его перед собой, затем на своей макушке и, наконец, спустившимся в его сердце. Отсюда практика содержит в себе основные моменты каждого из этих трех способов визуализации учителя. Его Святейшество учит, что необходимо взрастить в себе подлинную веру в своего духовного наставника. Вследствие чрезвычайной важности глубокого доверия, которое должен питать практикующий к своему учителю, придается особый смысл тому, что в высшей йога-тантре необходимо рассматривать своего гуру и божество неотделимыми друг от друга. Его Святейшество подчеркивает: "В трактатах по тантре говорится, что как только человек вовлекается в практику, он должен преодолеть обычные представления; следовательно, когда он имеет отношение к учителю, ему следует отказаться от обычных суждений и понятий о гуру. Таким образом, очень важно приступить к Гуру-йоге с божественным достоинством и божественным чистым намерением" (Там же).

В своем комментарии к *Лама Чодпа* Его Святейшество особо останавливается на непреходящем значении учения Ламы Цонкапы: "Лама Цонкапа был великим ученым и высокорезализованным существом, среди множества выдающихся личностей Тибета его статус великого ученого и созерцателя является беспримерным.

Он получил много учений и выполнял много практик, а также посвятил все свои добродетели процветанию Дхармы. Мне нет необходимости рассказывать здесь о его учености и вкладе, который он сделал в буддизм Тибета. Труды Ламы Цонкапы составляют восемнадцать томов сочинений. Они очень популярны и являются доказательством его величия. Среди этих восемнадцати томов есть разнообразные тексты, касающиеся ритуалов, например, для вызывания дождя, но в другом отношении все эти книги представляют очень глубокие аспекты буддийского учения. Они все имеют свои истоки в древнеиндийских трудах, и глубокие аспекты буддийской доктрины, особенно наиболее сложные положения, проанализированы в них с использованием многочисленных методов. Это является фактом, который мы можем увидеть сами.

Лама Цонкапа был родом из Амдо, и когда он был очень юным, отправился в Центральный Тибет. Он не был буддой, ког-

да был ребенком. Независимо от того, был ли он воплощением Манджушри или нет, лучше рассматривать его как рожденного в форме обычного человека и ставшего подобным Манджушри путем многих усилий и неустанной практики. Это воодушевит вас. Это показывает нам, что мы тоже можем постигнуть то, чего раньше не понимали, можем достичь чего-то, не реализованного прежде. Для некоторых людей это представляется иначе: их больше вдохновляет тайное внушение, когда о ком-то говорят, что он является воплощением Нагарджуны или Манджушри и т. д., но я испытываю гораздо большее воодушевление, когда кто-то сначала был обыкновенным человеком. Итак, хотя Лама Цонкапа и мог быть манифестацией Манджушри, он принял форму обычного человека во время своего рождения. Он прошел путь обыкновенного монаха. Он стал великим ученым и достиг высших реализаций. И его ученики, всем известные как Новая школа Кадам, внесли огромный вклад в учение буддизма в Тибете.

Уникальное качество Гелугпы в том, что они - последователи Ламы Цонкапы и имеют систему для основательного и детального изучения не только сутры, но также и тантры с самого начала. И после того, как они основательно и подробно изучат теорию, они должны применить ее в своей практике, вступив на первый путь, путь накопления⁸, являющийся общим для всех четырех школ тибетского буддизма. Тем не менее, поскольку традиция Гелуг имеет единственную в своем роде уникальную систему основательного и детального изучения всей философии, я думаю, это преимущество способствует тому, что человек получает больше способов размышления, когда он садится медитировать. Чем шире его образование, тем больше перспектив он будет иметь; поэтому медитация будет более сильной в преобразовании ума.

Как сказал Лама Цонкапа в "Основе всех совершенств" (Йонтен Шингьюрма):

Во всех моих жизнях да никогда не расстанусь
С истинными учителями и всегда буду наслаждаться

светом Дхармы

И, реализовав пути и основы,

Да достигну высшего состояния Ваджрадхары Будды.

Мы получили эту драгоценную человеческую жизнь и встретились с Дхармой, а также находимся на попечении духовного наставника махаянской традиции. В этот момент, когда мы имеем эту великую возможность и подходящие условия, мы должны сле-

дать усилие, чтобы использовать их полностью. На этой основе вы должны стараться достичь Просветления, в лучшем случае, в этой жизни; если же вы не сможете добиться этого, вы должны постараться достичь Просветления во время промежуточного состояния (бардо. - *Red.*), полагаясь на путь высшей йога-тантры; или, по крайней мере, вы должны стараться достичь Просветления через несколько будущих жизней. Основой всего этого является истинное доверие к учителю, как в мыслях, так и в поступках. Это есть настоящая, практическая основа пути" (Там же).

Его Святейшество в своем комментарии излагает историю происхождения Линии передачи практики Гуру-йоги для того, чтобы доказать подлинность этих наставлений. Он говорит, что Лама Цонкапа получил все передачи, которые пришли из Индии, как Глубокие, так и Обширные практики, берущие свое начало соответственно от Манджушри и от Майтрейи. Существует необычная практика, пришедшая от Ламы Цонкапы и которая имеет две Линии: одна известна как Линия Энсы, а другая называется Шекьи. Его Святейшество здесь отмечает: "Как утверждают некоторые ученые, можно говорить о трех главных Линиях преемственности духовного опыта: Шекьи, Энсы и Шунгпа. Линия Шекьи, происшедшая из провинции Цанг, берет свое начало от Джецун Шераб Сэнгэ; Шунгпа возникла в Центральном Тибете и также берет начало от Джецун Шераб Сэнге. Линия Энсы происходит от братьев Кхедуп-чже" (Там же).

В комментарии Его Святейшество дает сжатое изложение короткой Линии передачи. В тайной биографии Ламы Цонкапы Чжамьян Чойчжи Таши Палден пишет, что Великий Учитель имел много видений божеств еще будучи ребенком, а после того, как он пришел в Центральный Тибет, получил много наставлений и объяснений от самого Манджушри, с которым он вступил в отношения ученик - учитель.

Затем передача была сделана Тхуптену Джампел Гьятсо, великому человеку, по определению Его Святейшества, бесподобному в сохранении Линии преемственности вдохновенного учения Ламы Цонкапы. Позже эта Линия перешла к Басо Чокьи Гьялцену, имевшему многочисленных последователей, среди которых наиболее известны трое ваджрных братьев: Ринчен Дордже, Палден Дордже и Чокьи Дордже. Каждый из них достиг высоких совершенств в течение одной жизни и реализовал "радужное тело"⁹.

Его Святейшество рассказывает, что махасиддха Чокьи Дорч-

же родился в то время, когда его родители странствовали по Амдо. Басо Чокьи Гьялцен увидел, что этот ребенок очень одаренный, поэтому он стал заботиться о нем и дал ему все полные наставления. Чокьи Дордже достиг Просветления в течение одной жизни. Он имел все передачи, происходившие от Ламы Цонкапы, и получил непосредственно от него много различных учений. Его учеником был Энсапа, также достигший высшего состояния в течение одной жизни, и чьим учеником был Кхедун Сэнге Еше, учеником которого, в свою очередь, являлся автор текста *Лама Чодпа* Панчен-лама Лобсанг Чокьи Гьялцен. О нем Его Святейшество говорит: "Он прожил долгую жизнь и оказал огромное влияние на доктрину, он был великим человеком и стоял вне сект, и его доброта ко всему Тибету была неизмеримой" (Там же). Панчен-лама Лобсанг Чокьи Гьялцен составил это руководство по Гуру-йоге, и впоследствии передача этой практики распространилась по всему Центральному Тибету и Амдо. Его Святейшество говорит, что применение этого руководства стало особенно популярным во времена Панчен Палден Еше, Пунцог Нгаванг Джампа, Гончог Джигме Вангпо, а также Чангкья Ролпа Дордже. В одном из сочинений последнего сообщается, что, когда передачи практики Гуру-йоги и текст Панчен Чокьи Гьялцена о Махамудре впервые пришли в Амдо, там вначале возникло некоторое сомнение, и тексты подверглись тщательному и подробному исследованию.

Давая объяснение Линии передачи для того, чтобы доказать подлинность этих наставлений, Его Святейшество говорит в своем комментарии: "Думаю, что нет необходимости рассматривать все наставления подробно, и я, действительно, не помню все исторические факты, имевшие отношение к происхождению этой Линии передачи. На самом деле она восходит к Будде, величайшему Учителю, основоположнику учения. Сострадательный и искусный Будда дал множество разных наставлений, чтобы удовлетворить различным наклонностям и интересам учеников ... В Тибете Линия передачи этих наставлений началась от Ламы Цонкапы и через Панчен Лобсанг Чокьи Гьялцена перешла по традиции к моему коренному учителю (Кьябце Триджангу Ринпоче. - Э. Ц.) в непрерывной линии преемственности" (Там же).

Затем в комментарии Его Святейшества дается объяснение необычных качеств учения, содержащегося в тексте *Лама Чодпа*, предназначенных, чтобы вызвать вдохновение. Происхождение наставлений по практике *Лама Чодпа* восходит к коренным и объясни-

тельным танграм Гухьясамаджи¹⁰. "Поэтому превосходные качества Гухьясамаджа-тантры также присущи данным наставлениям, - поясняет Его Святейшество. - И так как все учения по Глубоким и Обширным практикам заканчиваются этой Гуру-йогой, они обладают качествами Ламрима. Хотя все учения сутры и тантры описывают методы преобразования ума, существует особое направление учений, называющееся Лоджонг, в котором делается акцент на методах преодоления человеческой жадности и привязанности. Великолепные качества таких наставлений, как "Восемь стихов о преобразовании ума" (Лоджонг Цигьема), также охвачены практикой этой Гуру-йоги" (Там же).

Этот текст, помимо тибетского названия, имеет еще санскритское - *Гуру Пуджа*, "Ритуал подношения Учителю". Его Святейшество по этому поводу говорит: "Хотя было необязательно давать этому тексту санскритское название, поскольку это местный тибетский текст, так было сделано для того, чтобы показать его подлинность, основанную на индийских произведениях" (Там же).

Все важные положения сутры и тантры извлечены и изложены в сжатой форме в *Лама Чодна*. Когда последователь Гелуг делает практику Гуру-йоги, это очень полезно и имеет особое значение, если выполняется на основе созерцания своего духовного наставника, неотделимого от Ламы Цонкапы.

Приступая к непосредственному объяснению практики Гуру-йоги согласно *Лама Чодна*, Его Святейшество подчеркивает необходимость получения практикующим посвящения в высшую йогатантру. А чтобы получить это посвящение, нужно иметь правильную подготовку на общем пути или, по крайней мере, иметь понимание пути в целом. Хотя есть много разных элементов пути, три аспекта являются главными: отречение, бодхичитта и правильное представление о Пустоте. Его Святейшество говорит: "Это, может быть, трудно; человек должен, по крайней мере, иметь способность понимать их или искренне восхищаться ими" (Там же).

Предварительные практики необходимо выполнять надлежащим образом: полностью сосредоточившись и не позволяя уму отвлекаться по разным поводам. Предварительные практики делятся на шесть разделов: 1) очищение места для медитации и расположение в правильном порядке изображений, текстов и ступ, символизирующих тело, речь и ум Будды; 2) красивое расположение подношений, добытых исключительно праведными средствами; 3) сидение в позе медитации, принятие Прибежища в Трех Драго-

ценностях и развитие альтруистической устремленности на основе правильного состояния ума; 4) визуализация Сферы Благодати; 5) выполнение семичленной практики и подношения мандалы, в которых заключается суть процесса очищения и накопления заслуг; 6) молитвенное обращение к учителям с просьбой о ниспослании благословения.

Комментарий Его Святейшества основывается на стихах самого текста *Лама Чодпа*. Его Святейшество дает детальные наставления о порождении особой бодхичигты, основанной на видении собственного ума как единого целого с Гуру, Тремя Драгоценностями, медитативными божествами и т. д.; объясняет необычные предварительные практики, которые заканчиваются описанием практики подношений уровня тантры. Затем следуют подробные наставления по практикам визуализации Сферы Благодати на этапе самопорождения в форме божества и т. д. Мы не будем излагать содержание этой части комментария, но заметим, что данные наставления представляют большой интерес и пользу как для практикующих, так и для тех, кто хочет знать глубокие аспекты буддизма.

В заключение скажем, что комментарий Его Святейшества Далай-ламы XIV представляет собой практическое руководство, объясняющее последовательные стадии пути, на котором практикующий, ведомый опытным проводником - своим учителем, приходит к единению Блаженства и Пустоты. Подчеркивается важность культивирования мудрости Блаженства и Пустоты, сначала, по крайней мере, на уровне интеллектуального понимания, а затем все более глубокое постижение через опыт переживания. Практика Гуру-йоги *Лама Чодпа* соединяет существенные аспекты пути сутры со сложными медитативными техниками, активизирующими скрытые духовные силы человека. И ясный, живой комментарий, данный Его Святейшеством, наделяет практикующего вдохновением, переданным в непрерывной линии преемственности, которая восходит к самому Будде Шакьямуни.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ваджраяна - синоним буддийской тантры. См. подробнее в книге Е. С. Далай-ламы XIV "Мир тибетского буддизма". - СПб.: Нартанг, 1996. - С. 23, 121.

² Ясный Свет - тончайший уровень ума, который становится очевидным только тогда, когда все грубые желания прекращают деятельные фун-

кции. Это состояние испытывают обычные существа естественно в момент смерти, но оно также может быть вызвано медитативными техниками.

³ Иллюзорное тело, или также Тело Полного Наслаждения, - очень тонкое тело, имеющее специфические характеристики, которое принимает практикующий, когда удаляет все грубые уровни дыхания в центральный канал и таким образом прекращает мыслетворчество.

⁴ Стадия порождения, кьерим, и стадия завершения, зогрим - два аспекта тантрийской практики. См.: там же. - Ч. III.

⁵ Три Тела - Дхармакайя (Тело Истины), Самбхогакайя (Тело Полного Наслаждения), Нирманакайя (Тело Эманации, или Явленное Тело). См.: там же.

⁶ Четыре очищения: 1) полное очищение окружения, 2) полное очищение тела, 3) полное очищение используемых предметов и 4) полное очищение деятельности.

⁷ Три сферы действия - любое действие включает три составляющие: объект, инструмент и субъект-деятель. Религиозные деяния, которые совершаются без каких бы то ни было привязанностей по отношению к этим составляющим, или сферам, действия, не подвержены загрязнению клешам и ведут к Освобождению.

⁸ Путь накопления - первая стадия пути к Просветлению. Далее следуют: путь применения, путь видения, путь медитации и путь необучения.

⁹ "Радужное тело" реализуется, когда человек покидает мир в массе радужного света, не оставляя за собой мертвого тела.

¹⁰ Гухьясамаджа-тантра - практика, связанная с йогой Иллюзорного тела, входит в число Шести йог Наропы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Геше Вангьял. Лестница, украшенная драгоценностями. - Элиста: Либон, 1993.

2. Геше Джампа Тинлэй. Наставления перед посвящением в тантру Калачакры // Религ.-филос. альм. Дхарма. - Улан-Удэ: община "Дхарма", 1996. - Вып. 1.

3. Е. С. Далай-лама. Свобода в изгнании: Автобиография. - Спб.: Нартанг, 1992.

4. Е. С. Далай-лама. Путь Блаженства: практическое руководство по стадиям медитации // Журн. Путь к себе. - 1995. - № 5.

5. Е. С. Далай-лама. Предварительные наставления перед посвящением в тантру Калачакры. Монголия. Август 1995 года // Религ.-филос. альм. Дхарма. - Улан-Удэ: община "Дхарма", 1996. - Вып. 1.

6. Е. С. Далай-лама. Мир тибетского буддизма. - Спб.: Наргачи, 1996.
7. Е. С. Далай-лама. Развитие ежедневной Медитации (Избранные беседы о буддийских воззрениях, медитации и образе действий) // Журн. Путь к себе. - 1996. - № 1.
8. Чже Цонкапа. Ламрим Ченмо. - Спб.: Наргачи, 1996.
9. Н. Н. Dalai Lama. The Union of Bliss and Emptiness: A Commentary on the Lama Choepa. Guru Yoga Practice. - Lhasa: Snow Lion Publications, 1988.

ПОСВЯЩЕНИЕ В КАЛАЧАКРА-ТАНТРУ

В данной статье делается попытка дать некоторое представление о Калачакра-тантре по материалам публикаций на тибетском, монгольском, английском и русском языках, а также устным комментариям тибетского учителя Ширапа Гйатцо.

Калачакра (букв.: Колесо времени), принадлежащая к классу Высшей йога тантры, была передана царю Учения страны Шамбала. Линия преемственности этого Учения была сохранена в Шамбале и позже попала в Индию, а оттуда в Тибет, где и существовала до настоящего времени.

История распространения Калачакры описывается в тибетском журнале "Палдуйкихорло", который был издан Буддийской культурной ассоциацией при дацане Гоман в Южной Индии. Составители этого журнала Лейпа Джалцан, Тубтен Гэле, Ловзан Кунге опубликовали материалы о Калачакре [приурочив ко времени проведения посвящения в Калачакру в местности Мунгоди, штата Карнатака, в Южной Индии в январе 1995 г.] по просьбе Хамболамы Гоман дацана Ловзан Тенпа Ринпоче.

Согласно истории распространения Калачакра-тантры, "Владыка Победоносный" (один из эпитетов Будды Шакьямуни), достигнув Просветления в год Коня-Воды (тиб.: Нацог), в следующем году, то есть в год Овцы-воды (тиб.: Нима), в пятнадцатый день третьего месяца по лунному календарю, на горе под названием "Коршунья скала" (название местопребывания Будды Шакьямуни в Магадхе) даровал наставления по сутре Праджняпарамиты. И в то же самое время на юге Индии, около Субургана Балданбрайбун, Победоносный даровал Коренную тантру Калачакры.

Владыка Шамбалы Давасамбу вместе с 96 правителями различных областей Шамбалы и множеством других учеников пришли слушать наставления. Дхармараджа Давасамбу, по возвращении в Шамбалу из Индии, где он получил это учение, составил комментарий к "Коренной тантре" объемом в 12 тысяч четверостиший и воздвиг в столице своей страны мандалу тайного Учения Калачакры.

После этого, спустя 600 лет, правитель (тиб.: Ригдэн) Джамбалдагпа в течение 100 лет давал наставления по "Коренной тантре" и составил еще один комментарий к Калачакре, чтобы помочь в обучении учеников. После этого другой правитель Бадма Кар-

но, пребывая на троне в течение 100 лет и наставляя по "Коренной тантре" и "Дуйджуд" ("Сокращенной тантре"), также написал пастру под названием "Большой комментарий, обладающий бесконечным светом".

Учение Калачакры распространилось в Шамбале начиная со времен Будды и дошло до настоящего времени, и в будущем оно также будет еще больше распространяться. Как следует из краткого описания географии и истории Шамбалы тибетского ламы Гарже Кхамдул Ринпоче, Шамбала, по буддийским представлениям, не есть страна в географическом смысле этого слова: "... ее вид меняется в зависимости от кармы наблюдателя. Например, одну и ту же реку боги будут воспринимать как нектар, люди - как воду, а голодные духи - как гной и кровь..." (9, с. 3-11).

Шамбала рассматривается с точки зрения "коллективной кармы живых существ" (Там же).

В статье А. А. Терентьева "Шамбала блистающая" дается описание танки, посвященной Шамбале, из собрания буддийских икон Музея истории религии и атеизма в Санкт-Петербурге.

"... Для указания местоположения Шамбалы необходимо вначале напомнить основы буддийской космогонии.

Прежде всего, в центре необусловленной пустоты существуют потенциалы атомов пяти элементов: земли, воды, огня, ветра и пространства. Возникающие атомы образуют диски (Мандалы) друг внутри друга. Первый и самый большой диск - из ветра. Его диаметр - 400 000 йоджан (1 йоджана = 6400 м). Следующий диск - огненный, внутри него - диск из воды, составляющий семь соленых океанов. Внутри водяного диска расположен диск земли диаметром 100 000 йоджан. Толщина всех дисков одинакова - 50 000 йоджан.

Недалеке от горы Сумеру, находящейся в центре диска земли, расположены шесть Блаженных континентов, скрытых даже от света, солнца и луны вершинами Прохладных гор, окружающих кольцом этот ближайший к горе Сумеру район. Седьмой материк, Джамбудвина, лежит дальше от центра, за кольцом Прохладных гор. Он распадается на 12 частей, по три на каждую сторону света. Главный остров востока обозначается кругом, юга - полумесяцем, запада - треугольником, а севера - квадратом. Южный остров разделен на 6 районов, начиная с севера: 1 - Страна Снегов, 2 - Шамбала, 3 - Китай, 4 - Хотан, 5 - Тибет, 6 - Индия" (4, с. 229-230).

Страна Шамбала по форме круглая, окружена по краям снежными горами, имеет форму раскрытого лотоса с восемью лепестками, между которыми протекают реки, посередине высокая снежная гора, подобно тычинке цветка. На одном лепестке 120 миллионов городов, сотни тысяч провинций, и на десятки сотен областей, составляющих королевство, приходится по одному правителю.

"... Каждое из королевств представлено на танке одним дворцом. Люди, живущие в бесчисленных городах и деревнях Шамбалы, богаты, счастливы и здоровы. Урожаи обильны, правители праведны. Учение Калачакры сохраняется в первоизданной чистоте с того времени, когда оно было дано Буддой царю Шамбалы Дава Сангпо" (Там же, с. 230).

В самом центре страны Шамбала располагается столица Калапа. На юге столицы находится парк "Радостная обитель Малайя", где стоит удивительная мандала тайного Учения Калачакры, построенная царем Учения Давасамбу. На востоке - озеро Нева (Ближнее озеро), на западе - озеро Пэкар (озеро Белого лотоса), на севере - прекрасный дворец, резиденция царей Шамбалы Ригдэн - "Держателей каст".

"... Титул "Ригдэн" наследуется царями Шамбалы после того, как он был присвоен царю Джамбалдагпа, который объединил все касты в одну ваджрную касту. В настоящее время Шамбалой правит уже двадцать первый Ригдэн по имени Магагпа" (Там же).

Первым правителем, держащим власть в Шамбале, был Ням-Од, после него ведут линию семь Дхармараджей: 1) Дазан, 2) Лхаван, 3) Сэджичан, 4) Даважин, 5) Лхайванчуг, 6) Нацагсуг, 7) Лхавандан и 25 правителей, имеющих титул "Ригдэн": 1) Джамбалдагва, 2) Бадмакарпо, 3) Сампо, 4) Намжал, 5) Шипинсан, 6) Рэнчинчаа, 7) Чабжугбайва, 8) Нимадаг, 9) Шиндусан, 10) Джамцонамжил, 11) Джалка, 12) Нима, 13) Напогсуг, 14) Давий-Од, 15) Таяа, 16) Саджон, 17) Балджон, 18) Сэнге, 19) Намбарнон, 20) Добучи, 21) ныне правящий Ригдэн - Магагпа, и будущие правители: 22) Мие Сэнге, 23) Ванчугчи, 24) Таяа, 25) Дагпо Хорло-чэн.

В период вступления на трон десятого правителя Джамцонамжила в год Дерево-Обезьяны (тиб.: Нидолже) Данджи Лодой составил астрологию и широко распространил религию Лало. В это время было разрушено много буддийских монастырей.

"... Последователи веры Лало не полагаются на медитацию и

философию, некритически следуют здравому смыслу и превозносят насилие как способ реализации высших целей" (Там же, с. 231).

В будущем, в год Огня-Овцы двадцать второго рабчжуна двадцать пятый Ригдэн Дагпо Хорло-чэн, вступив на трон правителя Шамбалы, будет давать учение. Когда минует более 50 лет его правления, время распространения буддийского учения сутры и тантры будет подходить к концу, подобно концу калиюги, последнему из четырех мировых периодов.

В год Огня-Обезьяны (тиб.: Дунгнен) [начиная с 1996 г., по астрологическому летосчислению в конце 382 г.] с востока Индии, из местности под названием Дили придет хубилган Асуры, хан иноверцев вместе со своей армией. Завладеет территорией, находящейся с южной стороны реки Шити, также Центральным Тибетом, и, подчинив своей власти почти полмира, начнет войну с Шамбалой.

В то время хубилгану Манчжушри, хану Дагпо-Хорлочену будет 97 лет, и в год Воды-Овцы (по европейскому летосчислению 2424 г.) великий хан вместе с войсками 12 великих богов, а также с 90 миллионами летающих лошадей, с 400 000 слонами, 500 000 колесницами выступит из Шамбалы и, начиная с южной стороны реки Шита, полностью уничтожит армию варваров.

"... После этой победы буддизм распространится по всему материку Джамбудвипа и начнется золотой век, который продлится тысячу лет" (4, с. 232).

Далее следует подробнее остановиться на истории распространения Калачакра-тантры из Шамбалы в Индию.

В давние времена великий учитель Цилупа, как-то просматривая книги по сутре и тантре в библиотеках монастырей Ратнагиривихара, Викрамалашила и Наланда, осознал, что для того, чтобы стать буддой в течение одной жизни, нужно изучать тантру, особенно раздел о бодхисаттвах.

Когда идамы (медитативные божества) сказали, что нужная книга находится в Шамбале и ее нужно принести, Цилупа, присоединившись к торговцам, отправился в путь. По дороге он встретился с перерожденцем хана Шамбалы и, обратившись к нему со своей просьбой, получил посвящение в Калачакру, а также выслушал комментарий к тантре и наставления по магическим формулам.

По возвращении в Индию он передал все знания своему ученику Бинодове младшему. А тот передал Дуйшабве старшему.

выходцу из Наланды, который полностью изучил медитативно постиг и смог распространить это Учение в значительной степени.

Затем Дуйшабва старший, совершив практику по Зеленой Таре, прибыл в Шамбалу и выступал все наставления по тантре, получил посвящение, взял книги и возвратился в Индию. Там, пребывая в местности на востоке Индии под названием "Цветочное семейство", проповедовал Учение Калачакры и у него появилось четыре главных ученика - Дуйшабва младший, Дулваджун-бэйша, Сенгеджалпан и Тас.

Дуйшабва младший думал, что если в Наланде проповедать Калачакру, то Учение распространится повсюду, и, так размышляя, отправился в Наланду в то время, когда в Магадхе (Бодхгая) царствовал хан Шинтанчэн, а во главе храма Утантанури был Сингхава; прибыв туда, он написал на двери храма мистическую формулу учения Калачакры, мантру Намчувандана (букв.: обладающая десятью силами), состоящую из семи букв алфавита ланчжа. 500 пандитов были очень недовольны, и между ними разгорелся большой спор, после победы Дуйшабвы младшего в этом диспуте, большая часть пандитов стала его учениками.

Сделаем небольшое отступление о значении символа Намчувандан.

Во внешней Калачакра-тантре эта мистическая формула (ха ча ма ла ва ра я) выражает внешний мир вместе с обитающими в нем живыми существами. Рассмотрим эту формулу снизу вверх, расположив ее вертикально. Слог "я" символизирует стихию ветра, "ра" - стихию огня, "ва" - стихию воды, "ла" - стихию земли. Эти слоги показывают, каким образом формировался внешний мир. Верхние слоги "ха, ча, ма" символизируют живых существ, обитающих в трех мирах - мире без форм, мире форм и мире желаний. Три верхних знака - полумесяц, кашля (тиб.: тигле) и нада выражают жизнь живых существ, внутреннюю теплоту и пустоту пространства.

Во внутренней Калачакра-тантре эта формула выражает внутренний мир человека - внутренние каналы, внутренние энергии и т. д. Слог "я" символизирует стихию ветра, расположенную от макушки до середины лба, "ра" - стихию огня в области горла, "ва" - стихию воды в области сердца, "ла" - стихию земли в области пупка, "ма" - тайную чакру ниже пупка, "ча" - олицетворяет физическое тело, появившееся от пяти элементов, "ха" символизирует бодхичитту в области макушки.

Три знака - полумесяц, тигле и нада символизируют луну, солнце и Раху (имя демона, известного своей враждой к солнцу и луне, которых он заглатывает), а также три канала в человеческом теле.

Во внешне-внутренней Калачакра-гантре эта формула рассматривается в отношении как Стадии Зарождения, так и Стадии Осуществления, а также относительно тела и ума Будды.

Цвет этих слогов: "я" - зеленый, "ра" - красный, "ва" - белый, "ла" - желтый, "ма" - пятицветный, показывающий мир живых существ, "ча" - белый, "ха" - синий;

цвет трех знаков: луна - белая, тигле - сфера солнца, красная и нада - сфера пространства, синяя.

Считается, что символ Намчувандана обладает защитным свойством от плохого влияния планет, злых духов и других опасностей, а также приносит удачу в делах.

Появилось много ученых, знающих Калачакру, среди которых такие, как Манжикрити, Дагом, Цами и другие. Также появилось много верующих в это учение среди ханов, знати и купцов, стали писать книги, и Учение сильно распространилось в Индии.

В Тибете было две традиции распространения Учения Калачакры: традиция Ралоцзавы и традиция Дулоцзавы.

Ралоцзава Чойраб получил передачу Учения Калачакры в Непале от пандиты Самандашрига и после возвращения в Тибет передал знание Еше Сенге, затем традиция Ралоцзавы продолжается через Рабусенге к ламе Гало.

Традиция Дулоцзавы начинается с того времени, как кашмирский пандита Давагомбо прибыл в Тибет и перевел половину комментария к Калачакре "Дечентимео" (букв.: Большой комментарий, подобный бесконечному свету).

Впоследствии Дулоцзава вместе с Шаравдагвой делают полный перевод этого сочинения. Затем Дулоцзава, получив знания по Калачакре, мог сам давать наставления своим ученикам. Лама Гало также слушал традицию Дулоцзавы и впоследствии объединил обе традиции. Кроме того, в год Огня-Зайца первого рабчжуна (по европейскому летоисчислению 1027 г.) Джиджолоцзава перевел на тибетский язык "Коренную тантру" Калачакры.

Начиная с этого времени, то есть со времени появления Учения Калачакры на тибетском языке, стали считать шестидесятилетние циклы (рабчжуны). Продолжая линию преемственности, Бутон Ринпоче весьма распространил Учение Калачакры в XIII веке. От

его ученика Чойджишэлы Дже Цзонхава получил передачу Учения, после эту линию продолжил его ученик Хайдубдже.

Хайдубдже написал Большой комментарий к Калачакре, и Учение сильно распространилось в Тибете.

Десятый Панчен Ринпоче в 1950 году даровал посвящение Калачакры в Гумбуме монахам и мирянам, а в 1986 году вместе с Джаяк Ринпоче построили храм Калачакры в Гумбуме.

Распространяясь таким образом, линия преемственности Учения Калачакры продолжается в настоящее время Его Святейшеством Далай-ламой XIV.

В это тяжелое время, когда у большинства людей нет ясного различения добродетели и недобродетели, когда существует угроза от ядерного оружия и других средств массового поражения, когда люди воюют между собою, убивают, калечат и вредят друг другу, когда страдают от различных болезней. Его Святейшество Далай-лама XIV решил даровать особое, глубокое учение для того, чтобы все живые существа могли освободиться от этих страданий и обрести внутренний покой, чтобы во всем мире восторжествовали добрые отношения между людьми.

И в 1970 году, третий месяц по лунному календарю, на севере Индии, в Дхармасале, Далай-лама XIV даровал посвящение в Калачакру, а после этого в Бодхгае, Варанаси и в других местах Индии, заложив тем самым фундамент дальнейшего распространения учения в Индии.

В последние годы Его Святейшество Далай-лама XIV стал давать наставления по Калачакра-тантре вместе с объяснением учения о любви и сострадании.

Его Святейшество Далай-лама XIV даровал посвящение в Калачакра-тантру уже 23 раза, начиная с того первого раза в мае 1954 года, когда в столице Тибета, Лхасе, летней резиденции - Норбулинке, присутствовало около 100 тысяч человек; второй раз - в апреле 1956 года, там же - около 100 тысяч человек; третий - в марте 1970 года, уже на севере Индии, в Дхармасале - около 30 тысяч человек; четвертый - в мае 1971 года в Южной Индии, Билакуб - около 100 тысяч человек; пятый - в декабре 1974 года в Индии, Бодхгае - около 100 тысяч человек; шестой - в сентябре 1976 года в столице Ладакха, Ле - около 40 тысяч человек; седьмой - в июле 1981 года в Америке, штат Висконсин - около 1500 человек; восьмой - в апреле 1983 года в Индии, Бхонделе - около 5000 человек; девятый - в августе 1983 года - в Индии, Химачал,

Пити - около 10 тысяч человек; десятый - в июле 1985 года в Швейцарии. Рикон - около 6000 человек; одиннадцатый - в декабре 1985 года в Индии. Бодхгая - около 200 тысяч человек; двенадцатый - в июле 1988 года в Ладакхе. Занкар - около 10 тысяч человек; тринадцатый - в июле 1989 года в Америке. Лос-Анджелес - около 1500 человек; четырнадцатый - в декабре 1990 года в Индии. Варанаси - около 130 тысяч человек; пятнадцатый - в июле 1991 года в Монголии, Улан-Батор; шестнадцатый - в октябре 1991 года в Америке, Нью-Йорк - около 4000 человек; семнадцатый - в августе 1992 года, в Индии. Химачал. Куну; восемнадцатый - в апреле 1993 года, Сикким, Гангток - около 130 тысяч человек; девятнадцатый - в июне 1994 года в Индии, Химачал. Гарна - около 20 тысяч человек; двадцатый - в декабре 1994 года, в Испании, Барселона; двадцать первый - в январе 1995 года, в Южной Индии, Мунгоди; двадцать второй - в августе 1995 года в Монголии, Улан-Батор - около 100 тысяч человек; двадцать третий раз - в июне 1996 года в Индии, Химачал Прадеш. Пити - около 20 тысяч человек.

Его Святейшество Далай-лама XIV делает огромную работу в деле распространения по всему миру буддийского учения, особенно Учения Калачакры, которое показывает тайный путь достижения состояния Будды за одну жизнь.

Тантра - особое, глубокое учение, которое дает возможность практикующему быстро достичь состояния Будды, то есть освободиться от всех загрязнений ума, духовных болезней и взрастить все хорошие, благие качества ума. Это учение было проповедано Буддой Шакьямуни. Проповедь Тантры - явление более редкое, чем приход очередного будды. И поэтому получить наставления по тантре считается редчайшим везением.

Вообще, существует четыре класса тантр: 1) Криятантра; 2) Чарья-тантра; 3) Йогатантра; 4) Апуттарайогатантра. Калачакратантра, относящаяся к системе Апуттарайогатантры, является основной практикой в стране Шамбала.

Калачакра-тантра связана со страной в целом, и посвящение дается для того, чтобы оставить глубокий след в сознании людей, передать энергию для духовной практики Стадии Зарождения и Стадии Осуществления, существующих в тантрах класса Маха-ануттарайоги. Эти практики преобразуют вапи тело, речь и ум в состояние тела, речи и ума будды.

"... Для того чтобы практиковать тантру, необходимо прежде всего получить Посвящение. А что же такое Посвящение? Его смысл

- это получение духовной энергии. Речь идет о том, что все мы обладаем внутренними качествами, которые дают возможность достичь состояния будды; они подобны зернам, которые, прорастая в определенных благоприятных условиях, становятся деревьями, приносящими прекрасные плоды. Посвящение в том и состоит, что те внутренние духовные качества, которые являются "зерном" природы будды в нас, через ритуал посвящения помещаются в те условия, которые необходимы для прорастания этого "семени", "зерно" набирает силу. Благодаря посвящению потенциально присутствующая в нас природа будды получает возможность актуализации и реализации" (3, с. 65).

В Калачакра-тантре различают тантру внешнего, тантру внутреннего и тантру внешне-внутреннего.

Во внешней Калачакра-тантре объясняются движение солнца, луны, планет и других небесных тел; во внутренней Калачакра-тантре содержится знание о внутреннем мире - внутренних каналах, внутренних энергиях и т. д. В тантре внешне-внутреннего раскрывается истинное содержание Калачакры путем созерцания идамов (медитативных божеств) в центре мандалы Калачакры, произнесения мантр и т. д.

В Ануитарйогатантре объясняется, что при проведении посвящения основываются на рисованной мандале или мандале из цветного порошка.

Главное медитативное божество Калачакра имеет отцовский и материнский аспекты. Отцовский аспект божества четырехликий, с двадцатью четырьмя руками, двумя ногами, переднее лицо синее, полугневное, показывает оскал зубов, лицо с левой стороны - красное, с правой - белое, а сзади - желтое. Каждое лицо с тремя глазами, тело синего цвета, левая нога - красная, а правая - белая. Материнский аспект божества тоже четырехликий, с восемью руками, двумя ногами, тело желтого цвета.

Калачакру следует визуализировать в форме "яб-юм", то есть в форме объединения отцовского и материнского аспектов божества.

В подготовительный период, во время разъяснения трех предварительных учений об освобождении от сансары, бодхичхите и правильном воззрении, а также о том, как проводить медитацию, очень важно быть внимательным и не отвлекаться от наставлений. В период подготовки ученики должны представить себя у восточных ворот ваджрного ограждения. Нужно визуализировать себя

одноликим и двуруким Калачакрой синего цвета, в форме объединения отцовского и материнского аспектов божества, обладающим божественной гордостью: нужно сложить перед собой ладони и сосредоточиться на получении посвящения. При проведении предварительных ритуалов определится предрасположенность к семейству одного из пяти Дхьяни-Будд.

Сознание возвращается посредством ритуалов посвящения, таких как посвящение, подобное обрядам для новорожденных младенцев - умывание водой, нареkanie именем, надевание украшений и т. д. Ритуал умывания очищает тело, речь и ум посвящаемого. Посвящение короны создаст причину для приобретения ушницы (выступ на макушке головы Будды) при достижении состояния будды.

Ритуалы, составляющие посвящение младенца - это посвящение водой, посвящение короны, посвящение украшений, посвящение ваджры, посвящение колокольчика, посвящение в правила поведения, посвящение имени.

Четыре высших посвящения - посвящение бумбы (сосуда), тайное посвящение, посвящение мудрости, посвящение слова.

Четыре самых высших посвящения имеют те же названия и тот же порядок, что и предыдущие, различие в медитативной практике.

Кроме того, что нужно хорошо усвоить то, что следует принять, а что отбросить, также необходимо соблюдать обеты сутры, обеты бодхисаттвы и обеты тантры, ведущие по истинному пути счастья. Чтобы понять сокровенные учения, нужно практиковать под руководством учителя.

Большинство из нас считает, что получили посвящение, присутствуя в местах, где дается передача учения, но это не совсем так. Следует обязательно соблюдать обеты после получения посвящения. Если не соблюдать обеты, будут препятствия и вред как для Учителя, который дал посвящение в Учение Тантры, так и для вас, и буддийского учения в целом.

Присутствуя в местах, где проводится посвящение в Учение, необходимо сосредоточиться на наставлениях, обуздать свои мысли, стараться правильно визуализировать, и после посвящения очень важно не расслабляться и не оставлять ежедневную практику.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Геше Джампа Тинлей. Тантра - путь к пробуждению. - Спб., 1996. - С. 42-88.
2. Далай-лама. Мир тибетского буддизма. - Спб., 1996.
3. Его Святейшество Далай-лама XIV. Наставления // Религ.-филос. альм. Дхарма. - Улан-Удэ, 1996. - Вып. 1-2.
4. Терентьев А. А. Шамбала блистающая // Рериховские чтения, 1979 г. - Новосибирск, 1980.
5. Рерих Ю. Н. Избранные труды. - М., 1967.
6. Ялгуусны эрхт хамгийг айлдагч Арван дөрөвдүгээр Их Далай лам Данзанжамц гэгээний айлдвар // Алтайн Хөх Салхи. - Улаанбаатар, 1995. - № 2. - С. 2-4.
7. dPal-duit-ki-'Khor-lo < lDum-ra>. Mundgod, Karnataka state, 1995.
8. Tibetan Review. - New Delhi, 1985-1994.
9. The Tibetan journal. - Dharamsala, 1978. - № 3.

**СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ШАМАНИЗМУ:
АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ**

В последнее время чрезвычайно возрос интерес к истории и практике шаманизма как духовной традиции, ведь шаманизм как религиозная система, как мировоззрение широко распространен по всему миру - Северной и Центральной Азии, Африке, Южной и Северной Америке, Австралии и Океании и другим регионам. И как следствие этого - появились новые исследования, рассматривающие шаманизм не только как религиозную систему, но и его взаимосвязи с искусством, фольклором, медициной и различными аспектами человеческой деятельности. рассматривается он также и в аспекте его магической, энергетической, космической сущности. Изучение шаманизма традиционно велось и ведется в основном в рамках этнографии, антропологии, он интересует ученых с точки зрения его психологических характеристик, то есть его отражения в психической, психологической жизни людей, его медицинских практик и религиозных функций. Накоплен огромный полевой материал относительно шаманизма у разных народов и его видоизменений. И этот огромный исследовательский материал требует рефлексии, философского осмысления. Данный философско-аналитический подход еще мало реализуется. Таким образом, условно можно выделить три основных подхода к изучению шаманизма: 1) этнографическо-антропологический, 2) медицинско-психологический и 3) философско-аналитический. Конечно, это весьма условное деление, ведь нельзя в чистом виде выделить эти подходы у тех или иных исследователей, так как мыслящий человек, несомненно, задается вопросами о предельных основаниях изучаемой им культуры. Но тем не менее мы можем выделить каждый из подходов по преимущественности его использования в исследовании. Психологический подход во многом смыкается с философско-аналитическим, так как он подразумевает изучение свойств сознания, бессознательного (а проблема сознания является одной из основных философских проблем), но все же отличен от последнего и поэтому выделяется нами как самостоятельный.

К исследованиям, реализующим первый подход, следует отнести исследование, представленное в докладе Тае-гон Кима "Определение шаманизма в контексте полевых исследований" (9, с. XV) на международной конференции "Шаманизм и народная культура.

кросс-культурный обмен между Востоком и Западом", прошедшей в Японии в 1995 году. В докладе автор подчеркивает, что основной характеристикой шаманизма являются понятия транса, экстаза и олержимости, объясняемые как психологические феномены. Но существуют различные интерпретации этих понятий, так как ученым, изучающим шаманизм, не хватает в первую очередь исследовательского опыта, то есть они основываются на вторичных источниках информации.

Основной характеристикой шамана, с точки зрения автора, является состояние овладения трансом, в котором шаман обретает духовную силу, чтобы связаться со сверхъестественными существами, включая духов, во время состояния измененного (или потерянного) сознания. Это состояние, в котором шаман верит, что духи вошли в его тело, после чего он сам становится духом и действует от его имени, или, что его душа ведется духами и поэтому может взлететь на небеса. По-видимому, Ким различает понятие транса и экстаза, так как он пишет: "Существует ряд мнений, пытающихся определить основную характеристику шамана на основе экстаза. Так как эти мнения, в конечном счете, означают религиозный транс, они совпадают с категорией овладения трансом" (Там же, с. XVI). Элиадовское "экстатическое путешествие", в котором шаман верит, что его душа путешествует через верхний и нижний миры, является состоянием интимного овладения духом, вступивший в которое верит, что он изменяется в птицу или животное и действует как оно. То есть это только один-единственный феномен среди различных аспектов овладения трансом. Шаманизм поэтому определяется как традиционное естественно-религиозное явление, в котором шаман, обладающий особым мастерством овладения трансом, общается со сверхъестественным миром и благодаря этой необычной силе способен выполнять все нужды человеческой жизни, включая предсказание будущего.

Явление, сходное с овладением трансом, можно найти в христианстве, новых религиях и даже в естественных религиях. Здесь, если духи не являются богами, которые благодаря историческим и созданным человеком условиям были на поздней стадии персонафицированы, то являются духами основателей этих религий. Единственным отличием этих религий от шаманизма в этом вопросе Ким считает форму ритуалов и то, что овладение трансом в шаманизме является чрезвычайно доархаическим и сильно соответствующим региону, где он существует.

Как нам кажется, различие ритуалов - это не единственное, что отличает шаманизм от других естественных религий. Во-первых, шаманизм это не только и не столько религия, которая обычно характеризуется церковью, Священным писанием, духовенством, а скорее мировоззрение, мироощущение человека, тесно связанного с природой и Космосом. Во-вторых, в религиях писаний религиозный экстаз - это не овладение духами или богами, а момент интимного общения с Божеством, слияние с ним. Овладение же духами, с их точки зрения, как правило, означает ересь, дьявольщину. В-третьих, если принять утверждение Р. Хамайон, общение шамана с духами носит характер равноправия - он может с ними договориться, в то время как Божества религий Писания трансцендентны, то есть находятся над человеком, и им он должен подчиняться.

Первый же подход реализует Кокан Сасаки в докладе "Темы и современное состояние шаманистических исследований в Японии (с особой ссылкой на послевоенные достижения)" (Там же, с. XIII). Автор рассказывает об увеличении интереса к исследованию шаманизма, так как стал преобладать взгляд, что шаманизм вместе с анимизмом лежит в основе религиозной культуры Японии, так же как и других областей Азии. Японские ученые изучают шаманизм по трем направлениям: 1) религиозно-антропологическому, 2) историко-фольклористическому и 3) социально-психологическому. Ученые, реализующие первый подход, представляют и реорганизуют результаты зарубежного изучения, они проводят сравнение японских фуджо или фуша с шаманами других стран, ими проводятся полевые исследования в других странах с целью показать вариации и социальные функции шаманизма. Те, кто реализует второй подход, размышляют над религиозным значением и ролью фуджо или фуша в истории, они изучают процесс шаманизации и магико-религиозную роль личностей шаманов в определенной части нации и, таким образом, углубляют свое понимание местного шаманизма. Ученые, реализующие третий подход, исследуют психологическую основу фуджа или фуша и психологическое значение явления одержимости среди населения и шаманское целительство.

Автор также представляет темы для дальнейших исследований, такие как место шаманизма в современных японских религиях, значение и роль шаманизма в японской религиозной истории и сравнительное изучение мировой шаманской культуры.

Таким образом, на примере Японии мы видим, что здесь, несмотря на разнообразие подходов к изучению шаманизма, он практически не изучается с философско-аналитической точки зрения.

Доклад профессора Согангского университета (Южная Корея) доктора Д. Кистера "Корейская народная повесть и шаманский ритуал в честь Бабушки-Духа деторождения" (Там же, с. 26) содержит примеры народных повестей, которые неизменно несут в себе элементы шаманского обряда и его символику, а также шаманских ритуалов, которые, в свою очередь, содержат элементы народной повести и пьесы и сохраняют традиционное корейское трепетное отношение к жизни, к рождению ребенка как к священному, Богом охраняемому событию. Повесть воплощает в себе, подобное детскому, удивление перед чудом жизни и в то же время осознание того, что Боги дают не только жизнь, но и смерть. Повесть, символическая пьеса и шуточная пародия, имеющие свое место в шаманских ритуалах, не требуют состояния, подобного трансу. Таким образом, автор приходит к выводу, что корейская шаманская деятельность имеет центром не столько шаманскую способность входить в транс, сколько мастерство рассказчика и игру, а корейский шаманизм ставит в центр не столько личность шамана, сколько повести и ритуалы, которые представляет шаман: "Община верующих испытывает такой же иерофантический контакт с Божеством Силы в игровой деятельности, которую шаман направляет, как и в искусстве, которое он или она когда-либо представляют в экстатическом транс" (Там же, с. 27). Следовательно, доктор Кистер считает не обязательной характеристикой шамана его способность входить в транс. Кроме того, исходя из слов автора, в контакт с божеством может входить не только шаман, но и рядовые члены общины, функция его ограничивается руководством обрядом и мастерством рассказчика и артиста.

По нашему мнению, доклады Тае-гон Кима и Д. Кистера обозначают крайние точки зрения на основные характеристики шаманизма (о необходимости наличия у шамана способности входить в состояние транса), что, по-видимому, вызвано национальными особенностями корейского шаманизма. Думается, что истина находится где-то посередине, ибо в большинстве шаманских культур наличие способностей шамана входить в состояние транса не исключает, а даже предполагает присутствие у него замечательных поэтических, артистических, музыкальных способностей. Ведь если, с точки зрения психологии, измененное состояние сознания (вхожде-

ние в транс) обуславливается активизацией ранее не используемых областей мозга, то появление у человека этих способностей вполне объяснимо и закономерно.

Канадская писательница и этнолог Кира Ван Дузен в докладе "Сибирская женщина, шаманизм и сказки: Чукотка, район реки Амур и Тува" (Там же, с. 32) задается вопросом: чем женщины-шаманки и сказительницы отличаются от мужчин? Исследуя этот вопрос, она утверждает, что во многих случаях сказитель и шаман выполняют одинаковые функции - призывание духов, лечение людей, также они несут культуру и историю своего народа. Мужчина и женщина рассказывают сказки по-разному, чтобы достичь различных целей. Женская шаманская сказочная традиция непосредственно связана с питьем, вышивкой и орудиями для этих видов деятельности. Другие героини одеваются и действуют, как мужчины, что нередко встречается у женщин-шаманок. В современных сказках автор слышит традиционные сюжеты о шаманах с их разумными ценностями постоянства, оказания помощи и уважения к старшим. Темы из шаманских чудес (например, полет, изменение формы и пола) появляются и в анекдотах. Частью этой устной литературы, которая показывает наибольшие различия между мужчиной и женщиной шаманами, являются сказки-посвящения. Женские сказки-посвящения происходят вокруг замужества, а мужские - перед женитьбой. Наблюдения писательницы говорят о неистребимости традиционных шаманских воззрений в народной среде и о своеобразной роли женщин в шаманизме.

Леонид Лар в докладе "Шаман в ненецком фольклоре" (Там же, с. 36) рассматривает ненецкий шаманизм как "архаическую систему религиозных представлений, которая впитала в себя наиболее существенные категории, определяющие существование Космоса и Человека" (Там же). Автор считает ненецкого шамана первоисточником и регулятором внешнего мира. Он выделяет отличительные черты ненецкого шаманизма, позволяющие отнести его к оригинальным явлениям. К ним ученый относит то, что традиционная ненецкая культура определяется между двумя специализациями: "сказитель" - "lohanako" и "шаман" - "tadiber seh", которые несут различные функции в культуре. "Lohanako" удовлетворяет художественные, эстетические и познавательные потребности своим искусством, а "tadiber seh" согласовывает отношения народа с миром духов, будучи связующим звеном между ними. Религия играет огромную роль в жизни ненецкого народа, целиком зависящего

от природы. По представлениям народа, шаман является важной фигурой, опорой этноса и его культуры, спасителем, он изгоняет злых духов, пророчески истину, иногда способен даже к воскрешению. Мифы и легенды ненецкого шаманизма, живущие в памяти людей, свидетельствуют о том, что устная традиция способна "сохранить понятия о человеческой расе, имеющей глубокие корни в примитивном мировоззрении охотников и оленеводов" (Там же, с. 37). Таким образом, автор разделяет функции сказителя и шамана, в то время как Кира Ван Дузен, изучая шаманизм в этом же регионе, пришла к выводу о совпадении их функций, при наличии и того и другого. Доктор же Кистер совмещает эти функции в лице шамана (если правомерно сравнивать ненецкий и корейский шаманизм).

Доклад Майкла Оппитца (Там же, с. 75) содержит интересные сведения о непальском шаманизме (магар). Все магарские шаманские ритуалы сопровождаются пением одного или нескольких шаманов. Эти песни автор разделяет на 1) мифы о происхождении мира и явлений в нем, о происхождении социальных норм и институтов; 2) песни пути, которые описывают земные и трансцендентальные корни шаманского путешествия, и 3) песни-орудия, рассказывающие об открытии орудий и инструментов, а также приспособлений для ритуалов. Во время изготовления бубна на разных стадиях исполняются различные песни. Их темы соотносятся с материальными компонентами бубна, то есть происходит синхронизация песен и действий по изготовлению бубна.

Светлана Мучоплева в докладе "Певец - эпический певец - шаман" также касается соответствия функций, сочетания деятельности шамана и эпического певца. Певец, сказитель и шаман объединены в их даре поэтической импровизации, то есть человек, обладающий этим даром, с его помощью становится творцом. Шаман, концентрирующий в себе все духовное здоровье коллектива, может в то же время быть эпическим певцом (якут.: *olokhoosut*). Но в коллективе этим даром обладают не только шаманы, любой человек может спонтанно начать петь в ситуации ритуала. Автор приводит слова В. Л. Серошевского: "Существуют три песни, произрастающие из одного и того же корня, как три ветви одного дерева. Это ветвь человеческой души, ветвь человеческого Бога и песнь дьявольского дыхания. Из-за этого позже дерево высохнет" (Там же, с. 83). Соответственно в якутской национальной культуре различаются три стиля пения: *Dieretee*, *Kuturuu*, *Degereng*.

В вышеприведенных исследованиях большое значение придается слову - магическому, эпическому, подчеркивается его созидательная, креативная функция.

В докладе монгольского исследователя С. Дулама "Понятие души в монгольском шаманизме и его символизм" рассматриваются две вариации концепции души в монгольском шаманизме. Одна из них предполагает наличие трех душ (в Дархадской традиции) - души-тела, приходящей от матери, души-кости, получаемой от отца, и души-разума, даруемой небесами. Другая вариация предполагает наличие пяти душ: 1) черная душа, охраняющая смертное тело, 2) исчезающая душа, исчезает на небе на 49-й день, 3) небесная душа - перетекающая в небеса, 4) белая душа, которая может переродиться, 5) запутанная душа, которая испытывает пять лишений. Вообще, в монгольском шаманизме свою душу имеет и тело, и разум. Смерть вызывается разделением душ.

В статье М. Хоппала, президента Международного общества исследований шаманизма (г. Будапешт), "Шаманизм в постсовременную эпоху" (5, с. 110) представляется состояние современного постмодерновского шаманизма. Выделяются два основных вида евразийского шаманизма: 1) у тех культур, у которых он сохранился вплоть до сегодняшнего дня как автохтонное явление, и 2) неошаманизм, возникший в условиях современного города. Наблюдая шаманизм в Корее, Маньчжурии (Китай), на Дальнем Востоке, в Якутии, Туве, северных регионах России в наше время, автор приходит к выводу о сохранении и возрождении этой традиции в лице неошаманов и что это новое явление также требует изучения.

В статье "Следы шаманизма в венгерских народных верованиях" (5) этого же автора проводятся параллели между сибирским шаманизмом и венгерскими народными верованиями. Делается вывод о том, что "шаманистская концепция мира составляет основу языческого мировоззрения венгров" (Там же, с. 257). Данный вывод подкрепляется широким полевым материалом. В венгерском шаманизме автор выделяет четыре основных типа шаманов - *taltos*, *tudos*, *garaboncias* и *regös*. Приводятся черты, позволяющие отнести народные венгерские религиозные представления к шаманским. Среди них - использование *taltos* гриба "мухомора" как галлюциногена. Характерными чертами ребенка-*taltos* являются: рождение с зубами, исчезновение и бродяжничество в семилетнем возрасте, болезнь с судорогами и обмороками, дневной сон - "исчез-

новение из видимого мира" (Там же). По возвращении домой он просит молока (молоко известно как продукт, предотвращающий вредное действие токсичных веществ, например, мухомора) и устраивает бурю, если ему отказывают, также он способен исчезать и преобразовываться в животных. Кроме этого, для венгерских народных сказок характерны образ дерева, вырастающего до небес (шаманское дерево), использование taltos решета-бубна для лечения и предсказания судьбы.

Все перечисленные исследования так или иначе осуществляли этнографическо-антропологический подход. Теперь хотелось бы обратиться к исследованиям медицинских, психологических аспектов шаманизма.

Хо Нишимура (Япония) в докладе "Психопатология и социопатология одержимости" рассматривает шаманский транс с точки зрения транскультурной психиатрии и считает его "патологическим сонным состоянием, которое выходит за рамки обычного состояния сознания" (9, с. 56). Он выделяет три вида транса: 1) одержимость, в которой боги или духи входят в тело шамана и овладевают им; 2) экстатический, в котором дух шамана покидает его тело, поднимается, летает и, в конечном счете, встречает богов или духов на небесах; 3) подобный сну, в котором боги или духи встречаются шаманский дух в его теле и "сталкиваются со сверхъестественным бытием через визуальные, зрительные и/или психические галлюцинации" (Там же). Встречаются и смешанные формы. Автор считает культуру одержимости доминирующей в глубине японской духовной традиции.

В статье В. И. Харитоновой "Шаман - колдун - народный целитель: экстрасенс, творческая личность или шарлатан?" (5, с. 144) шаманство исследуется в кругу родственных явлений - колдовство, ведовство, знахарство и т. п., исследуются сенситивно-экстрасенсорные способности шаманов, колдунов, знахарей, в частности в области целительства. Автор опытным путем пришла к выводу, что лечение шаманами, целителями не ограничивается только психотерапевтическим эффектом. Они действительно точно диагностируют заболевания и достигают лечебного эффекта. Эти паранормальные свойства проявляются у людей, способных входить в необычное состояние сознания, и обретаются по-разному: наследуются, передаются от учителя к ученику, в результате травм; в некоторых случаях такие люди испытывают нечто подобное шаманской болезни. В. И. Харитонова связывает эти необычные способности с активизацией работы мозга в измененных состояниях сознания.

Большинство современных народных целителей, приобретая сенситивно-экстрасенсорные способности, обратились к творчеству - музыке, живописи, но в основном словесному, поэтическому творчеству. (Вспомним шаманов - сказителей и певцов.)

Эту же тему, но с несколько иной точки зрения автор обсуждает в другой своей статье - "Шаман - колдун - целитель: к проблеме психического здоровья" (4, с. 87). Главным отличием человека с паранормальными способностями от обычного человека она считает способность первого входить в необычное состояние сознания, а это, в свою очередь, связано со степенью активизации работы мозга, то есть включаются сферы подсознания, не работающие в обычном состоянии сознания. Переходы в необычное состояние сознания (НСС) возможны путем аффективного возбуждения и экстатического поведения, и этот переход, и связанные с ним явления, по мнению автора, не являются аномалией и признаком душевной болезни, ибо к этому способен любой человек. Хотя и среди народных целителей и шаманов встречаются больные люди. Взгляд автора предполагает трансперсональную природу сознания: сознание человека заключено в нем самом и в то же время во Вселенной.

В. И. Харитоновна продолжает проблему НСС в другой своей статье "Сексуально-эротический элемент в магико-мистической практике (к проблеме НСС)" (7, с. 238). В процессе уже отмеченной выше активизации подсознания происходит "возврат по генетической информации в глубину: жизненный опыт - пере- и пренатальные знания - трансперсональные основы кода" (Там же), а также параллельно активизируются сексуальные и агрессивные, а также творческие начала. Этим объясняется наличие сексуально-эротических и агрессивных элементов в обрядах и ритуалах, магико-медицинских актах (борьба с духами, взятие жены-духа). Таким образом, "психофизиологический план в значительной степени... определяет культурологическую сторону: обряды, камлания, заклинательные акты... ярко демонстрируют проявления сексуального начала в различных вариантах" (Там же, с. 240).

Многие исследователи выделяют у шамана в первую очередь способность к лечению людей. В своей статье "Экология сознания, экология разума. Транскультурный опыт психиатра" доктор Альфредо Анкора, психиатр из Италии, изложил свои взгляды на соотношение шаманской практики и практики психотерапевта. Автор пытается "обсудить терапевтический подход к страдающему че-

ловчеству, схожий по опыту во всем мире" (6). То есть как и западный терапевт, сибирский шаман работает с тем же самым миром страданий, и хотя каждый использует свои методы, они схожи в том, что создают новую реальность и воспринимают человека как единое целое, и это целое, как считает автор, здорово только лишь тогда, когда здорова душа человека: "Здоровье по сути своей - это окончательный результат достигнутого духовного равновесия" (Там же). И это духовное равновесие он называет "экологией души". И именно она является как целью психоанализа, так и целью шамана. Шаман общается с природой всегда в поисках примирения с ней, установления гармонии. Анкора считает, что психиатр, так же как и шаман, должен учитывать при лечении всю экосистему пациента, то есть его социальные, культурные связи и окружающую среду. Ведь шаман был неотъемлемым членом родового коллектива и знал все о своем роде, жил так же как и его пациенты, отсюда и эффективность его лечения: "Природа и душа являются частью огромного единственного бытия, целостностью, которой нам надо быть, процессом развития с целью достижения равновесия" (Там же). И та новая реальность, которую создают шаманы, позволяет соединить в целостность, уравновесить диссоциирующие, распадающиеся кусочки бытия и заново осознать человеку значение его собственной жизни. И таким же путем, по мнению автора, следует идти западному психотерапевту. Это один из путей "найти транскультурный диалог, динамично соединяя разные миры и цивилизации Востока и Запада" (Там же).

Не менее интересна статья доктора Сицилии Д'Ариста "Духовный рост", где она рассматривает некоторые аспекты восприятия действительности шаманом. Автор считает, что параллельный, невидимый мир, с которым вступает в связь шаман, является энергетическим. И дисгармония, возникающая между человеком, совершающим отрицательные поступки, и этим параллельным миром, возникает вследствие дисбаланса энергии, который вызван выбросом отрицательной энергии в ходе негативных поступков и помыслов людей, причем этот дисбаланс переходит от одного поколения к другому. Функция же шамана, с точки зрения автора, заключается в устранении накоплений (узлов) негативной энергии и тем самым в установлении равновесия. В то же время, проводя ритуал, люди раскрывают свой разум и достигают состояния единения со всей Вселенной и это дает заряд позитивной энергии. И этот духовный рост подразумевает не столько религиозную веру, сколь-

ко "раскрытие сердца к другим людям и природе" (Там же). Это понимание, как нам кажется, более близко буддийскому взгляду на мир, но, в конечном счете, оно является целью любой духовной практики, той Древней Мудростью, к которой разными путями стремится человечество. Вряд ли правомерно, по нашему мнению, сводить представления о реальности только лишь к энергетическим. В то же время с автором можно поспорить: ведь не только отрицательные (с точки зрения морали) поступки или помыслы несут энергию, но и положительные, почему же только негативные нарушают баланс энергии? По-видимому, если применять для описания реальности понятие энергии, то не следует употреблять моральные категории. Ведь на этом бытийном уровне неприменимы никакие человеческие категории. Энергетическую же картину мира мы видим и в учении дона Хуана Матуса, изложенном в книгах американского антрополога К. Кастанеды.

В докладе основателя фонда изучения шаманизма в США Майкла Харнера "Шаманское расчленение" (9, с. 38) рассматривается один из наиболее загадочных аспектов шаманского опыта - расчленение тела шамана во время его "путешествия", то есть нахождения в измененном состоянии сознания. Автор не согласен с точкой зрения культурных антропологов и этнологов о том, что такой опыт является культурным явлением, зависящим от особых традиций шаманской культуры, так как многие западные люди, делая свои первые "путешествия" в измененном состоянии сознания, переживали аналогичный опыт как глубокий опыт посвящения, не зная о шаманских расчленениях тела и переживании шаманами этого как инициации. То есть люди, находящиеся в разных культурных контекстах, испытывают аналогичный опыт.

Следовательно, существует нечто, определяющее человека и его свойства, лежащее глубже культурного слоя, независимое от него, и позволяющее людям испытывать сходный опыт мироощущения.

Исследование шаманизма с точки зрения психологии и медицинской практики представляется нам богатейшей темой для дальнейших исследований, ибо проблемы, связанные с человеческим сознанием и бессознательным, чрезвычайно разнообразны. И, как уже отмечалось, эти проблемы тесно связаны с третьим подходом к изучению шаманизма - философско-аналитическим. В статьях А. Анкоры, С. Д'Ариста и М. Харнера наиболее опутима эта связь, ибо авторы касаются глубинных оснований целостного человеческого бытия и мира в целом. Таким образом, видна тенден-

ция к перемещению акцентов с этнографо-антропологического на философское осмысление шаманизма как явления духовной культуры.

Среди исследований, реализующих третий, философско-аналитический подход, хотелось бы отметить статью И. С. Урбанаевой "Шаманизм монгольского мира как выражение тэнгрианской эзотерической традиции Центральной Азии" (5, с. 48). В ней осуществляется новый подход в изучении и понимании шаманизма с точки зрения его глубинной эзотерической сущности.

По мнению автора, существует единое ядро Эзотерического Знания для всего человечества и шаманизм является "формой выражения Единой Мудрости, происходящей из Откровения и являющейся высшей и универсальной формой человеческого самопознания, осознания трансцендентности человеческой природы, выдвинутого человека в Ничто, в Пустоту, в реальность за пределами всех конечных человеческих определений" (Там же, с. 49). Таким образом, шаманизм понимается не просто как религиозный феномен, присущий преимущественно примитивным народам, а как универсальная философия, характеризующая высокий уровень развития ментальности народа, как древняя Мудрость человечества, достижимая и достигаемая не только высокоразвитыми в цивилизационном и технологическом плане народами. Народы, называемые "примитивными", с точки зрения последних, развили чрезвычайно глубокую и достаточно сложную философскую картину мира и своеобразную онтологию. И с этих позиций автор рассматривает учение о Тэнгэри (Небе) и выделяет эзотерическое ядро символики Неба, которое включает в себе представления о противоположности Неба и Земли как принципов существования, о Небе как о жилище Бога, как о месте вечной жизни после смерти, как духовном пространстве, которое начинается внутри человека и является Истинным Человеком, и о взаимосвязи и взаимовлиянии Неба и Земли. Автор также проводит параллели между культом Неба (Тэнгэри) и символикой Пустоты, характерной для Восточного мира вообще, рассматривая шаманизм с точки зрения эзотерики, касается механизма посвящения шамана и связывает его с принципом Силы, Энергии. То есть шаман - это человек, умеющий использовать психическую энергию и управлять ею, переходя в измененное состояние сознания (медитативный шаманский транс) путем камлания и произнесений призываний, и как следствие этого, способности шаманов к левитации, ясновидению, трансформа-

ции в животные или растительные формы. Этот подход к пониманию шаманизма нетрадиционен и этим очень интересен.

Оригинальную тему для своего исследования выбрала Тереза Ки-джа Ким (США): "Смех как свойство народной культуры, выраженное в корейском шаманизме" (9, с. 45). Одним из свойств народной культуры, по мнению автора, является смех, он обнаруживается не только в праздниках и веселье, но и в похоронных и посмертных ритуалах. Он выражается в праздновании телесных элементов, таких как спаривание, порождение, прием пищи, танцы, песни. Через смех общество освобождается не только от социополитических и религиозных норм, но и от страха перед природой и сверхъестественным, он дает свободу и позволяет создать новый взгляд на мир. И поэтому смех лечит, восстанавливает и дает надежду. Корейский шаманизм тесно связан с народной культурой, значит, содержит элементы смеха и выступает против жесткой конфуцианской морали и этики. Автор приводит пример роли смеха в посмертном ритуале Chindo Sikkim Kut (шаманский посмертный ритуал на острове Чиндо). Посреди него разыгрывается фарс (жена слепого беременна от монаха), путем преувеличенного поведения и гротескных элементов вызывается смех. Смех освобождает от всей официальной духовности, высмеивая монаха и игнорируя социальные нормы целомудрия жены. Сцена переходит в празднование жизненной силы через беременность как символ плодородия. Таким образом, смех и жизнь присутствуют даже в посмертном ритуале. Тем самым смерть дает рождение, и обе категории "жизнь" и "смерть" выглядят комично.

Смех в шаманском ритуале, следовательно, играет важнейшую роль, позволяя освободиться от привычных представлений о внешнем мире и помогая построить новую картину мира. По-видимому, эта функция смеха соотносится с другими средствами погружения в измененное состояние сознания (шаманский транс), такими как песнопения, камлание, пляска. Анализ категории смеха как философской категории позволяет нам отнестись к исследованию Терезы Ки-джа Ким к группе исследований, реализующих третий подход.

В статье исследовательницы из Франции Р. Хамайон "Традиционный сибирский шаманизм" предлагается модель объяснения феномена шамана, который, по ее мнению, является "предшественником или прообразом таких видов деятельности, как ясновидение, оккультизм, психоанализ и пророчество, а в области искусств-

ва - цирка, театра, танца и поэзии" (5, с. 124). Статья изобилует не только фактическим материалом, в ней также проводится глубокий анализ с привлечением точек зрения различных исследователей на шаманизм и строится модель объяснения функций шамана.

Существует два взгляда на шаманизм. Один из них считает его религией, но он не имеет доктрины, духовенства, церкви, а другой считает его психологическим феноменом, существует и попытка согласовать религиозные и психологические аспекты в понятии "транс" ("экстаз"), поведение шамана также объясняется символически. Но автор не согласна ни с одним из этих подходов. Основной причиной возникновения шаманизма она считает охоту "в условиях непредсказуемости появления диких животных" (Там же, с. 125) и связанное с ней отношение к миру. В шаманизме животные для человека обладают духовной сущностью, и для удачной охоты на них шаман договаривается с духами: "Нужно "выудить" из духов животных в виде обещания добычи (удачи) охотникам их жизненную силу, необходимую для души человека точно так же, как мясо необходимо для человеческого тела" (Там же). В результате договора шамана с духами происходит обмен между двумя мирами. Это возможно и благодаря тому, что шаман становится ритуальным мужем духа, то есть посредником, относясь одновременно к двум мирам. Этим автор объясняет поведение шамана во время камлания, когда он повторяет звуки, движения и повадки животного, характерные для последнего в брачный период. Тем самым снимается вопрос о психической нормальности шамана. С ее точки зрения, он не впадает в экстаз или транс и не падает в обморок. Он всего лишь играет свою роль, общаясь с духами животных, он "разговаривает" с ними на их "языке", языке телесных движений и жестов. И его целью, по мнению Хамайон, не является достижение измененного состояния сознания и переживание необычного опыта, а только оправдание (осуществление) ожидаемого и желаемого коллективом.

Этот "символический альянс" шамана с духами отличается от одержимости, так как в первом случае шаман выступает как "берущий" (жену-духа), а во втором - одержимый выступает как "дающий" (его берет в жены дух). Обмен между двумя мирами происходит постоянно, и искусство шамана состоит в том, чтобы в процессе его выигрывал коллектив. То есть шаман прельщает духов и развлекает их, стараясь перехитрить и отдать поменьше. Это, не-

сомненно, требует от шамана мастерства актера, оригинальности и новизны его практики. Последнее, с точки зрения автора, и является причиной, по которой шаманизм "не может быть институционализирован" (Там же, с. 127).

Хамайон считает, что во время лечения шаманом, то есть во время исполнения им обрядов, он получает возможность "манипулировать живыми от имени мертвых" (Там же, с. 128) и что эта функция шамана - управление человеческой душой - становится доминирующей с отступлением на задний план охоты и развитием скотоводства. Происходит очеловечивание мира духов, и он становится выше мира людей: "В то время, как круговорот обмена жизненной силы (соответствие с природой) первенствовал у охотника на диких зверей, цикл социального воспроизводства (узы между живыми и мертвыми в человеческой группе) главенствует у скотовода, так как он получает и передает в наследство стадо и пастбища" (Там же). Люди обращаются к духам предков и к духам местности, но тем не менее принцип плодородия, как считает автор, происходит от духа животного происхождения. И шаман в своих обрядах воплощает этот дух, который дает плодородие. Одним из главных понятий в шаманской терминологии Хамайон считает понятие "игры". Поведение шамана во время обряда, его мимическое представление, песни - все это "игры", так как предполагают непредсказуемый исход: "Непредсказуемость желаемого является основой шаманизма и основанием символической системы построения жизни охотника" (Там же, с. 129). По мнению автора, люди в своем обращении к духам желают непредсказуемых вещей - счастья, плодородия, богатства, успеха в делах и т. п. Но, как нам кажется, как раз это и предсказуемо, ибо люди в своем существовании все стремятся к счастью и благополучию. Но и окончание обряда в общем-то предсказуемо, ведь то, что требуется сделать для получения благополучия и здоровья и т. п. - все это диктуется ритуалом, определенным для каждого отдельного случая. (Люди живут в одних и тех же условиях, и "случаи" их болезней и неудач и т. п. имеют сходную природу.)

Также автором выдвигается представление о шаманизме как об активной концепции удачи. Например, гадание является не средством раскрытия неизвестного, а средством улучшения действительности (гадательный предмет должен упасть на "хорошую сторону").

Эта работа несет оригинальные, но во многом спорные идеи.

В частности, нельзя согласиться с тем утверждением, что "основание шаманизма, в его архаической форме, связано с охотой в условиях непредсказуемости появления диких животных" (Там же, с. 125). Ведь если брать пример шаманизма Центральной Азии, то уже в эпоху плиточных могил (I тыс. до н. э.) главной отраслью хозяйства было кочевое скотоводство, а не охота. А возникновение шаманизма многими учеными (например, И. А. Манжигеевым) относится к эпохе разложения родового общества, она является, по его мнению, переходной от первобытной к политеистической.

Правда существует мнение В. И. Басилова (1), Т. М. Михайлова (5, с. 108), что шаманство зарождается еще в палеолите или неолите. Уже в палеолите сформировалась вера в духов (В. И. Басилов), значит, могло возникнуть и шаманство. Д. С. Дугаров в своей книге "Исторические корни белого шаманства" пишет: "В конце IV тысячелетия [неолит] в степях Южной Сибири зарождается скотоводство, проникшее сюда из западных и юго-западных степей Евразии" (2, с. 10), и в позднем неолите, в бассейне среднего Енисея он отмечает наличие тазминской культуры с ее "космогоническими представлениями о вертикальной вселенной с тремя мирами (Верхним, Средним и Нижним)" (Там же), с ее обрядами и жертвоприношениями у "изваяний с изображениями божеств и духов" (Там же). То есть налицо наличие черт шаманистической культуры. Но она, как и любая другая, впитала в себя анимистические и тотемистические представления, и, скорее всего, в тазминской культуре еще не было шаманства как сложившейся религиозной системы. Но даже если оно сложилось, то здесь уже зародилось скотоводство, и, следовательно, нельзя считать основанием шаманизма только охоту.

Достаточно спорным также является отрицание автором способности шамана входить в экстатическое состояние транса и, вследствие этого, объяснение поведения шамана во время ритуала как искусной игры. Существует немало свидетельств, опровергающих данный взгляд. Ведь если принять во внимание факты чудесных исцелений от болезней шаманами, их паранормальные способности (экстрасенсорика, ясновидение, левитация, изменение формы и т. п.), то простой игрой их объяснить нельзя.

Исследуя значение личности шамана в традиционном обществе, К. Банников в статье "О социо-интегративном значении личности шамана" (5, с. 136) подчеркивает, что традиционное общество отличается от современного стремление человека к гармонии с

окружающим его миром. И прогресс здесь понимается не так как в индустриальных обществах, а как создание "оптимальных условий природопользования на определенном ландшафте" (Там же). То есть создается своеобразная экокультура, адаптированная к местным природным условиям, которая позволяет человеку традиционных обществ жить в гармонии с природой. Это относится не только к хозяйственной, бытовой жизни человека, но и к духовной. По-видимому, в данном случае можно применить термин И. С. Урбанаевой "этноэкоэтика", который более точно определяет данную традиционную систему: "Эта особая ценностно-нормативная система базировалась на идее автохтонности, соприродности человека, а также на теории постоянной, повседневной связи мира физического, трехмерного, со сверхчувственным миром" (3, с. 49).

Банников говорит о зависимости социальной структуры традиционных обществ от космологических представлений. То есть мир людей повторяет структуры Космоса, и шаман, таким образом, является "социальной моделью вселенной" (5, с. 136), так как он является посредником между миром людей и миром духов и воплощает в себе "пограничные состояния человеческой души и тела" (Там же). И функции шамана заключаются в установлении гармонии между "священным и профанным". Также в функции шамана входит трансляция традиционной системы ценностей, которая и позволяет обществу оптимально адаптироваться к природным условиям и интегрирует его в единое целое. Таким образом, "личность шамана, - с точки зрения автора, - играет социо-интегративную роль" (Там же, с. 137) и значение личности шамана заключается в "оптимальном жизнеобеспечении коллектива в его физическом, социальном и духовном пространствах" (Там же).

На современном этапе, в условиях городского шаманизма личность шамана потеряла это значение и одной из задач современных шаманов должно стать восстановление его для создания единого, цельного, духовно развитого и гармоничного общества.

Наиболее удачными исследованиями, реализующими третий подход к изучению шаманизма, являются работы известного ученого, занимавшегося теорией мифа и историей религий, Мирча Элиаде (отрывки из которых содержатся в книге "Космос и история") (8).

Так как шаманизм представляет собой мировоззрение, имеющее свои корни в традиционном, архаическом обществе с его ми-

фологией, то совершенно правомерно наше обращение к элиадовскому изучению мировоззрения древнего человека вообще, его самоидентификации через анализ мифологического мышления как одной из основных его характеристик.

Работы 'Элиаде богаты не только историческими и культурными фактами, касающимися древних мифов и преданий, традиций и верований человека архаического общества, но и наряду с этим содержат их философский анализ и осмысление. В основе сборника лежит книга "Миф о вечном возвращении. Архетины и повторение". Основной является проблема: в каком виде человек архаического общества воспринимает самого себя и свое место в Космосе. То есть автор разрабатывает оригинальную онтологическую концепцию.

Под Космосом понимается миропорядок, регулирующий все отношения во Вселенной, то есть так, как его понимали древние греки. Ему противостоит Хаос, который исподволь, постоянно стремится нарушить гармонию Космоса. Как считает Элиаде, для архаического человека доминирующим началом является Космос, и все события в его жизни осмыслились им как акты Космогонии. Современный человек, в отличие от древнего, живет в истории, а это совершенно другой способ существования. Основным признаком, отличающим древнего человека от современного, является восприятие времени: мифологическое время древнего человека циклично, а профанное время современного человека линейно, и следовательно, необратимо, тем самым он живет в истории. История может создаваться личностями, их поступками, так как они являются уникальными, неповторимыми и имеют собственную ценность. Для древнего же человека как бы не существует времени, он живет в сплошном настоящем, каждое важное действие или событие в его жизни соотносится им со "временем оным", в котором происходил космогонический акт, то есть он как бы заново повторяется в них. И жизнь архаического человека протекает в одном измерении - только в настоящем. Поэтому в его сознании предметы внешнего мира и действия людей не имеют самоценности, они есть лишь повторения прадействия, мифического образца: "И необработанный продукт природы, и предмет, изготовленный самим человеком, обретает свою *реальность*, свою *подлинность* лишь в той мере, в какой они причастны к трансцендентной реальности. Действие обретает смысл, *реальность* исключительно лишь в той мере, в какой оно возобновляет некое прадействие" (8, с. 33).

В каждый момент своей жизни древний человек превращает Хаос в Космос, творит его, например, в случае заселения новых земель, совершая ритуал, архаический человек таким образом придает земле "форму", благодаря которой она становится реальной. А реальность в его сознании "выступает как сила, действенность и долговечность. Поэтому реальным становится преимущественно *сакральное*, ибо только сакральное *есть* в абсолютном смысле, действует эффективно, творит и придает вещам долговечность" (с. 38). Таким образом, реальное и сакральное совпадают. С этими понятиями тесно связана символика "центра". "Центр" - это то место, где встречаются Небо с Землей, Священная Гора, Ось Мира, это область священного, а следовательно, и абсолютной реальности. Любое бытие начинает свое существование в священном виде, а значит, и в Центре Мира. И любой ритуал происходит в освященном пространстве, в Центре и в сакральном времени (так как повторяет акт космогонии). Символика Центра является очень значимой в шаманизме. Мировоззрение шаманизма предполагает наличие трех космических зон - Неба, Земли и Преисподней. И только шаман способен совершать переходы из одной космической зоны в другую по Оси Мира, Мировому Столпу, которые находятся в Центре Мира, и именно в них возможен прорыв уровней и сообщение с Небом и с миром Духов предков. Элиаде приводит многочисленные примеры данной символики по всему миру, более того, эта космологическая концепция трех сообщающихся зон "не является принадлежностью идеологии исключительно сибирского и центральноазиатского шаманизма, как, впрочем, и любого другого шаманизма" (Там же, с. 150).

Таким образом, все важнейшие акты жизни древнего человека являются лишь повторением архетипического действия бога или героя, и именно этим им придается реальность. То есть эта онтология имеет платоническую структуру, что и отмечает автор.

Повторением архетипических действий человек отменяет мирское, профанное время, переносясь в сакральное, мифическое время, это происходит во время ритуалов, обрядов или очень важных событий в жизни (рождение, охота, война и т. п.). В повседневной же, бытовой жизни древний человек живет в мирском, профанном времени. И празднование Нового года - это всего лишь возрождение сакрального, мифологического времени, времени космологического акта, Сотворения. И это возрождение времени циклично, оно периодически упраздняет "историю", предыдущий год как бы от-

меняется. Не случайно перед Новым годом проводятся церемонии очищения от грехов, изгнание демонов и болезней. Ритуальные схватки, сатурналии и оргии символизируют собой сотворение Космоса из Хаоса.

Архаический человек, таким образом, живет не в истории, а в Космосе, в священном, в мифе. И именно это состояние Элиаде считает идеальным для человека. Неприятие им истории, несомненно, вызывало критику, ведь в отсутствие истории человек, его мысли и действия теряют свою самоценность. Но нам очень близко отношение Элиаде к мифу, его почтение и трепет перед Священным, его поиски Откровения: "Элиаде верил не в богов, не в духов, не в заговоры, не в омовения... а в очищающий и ободряющий смысл процесса познания чужих верований" (Там же, с. 268-269). Рассказывая и изучая чужие верования и мифы, человек как бы прорывает "священное", что означает иерофанию. Для него религия сама по себе является "опытом священного", который связан "с идеями существования, значения и истины" (Там же, с. 253), и она не может быть рационально объяснена. Это тот пласт человеческой экзистенции, который присущ всем людям без исключения, ведь даже человек неверующий в разные моменты своей жизни погружается в священное: "...Ни один живой нормальный человек не живет только сознательной рациональной жизнью. Современный человек мечтает, влюбляется, слушает музыку, ходит в театр, смотрит фильмы, читает книги - короче говоря, живет не только в историческом и природном мире, но также и в экзистенциальном частном мире и в воображаемом универсуме" (Там же, с. 254). Во всех этих моментах человек действует не рационально, с точки зрения Элиаде, он повторяет парадигматические образцы, ритуалы.

Отрывки из книги "Шаманизм и архаическая техника экстаза" объединены под общим названием "Шаманизм и космология". Здесь автор рассматривает универсальную символику шаманизма, которая встречается у различных народов и подтверждается обширным полевым материалом. Эта символика включает в себя три космические зоны: Небо, Земля и Преисподняя, а также Мировой Столп, Ось Мира, соединяющие эти зоны в Центре Мира. Другим мифическим образом Центра Мира является образ Мировой Горы. Дворцы, храмы и жилища считаются расположенными в Центре Мира на Мировой Горе, и именно в Центре возможно сообщение с Небом. В своем экстатическом путешествии шаман взбирается на Мировую Гору или на Мировое Дерево и добирается до Неба.

Образ Мирового Дерева дополняет образ Мировой Горы. Это шаманское дерево, из которого шаман изготавливает свой бубен и которое стоит перед его юртой. Оно стоит в Центре земли и достает до Неба, а корнями уходит в Преисподнюю. Символика Мирового Дерева воплощает в себе представление о Вселенной как об неиссякаемом источнике жизни, постоянное ее возрождение, как воплощение сакрального: "Во многих архаических традициях Мировое Дерево, выражающее самую сакральность мира, его плодородие и вечность, связано с идеей творения, плодородия и инициации, в конечном счете - с идеей абсолютной реальности и бессмертия. Мировое Дерево становится, таким образом, Деревом Жизни и Бессмертия" (Там же, с. 156-157). В своей работе Элиаде приводит примеры, что у некоторых народов существуют представления, что души детей до их рождения находятся на ветвях Мирового Дерева или что на каждом из листьев Дерева Жизни записана судьба отдельного человека. Автор также касается символики мистических чисел 7 и 9. Шаман поднимается на дерево с семью или девятью зарубками, которые символизируют небесные уровни, семь или девять сыновей у небесного Бога и уровней Преисподней. Элиаде объясняет космологическую роль и религиозные функции числа 7 индийским влиянием.

Символы собаки, волка в шаманистическом мировоззрении встречаются в путешествиях шамана в Преисподнюю (погребальная собака), в них могут превращаться шаманы. Символ коня используется как средство достичь экстаза в мистических путешествиях шамана на Небо, в экстатических танцах конь же переносит умершего в потусторонний мир. Восьминогий конь - это шаманский символ. Таким образом, по мнению автора, копи несут как погребальную, так и экстатическую функцию.

Элиаде также касается вопроса о соотношении шаманов и кузнецов и подчеркивает, что "ремесло кузнеца по значимости идет сразу же за призванием шамана" (Там же, с. 176). Ведь кузнец имеет власть над огнем, также он имеет дело с магией металла, что позволяет ему закаливать души и защищать от злых духов. Элиаде отмечает у многих народов почитание кузнечного дела как магической техники эзотерического характера. С его точки зрения, власть над огнем, "магический жар" - это неотъемлемое свойство не только шаманизма, но и магии вообще. Внутренний "магический жар" шамана позволяет ему достичь сверхчеловеческого состояния.

Многие шаманы имеют способности к превращению в животных, птиц и к полетам. Недаром отмечается использование символики птицы в костюме шамана. Способности к полету, по мнению Элиаде, "зачастую носят здесь чисто духовный характер: "полет" означает лишь ум, понимание тайных вещей и метафизических истин" (Там же, с. 184). Автор подчеркивает два главных мифических образа - образ души в виде птицы и птица как проводник души. Шаманы способны покинуть тело и превратиться в птиц в любое время, обычные же люди способны к этому только в момент смерти. Эти способности шамана символизируют собой метафизическую свободу человека: "В этом мифе о душе содержится в зародыше вся метафизика независимости и духовной свободы человека: именно там следует искать отправную точку для первых умозрительных построений о добровольном расставании с телом, о всемогуществе разума, о бессмертии человеческой души" (Там же, с. 185). По мнению автора, шаманы своим полетом подчеркивают упадок человека, ибо в изначальные времена все люди могли подняться на Небо, то есть шаман свободен и независим и его состояние отлично от обычного человеческого.

Касается Элиаде и символика Моста, Лестницы, соединяющих Землю с Небом, по которым проходят шаманы в экстазе. Эта символика распространена повсеместно, не только в шаманизме. Во "время оно" переход через него также был доступен всем, но с появлением смерти он стал затруднен и опасен. Во время инициации восстанавливается этот переход в потусторонний мир и уничтожается разрыв уровней, происходит отмена полярности, противоположности человека, то есть шаман выходит за рамки человеческого состояния, становится духом для того, чтобы "прийти к последней реальности" (Там же, с. 190).

С точки зрения Элиаде, кроме шаманов, совершить этот переход могут правители, посвященные или герои. Но шаман превосходит их особой техникой экстаза. Целью перехода является "воссоздание человеческого состояния до "падения" (Там же, с. 197). Здесь опять видится основная идея Элиаде о том, что архаический человек живет, подражая архетипическому образцу, прадействию, отменяет время, историю, воссоздавая мифическое "время оно".

В то же время автор оставляет открытым вопрос о том, волюта ли в конкретном опыте символика и мифология восхождения или же она возможна лишь "в плане духа" (Там же, с. 198). Эта область духа священного может быть постигнута при помощи

"творческой герменевтики" "Элиаде, которая открывает "за профанным священное" (Там же, с. 259). В. А. Чаликова в послесловии к "Космосу и истории" пишет: "В изучении религиозных символов Элиаде видел путь к постоянному обновлению памяти о священном, а метод такого изучения и называл творческой герменевтикой" (Там же, с. 260). Одним словом, Элиаде воспринял дильтеевский метод сопонимания, сочувствия, который стал для него, вслед за Хайдеггером, не формой знания, а формой существования. Человеческое понимание возможно лишь благодаря "предпониманию" (Хайдеггер) или "припоминанию" (Платон) уже известного ранее и забытого сейчас. Необходимо переживание священного для расширения возможностей подлинного существования человека. Таким образом, человеческое существование понимается как творчество, фагазия: как отмечает Чаликова, священное скрывается под многочисленными слоями профанного, и "цель герменевтика - прощупать слои, не смывая, потому что тени подлинника где-то между ними, открыть как можно больше слоев, описать богатство слоев" (Там же, с. 261). Не нужно расшифровывать символы и знаки, нужно лишь освоить "пространство, где сплетаются многослойные связи между знаком и означаемым" (Там же, с. 262). Это то пространство смыслов, которое и включает в себе подлинное существование, то, к чему стремится человек и достигает различными путями, один из которых был развит архаическим человеком в шаманизме. По нашему мнению, освоение этого пространства смыслов возможно путем применения именно философско-аналитического подхода к изучению шаманизма, так как он менее реализован и наиболее перспективен для дальнейших исследований.

Таким образом, возросший в последнее время интерес к изучению шаманизма не может быть объяснен модой или веянием времени, а отражает извечное стремление человека к духовности, поискам смысла жизни и гармоничного существования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Басилов В. Н. Избранные духов. - М., 1984.
2. Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства. На материале обрядового фольклора бурят. - М., 1991.
3. Урбанаева И. С. Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории. - Улан-Удэ, 1995.
4. Харитоновна В. И. Традиционная магико-медицинская практика и

современное народное целительство: Ст. и мат-лы. Серия Российской этнограф. - М., 1995.

5. Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные, экологические аспекты (Мат-лы Междунар. симпози.). - Улан-Удэ, 1996.

6. Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные, экологические аспекты (Дополнительные мат-лы). - Сборник находится в печати.

7. Шаманизм и ранние религиозные представления: Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам (к 90-летию д-ра ист. наук, проф. Л. П. Потапова.). - М., 1995. - Т. 1.

8. Элиаде М. Космос и история. - М., 1987.

9. Shamanism and Folk-Culture: Cross Cultural Exchanges between East and West (Сб. на яп. и англ. яз.). - Nara (Japan), 1995.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Урбанаева И. С.</i>	Эзотерические смыслы учения о Тэнгри и бөө мургал	3
<i>Вязниковцев А. И.</i>	Система Янтра йоги в традиции лзочен	48
<i>Гйатцо Ширап</i>	Знакомство с Ламримом: основные аспекты учения	56
<i>Цыбенова Э. Ц.</i>	Происхождение наставлений по практике Гуру-йоги Лама Чодпа (По материалам книги Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьятсо "Союз Блаженства и Пустоты")	98
<i>Номшиева Р. С.</i>	Посвящение в Калачакра-тантру	113
<i>Никифорова Л. Д.</i>	Современные исследования по шаманизму: аналитический обзор литературы	124

Современность и духовно-философское наследие Центральной Азии

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Бурятского института общественных наук СО РАН

Редактор *С. С. Золтоева*
Художник *Л. Р. Андрус*
Корректор *Н. И. Титова*
Компьютерный набор
Н. Д. Жамбаева, О. Ю. Горобец

Лицензия № 020494 от 02.04. 92 г.

Сдано в набор 24.02.97 г. Подписано в печать 01.04.97 г.
Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 8,60. Уч.-изд. л. 9,20.
Тираж 350. Заказ № 27.

Издательство БНЦ СО РАН,
670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.